
Suicidio y Eutanasia

EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y EN
LO NORMATIVO Y FILOSÓFICO JUDÍO

Por Rab. Dr. Fishel Szlajen

Tomo I:

Abordajes en la Filosofía Occidental

Szlajen, Fernando Fishel

Suicidio y eutanasia : en la filosofía occidental y en lo normativo y filosófico judío. Tomo 1.

1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : el autor, 2012.

300 p.; 20x14 cm.

ISBN 978-987-33-2401-7

1. Investigación Filosófica. I. Título

CDD 107

Fecha de catalogación: 05/07/2012

ISBN: 978-987-33-2401-7

© 2012. Szlajen, Fernando Fishel

Diseño de Interior y Tapa: www.pulpacomunicacion.com

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Libro de edición argentina

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su traducción, ni su incorporación a un sistema informático, ni su locación, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso copyright. La violación de este derecho hará pasible a los infractores de persecución criminal por incursos en los delitos reprimidos en el artículo 172 del Código Penal argentino y disposiciones de la Ley de Propiedad Intelectual.

FOTOCOPIAR ES DELITO

Tomo I

Abordajes en la Filosofía Occidental

Suicidio y Eutanasia

EN LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL Y EN LO NORMATIVO Y FILOSÓFICO JUDÍO

Por Rab. Dr. Fishel Szlajen

Tomo I: Abordajes en la Filosofía Occidental

Prefacio a la Primera Parte 9

Apertura: Determinaciones Conceptuales y Problemáticas

A.1 Antecedentes Occidentales y Definiciones Preliminares	11
A.2 Decisión Ética o Consideración Patológica: Implicaciones y Responsabilidades	32
A.3 Significatividad y Axiología	45

I. Primera Parte: Abordajes en la Filosofía Occidental

I.1 Antigüedad: Grecia y Roma. De los Trágicos al Estoicismo Nuevo y Plotino	57
I.1.a Epítome	96
I.2 Medioevo: Cristianismo. De Clemente a Aquino	101
I.3 Renacimiento: Moro y Montaigne	120
I.4 Modernidad: Bacon, Donne y Locke	125
I.5 Siglos 18 y 19: Hume, Rousseau, Kant y Schopenhauer	162
I.6 Siglo 19 y Contemporaneidad: Nietzsche, Camus y Durkheim	252

Epílogo a la Primera Parte 275

Bibliografía 279

Prefacio a la Primera Parte

En los últimos años, los trabajos de mayor resonancia e interés sobre el suicidio y la eutanasia han focalizado en múltiples aspectos de este fenómeno pudiéndolos agrupar en los que tratan sobre su aspecto definicional terminológico; los estudios psicológicos y sociológicos basados en notas suicidas o en relatos autobiográficos; informes e investigaciones clínico-psiquiátricas sobre casos; estudios programáticos basados en estadísticas conductuales, prevención y asistencia; así como diversos trabajos jurídico-filosóficos sobre el derecho o no del individuo a disponer sobre la voluntaria finalización prematura de su vida. Otros trabajos, la gran mayoría de éstos centrados en la apología o condena del acto voluntario de quitarse la vida, han abordado el suicidio y la eutanasia desde una perspectiva histórico-naturalista o teológica, así como otros de índole filosófico basados en parciales estudios de autores particulares. No obstante, estas importantes perspectivas tienden a reducir omnicomprensivamente el fenómeno en cuestión al aspecto o autor bajo el cual se lo trata, resolviendo muy frecuentemente en un planteo dicotómico basado en lo patológico o una cierta anomalía en la comisión del acto de quitarse voluntariamente la vida así como en preservarla en determinadas situaciones, acorde a la tesis en cuestión.

Esta investigación, en la que el lector encontrará un tratamiento del tema con calidad académica, rigurosidad metodológica, juicio crítico, manejo de fuentes bibliográficas y erudición actualizada, presenta una alternativa superadora basada en el abordaje del suicidio y la eutanasia desde una perspectiva ético-moral. Es decir, no como un problema funcional sino como un problema existencial del hombre, analizando en detalle los diversos fundamentos, motivos y argumentos de los distintos marcos axiológicos occidentales en los cuales dicha práctica o concepto ha sido relevante e influyente hasta nuestro presente. Precisamente lo superador de este abordaje ético-moral, por un lado, es su característica incluyente y abarcadora de una realmente existente patología suicida, así como también y necesariamente de los diversos aspectos conceptuales, culturales, históricos terminológicos y hasta jurídicos, no reduciendo este fe-

nómeno de la conducta humana a una anomalía psicosomática o a un único aspecto singular bajo el cual se lo estudia, dando lugar también al estudio de una voluntaria –deliberada o tal vez impulsiva– pero siempre consciente e intencionada acción del sujeto quien por su propia iniciativa finaliza irreversiblemente su transcurso vital. De hecho, este último caso es el que se ha manifestado y tratado a lo largo de las prácticas y reflexiones humanas desde sus propios comienzos. Y por otro lado, lo superador de este abordaje, el cual no es otro que uno filosófico integrador, resulta del profundo, comprensivo y extenso análisis del suicidio y la eutanasia, el cual revela las propias bases y fundamentos de las ulteriores y actuales tesis y discusiones.

De esta forma, esta obra no sólo arroja luz y precisión respecto de los diversos y significativos marcos axiológicos que se expiden sobre este fenómeno conductual humano a lo largo de las prácticas y del pensamiento occidental, sus bases, argumentos, alcances e implicancias, sino que además revela diversos conceptos, aplicaciones y metodologías hasta ahora no atendidos ni tomados en consideración, planteando serios cuestionamientos y problemáticas a las categorías bajo las cuales en el presente se toman decisiones y ejecutan resoluciones respecto del suicidio y la eutanasia –incluso involucrando la asistencia o permiso para ello por acción u omisión de terceros e instituciones–, elaborando por ello juicios más apropiados, así como alternativas y estrategias más adecuadas para lidiar con dicho tema.

Cerrando estas breves e introductorias palabras a la Primera Parte de esta obra, expreso mi gratitud a quienes han confiado en el inicial proyecto investigativo y luego colaborado en el desarrollo e implementación del mismo, así como a quienes han aportado desde diferentes y múltiples aspectos para que esta investigación pueda ser publicada.

El Autor

APERTURA

Determinaciones Conceptuales y Problemática

A.1 Antecedentes Occidentales y Definiciones Preliminares

En esta Apertura temática es importante comenzar a dilucidar a qué refieren y cómo se utilizan los términos, suicidio y eutanasia, más su problemática. Comenzando por el vocablo suicidio, desde su uso occidental, el cual es más próximo y frecuente que el de eutanasia, las actuales investigaciones dan cuenta que la más temprana mención del vocablo *suicidium* en cualquiera de sus declinaciones se encuentra en el tratado *Contra Quatuor Labyrinthos Franciae*, del teólogo y místico Gauthier de Saint Victor (?-c. 1180), quien condenando el acto suicida afirma respecto de Séneca y del estoicismo que [*Iste igitur non quidem fratricida sed peior suicida; stoicus professione, epicurus morte; putasne cum Nerone et Socrate et Catone suicidis receptus est in celo?*] *Éste pues no es un fratricida sino algo peor, suicida; estoico por confesión, epicúreo por su muerte; ¿crees acaso que fue recibido en el cielo con los suicidas Nerón, Sócrates y Catón?*¹

Salvo dicha mención, éste vocablo no aparece sino hasta el siglo XVII, en una obra del teólogo y moralista Joannes Caramuel Lobkowitz (1606-1682) quien define al suicida estableciendo que [*Suicida dicitur qui se ipsum interemit*] *Suicida se dice de quien se mata a sí mismo*;² así como también en su contemporáneo, el escritor inglés Thomas Browne (1605-1682) quien en referencia a la doctrina estoica considera el suicidio como un autoasesinato diciendo [*There be many ex-*

¹ Palemon Glorieux, (Ed.), *Archive du Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* (Paris, 1952), tomo XIX, pp. 187-335, particularmente en p. 272. La traducción es propia. Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages: the violent against themselves* (Oxford, 1998), vol. I, p. 38. Ver también para las controversias medievales del siglo XII respecto de los escritos de Séneca en defensa del suicidio, L. D. Reynolds, “The Medieval Tradition of Seneca’s Dialogues”. En *The Classical Quarterly* 18, 2 (1968), pp. 355-372.

² Ioannes Caramuel, *Caramuelis Theologia Moralis Fundamentalis* (Lyon, 1657 [1652]) Liber II, Fundamenta LV, n° 1628, p. 463. La traducción es propia.

cellent straines in that Poet, wherewith his Stoicall Genius hath liberally supplied him; and truely there are singular pieces in the Philosophy of Zeno, and doctrine of the Stoickes: which I perceive, delivered in a Pulpit, passe for currant Divinity: yet herein are they in extreames, that can allow a man to be his own Assaßine, and so highly extoll the end and suicide of Cato; this is indeed not to feare death, but yet to be afraid of life.]³

Lo relevante del origen y las causas del vocablo *suicidium* o *suicida*, radica en que hasta el momento, las investigaciones concluyen que éste no fue acuñado por la civilización romana anterior a su época cristiana, en analogía a otros tales como *patricidium/da*, *parricidium/da*, *homicidium/da*, *filiicidium/da* o *fratricidium/da*, cuyo común sufijo *cidium* refiere al concepto dado por *coedere*, “dar muerte” o “abatir”, utilizado en estos casos para indicar un crimen, un atentado; y que conjuntamente al prefijo *sui*, “de sí mismo / a sí mismo”, hubiera claramente indicado que el darse muerte a uno mismo constituía un delito, un acto dentro de lo penalizado o al menos uno de carácter censurable. Los motivos aducidos entre quienes argumentan que dicho vocablo no fue generado por los romanos son varios y diversos en su origen aunque relacionados entre sí, a saber: (a) la antes mencionada consideración por la cual los romanos de la época clásica no concebían el suicidio como homicidio; (b) debido a que *suicidium* o *suicida* no es un término que correspondiera a una correcta sintaxis latina para referirse a la propia muerte provocada por uno mismo, por no poder generar todavía en aquel estadio clásico del latín, vocablos cuyo prefijo sea un pronombre, y por ello en caso de haber sido utilizado aquel vocablo hubiera designando a un “matarife de cerdos”, poniendo como prefijo el vocablo latino “cerdo”; (c) otros quienes argumentan que aquel vocablo tampoco se hubiera generado para aquel significado de matarife de cerdos por ser incongruente con la particular significación humana de *homicidium* (*homo-coedere*) al que refiere el sufijo en cuestión; y (d) una cuarta tesis que argumenta la ausencia de éste vocablo o bien su

³ Thomas Browne, *Religio Medici* (Londres, 1643), sec. 43, (1642, versión no autorizada), acorde al facsimile de 1645, k86-k87, secc. 43, pp. 92-93. Ver también Thomas Browne, *The Religio Medici and Other Writings of Sir Thomas Browne* (Londres, 1912), pp. 48-49. En esta obra no se traducirán las citas en inglés (moderno temprano / actual) por considerar dicho idioma conocido por el lector, al menos en su dimensión lecto-comprensiva. Todas las demás citas en otros idiomas serán acompañadas por su traducción más reconocida y/o adecuada al original fuente citado, o bien realizada *in situ* por el mismo autor de esta obra como traducción propia.

omisión en el uso –refiriendo al acto de darse muerte mayormente por eufemismos o paráfrasis– debido a una normal cuestión relativa a las creencias u otras diversas consideraciones socioculturales constituyendo un tabú, por el cual la sociedad no genera vocablos que identifiquen aquello que debe ser silenciado.⁴ Más allá de lo técnicamente lingüístico, esta última tesis se funda además en el estudio comparativo de las traducciones al latín y comentarios de las historias de ciertas muertes por asfixia –por sobre todo ahorcamiento– relatadas en las tragedias griegas –e incluso prohibiendo el entierro de quien así se diese muerte–, dado lo aterrador y nefasto que resultaba para la consciencia romana el morir de dicha forma, así como por ahogamiento, debido a que no dejaba salir el alma del difunto.⁵

Así, se puede observar que las expresiones o sintagmas latinos pertenecientes a la Roma antigua clásica (anterior a la cristiana) e históricamente más comunes para indicar el acto por el cual uno se da muerte a sí mismo, eran entre otras del tipo *consciscere sibi mortem / sibi letum / sibi necem*, significando todas ellas el decidir resueltamente darse la muerte; así como también, *mors voluntaria* “muerte voluntaria”, *aprobare mortem sibi* “aprobar darse muerte”, *abicere se* “abatirse”, *conficere se* “acabarse”, *effundere animam* “derramar o arrojar el alma”, *extrahere se rebus humanis* “extraerse (o quitarse) de la situación de los humanos”, *consulere extremis rebus / suae vitae durius* “decidir la situación extrema / lo más difícil de su vida”, *ipsum interemptorem sui fieri* “ser el propio destructor de sí mismo”, *mortem adpetere* “en busca de la muerte”, *mortem arcescere* “procurar la muerte”, *uis uitae finiendae* “el derecho a poner fin a su vida” deliberada y conscientemente, o *afferre manus sibi* “poner las manos sobre uno”, remitiendo estas dos últimas expresiones a la potestad por excelencia y hasta un gesto aristocrático de todo hombre libre, y por lo tanto dueño de sí mismo.⁶ También se observan

⁴ Anton J. L. Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self killing in Classical Antiquity* (New York, 2002), pp. 137-138. Yolande Grisé, *Le Suicide Dans la Rome Antique* (París, 1982), pp. 23-28. David Daube, “The Linguistics of Suicide”. En *Philosophy and Public Affairs* I, 4 (1972), pp. 387-437. Alexander Murray, *Suicide in the Middle Ages: the violent against themselves* (Oxford, 1998), vol. I, pp. 38-40.

⁵ Gregorio Hinojo Andrés, “Las Designaciones de la Muerte Voluntaria en Roma”. En *Hápax* 3 (2010), pp. 47-62.

⁶ Para estas y otras expresiones o perífrasis ver, J. L. Voisin, “*Rome ou le culte de la mort volontaire*”. En *L’Histoire* 189, (1995), pp. 32-42. Yolande Grisé, *op.cit.* Yolande

diversas perífrasis como en Lucrecio (94-51 a.e.c.) cuando dice [*Est utique, ut Serpens hominis contacta salivis Disperit, ac sese mandendo conficit ipsa*] *Acontece, pues, como a la serpiente que tocada por la saliva humana perece consumiéndose ella misma a mordiscos*;⁷ o expresiones más directas como en el ya mencionado estoico Lucio Anneo Séneca (4-65 e.c.) cuando afirma [*Sed in longum exeo. Est praeterea materia, quae ducere diem possit. Et quomodo finem imponere vitae poterit, qui epistulae non potest? Vale ergo. Quod libentius quam mortes meras lecturus es. Vale.*] *Pero me paso ya de la raya; además, hay materia que puede consumir un día; y ¿cómo podrá poner fin a su vida el que no puede a una carta? Adiós, pues, porque has de leer [este mi adiós] con más gusto que las muertes [de que te hablo]. [Adiós]*.⁸ En este último sentido, las formulaciones más directas en referencia a provocarse la muerte también son manifiestas por el erudito naturalista Plinio el Viejo (23-79 e.c.) quien afirma [*Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne deum quidem posse omnia, -namque nec sibi potest mortem consciscere, si velit, quod homini dedit optimum in tantis vitae poenis,...*] *Los principales consuelos que hay en el hombre a pesar de su imperfecta naturaleza son, que incluso dios no puede todas las cosas, -porque es cierto, que no puede darse la muerte a sí mismo, si quisiese, lo cual es lo mejor que dio al hombre en tantas penas de la vida,...*;⁹ así como también en el historiador y biógrafo Suetonio (c. 69-140 e.c.), quien relata que Julio César en las severas dificultades del combate en España fue [*...quum, desperatis rebus, etiam de consciscenda nece cogitavit.*] *...donde su causa [situación] estuvo tan desesperada que pensó en*

de Grisé, “De la fréquence du suicide chez les Romains”. En *Latomus* 39 (1980), pp. 17-46. Joaquín Beltrán Serra, “Terminología para la Muerte y el Suicidio: (Lucrecio, Séneca, San Agustín, Sidonio)”. En *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 4 (1993), pp. 27-37. David Daube, “The Linguistics of Suicide”. En *Philosophy and Public Affairs* I, 4 (1972), pp. 387-437. Véase también, Nicolás Antonio Heredero, *El Latín Instruido: en la composición y versión elegante de la lengua latina* (Alcalá, 1790). Y por sobre todo en Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, pp. 246-250.

⁷ Tito Lucrecio Caro, *La Naturaleza* (Madrid, 1990) IV: 638-640, p. 246. Edición latina comentada de Thomas Creech. Carus, Titus Lucretius. *T. Lucretii Cari de Rerum Natura* (Londres, 1754) IV: 642-643, p. 233.

⁸ Séneca, *Cartas a Lucilio* (Barcelona, 1982), LVIII: 37, p. 155. Misma numeración de cita para la edición bilingüe latín-inglés de Richard M. Gummere. Seneca, *Seneca Ad Lucilium Epistulae Morales* (Londres, 1925), vol. I. LVIII: 37, p. 408. Las negritas y el último par de corchetes son propios.

⁹ Edición latina de Ludovico Jano. Plinius Secundus, *C. Plini Secundi Naturalis Historiae* (Leipzig, 1854), vol. I. II: 7, 27, p. 69. La traducción y negritas son propias.

darse la muerte;¹⁰ de la misma forma que en su relato sobre las crueldades de Octavio Augusto, cuando obligó a que un padre y su hijo combatieran entre sí, diciendo [...*quum, patre, qui se obtulerat, occiso, filius quoque voluntariam occubisset necem.*] ...y habiéndose arrojado el padre ante la espada del hijo, éste, al verlo muerto, **se quitó la vida [también tuvo una muerte voluntaria]**,...¹¹

No obstante, es necesario notar el hecho que ya el padre de Lucio A. Séneca, el orador y escritor Marco Anneo Séneca (54 a.e.c.-39 e.c.), en sus *Controversias*, específicamente en el tópico *Homicida In Se* “Suicida” u “Homicida de Sí Mismo”, trata sobre la petición por la cual [*Homicida insepultus abiciatur. Quidam se occidit; petitur ut insepultus abiciatur. Contradicitur.*]. *Al homicida se lo ha de dejar sin sepultura. Un hombre se suicidó [se mató]. Piden que se le deje sin sepultura. Hay quien se le opone.*¹²

Aquí, analizando la asimilación de la figura del suicida con el homicida, cuando Séneca el viejo refiere a la antigua ley por la cual no se daba sepultura a los homicidas y por ello, aun cuando al parecer en Roma dicha ley ya no era vigente, argumenta en contra de los que demandan tal como ya se ha mencionado, que tampoco se le diese sepultura a los suicidas, a quienes como se analizará más adelante, en Atenas se los sepultaba fuera de los límites de la ciudad, con sus manos cortadas y separadas del resto del cadáver. Lo importante aquí es que Séneca, si bien alega por la sepultura del suicida, no deja de considerar el quitarse la vida por sí mismo como un delito, como un homicidio, dado que [*Homicida, inquit, est, quia se occidit.*] *Es un homicida porque se ha dado muerte*,¹³ afirmando el mismo orador que [*Non postulo ut gloriosum mori, sed tutum sit.*] *No pido para éste una muerte con honor, sino en paz [en lugar seguro]*.¹⁴

¹⁰ Cayo Suetonio Tranquilo, *Los Doce Césares* (Madrid, 1907) “Cayo Julio César” XXXVI, p. 46. Misma numeración de cita para la edición latina de C. G. Baumgarten-Crusius. *C. Suetonii Tranquilli Opera* (Leipzig, 1816), vol. I. “C. Iulius Caesar” 36, pp. 77-78. Los corchetes y las negritas son propios.

¹¹ Ibid, “Octavio Augusto” XIII, p. 86. Edición latina citada, pp. 202-203. Los corchetes y las negritas son propios.

¹² Séneca el Viejo, *Controversias. Suasorias: Libros VI-X* (Madrid, 2005) VIII: 4, p. 123. Misma numeración de cita para la edición latina de Conrad Bursian. Marcus Annaeus Seneca. *Annaei Senecae Oratorum et Rhetorum Sententiae, Divisiones, Colores* (Leipzig. 1857), VIII: 4, p. 426. Los corchetes y negritas son propios.

¹³ Ibid, p. 124. Edición latina citada, p. 426.

¹⁴ Ibid, p. 125. Edición latina citada, p. 427. Los corchetes son propios.

Aquí, Séneca el viejo, ejemplifica su alegato a favor del sepulcro del suicida con hechos tales como el caso del rey ateniense Codro (s. XI a.e.c.), quien sabiendo de lo dicho por el oráculo de Delfos según el cual ante la guerra contra los dorios, mientras que él viviese, los atenienses perderían la guerra, y dado que los dorios enterados de dicho oráculo no lo herían, decide este rey salir al encuentro del enemigo vestido como esclavo para que lo matasen, salvando así a Atenas.¹⁵ También el caso del héroe romano Cayo Mucio Escévola (s. VI a.e.c.) quien fracasando en el atentado contra el rey etrusco Porsena, en pos de la Roma republicana, se quemó el brazo derecho demostrando su desprecio por el cuerpo ante las amenazas recibidas para que delate a sus secuaces, acto que impresiona por su coraje al rey, liberándolo.¹⁶ Y desde ya los más reconocidos casos de suicidas romanos tales como el de Marco Curcio (s. IV a.e.c.), joven héroe militar quien ante un gran sismo ocurrido en medio del foro romano, y que según los adivinos sólo se podía rellenar el socavón con aquello principal en que la fuerza romana residía, este general considerando que aquello era su valor, se precipitó con su caballo hacia la abismal cavidad, recuperando así el estado anterior del foro;¹⁷ así como el famoso caso del político estoico Porcio Catón (s. I a.e.c.), quien si bien será analizado más adelante, se suicida antes que aceptar la tiranía política de Julio César, prefiriendo la honra de la muerte como ciudadano libre a la deshonra de cualquier otra forma de vida que no sea bajo la libertad republicana.¹⁸ Con estos ejemplos, si bien Séneca el viejo reconoce que fuera de estos excepcionales casos, el criminal que ya está resuelto a matarse buscando refugio en

¹⁵ Valerio Máximo, *Hechos y Dichos Memorables* (Barcelona, 1988) V: 6.1, pp. 321-322. Sabido es que este hecho fue de tal significatividad, que los atenienses decidieron que Codro sea el último rey, denominando de allí en más a las futuras máximas jerarquías de la *polis*, ἀρχων (arjón, “arconte”) “jefe” o “magistrado”, en lugar del anterior βασιλεύς (basileus) “rey” o “soberano”.

¹⁶ Titus Livius, *Ab Urbe Condita* (Leipzig, 1875), edición latina de Wilhelm Weissenborn, vol. I. II: 12-13, pp. 5*-6. Ver también Valerio Máximo, *Hechos y Dichos Memorables* (Barcelona, 1988) III: 3. 1, pp. 197-198.

¹⁷ Titus Livius, *Ab Urbe Condita* (Leipzig, 1881), edición latina de Wilhelm Weissenborn, vol. II. VII: 6, p. 6. Ver también Valerio Máximo, *Hechos y Dichos Memorables* (Barcelona, 1988) V: 6. 2, p. 318.

¹⁸ Plutarco, *Vidas Paralelas* (Barcelona, 1979), vol. IV. “Foción y Catón el Menor” LXX, p. 82. Valerio Máximo, *Hechos y Dichos Memorables* (Barcelona, 1988) III: 2. 14, p. 185.

su propia muerte, no sólo ya se atreve a todo sino que adiciona a sus delitos el ahora ya no poder ser condenado; establece por ello que aquí, el no dar sepultura al suicida obedece a que [*Contra hos inuentum est, ut aliquit post mortem timerent, [qui] non timent mortem.*] *Para estas personas que no temen la muerte se ha encontrado la manera de que al menos teman algo después de la muerte.*¹⁹ Aquí básicamente Séneca presenta la tensión no sólo entre los homicidas y los homicidas de sí mismos, sino que dentro de estos últimos y por sobre todo en los ejemplificados, cuando la desgracia los condujo a darse muerte por sus propias manos pero cuya decisión fue en base a la valentía y por motivos heroicos, este orador exige incluso por la memoria de estos difuntos, que sus cadáveres sean enterrados, dejándolos a dichos autohomicidas sin el castigo postmortem.

Más allá de los argumentos de Séneca el viejo, básicamente la cuestión a destacar aquí a partir de estas expresiones, también usadas por este orador, como *homicida in se* o *se occidit*, ambas refiriendo a “matarse”, entre muchas otras del mismo tenor, radica en el hecho que el denominador común de todas ellas, utilizadas en el mismo respecto, hacen referencia a una decisión voluntaria, a una determinación consciente y en definitiva al carácter intencional del acto en cuestión. Es decir, si bien el vocablo en sí mismo *suicidium* no se había generado en aquellos tiempos antiguos, y más allá del juicio de valor otorgado o connotación moral o legal acorde a sus circunstancias, sí existía la práctica y el concepto, aun cuando este último sea expresado en perífrasis o eufemismos, pero siempre refiriendo a llevar a cabo la propia muerte o su tentativa, con consciencia, voluntad y decisión, en tanto alternativa frente a una determinada disyuntiva. Ahora bien, ya a fin del primer siglo de la era común y con el antecedente del mencionado M. A. Séneca, comienza a despertar más enfáticamente la comparación entre matarse y el cometer homicidio hacia sí mismo, cuando el retórico, abogado y pedagogo hispano-romano Marco Quintiliano (c. 39-c. 95 e.c.) dice respecto de un litigio en el cual se dirime el significado y la designación de determinadas palabras, ejemplificando con la cuestión de si [*an, qui se interficit, homicida sit?*] *acaso el que se mata a sí mismo es homicida;*

¹⁹ Séneca el Viejo, *Controversias. Suasorias* (Madrid, 2005) VIII: 4, p. 125. Misma numeración de cita para la edición latina de Conradus Bursian. Seneca, *Annaei Senecae Oratorum et Rhetorum Sententiae Divisiones Colores* (Leipzig, 1857), VIII: 4, p. 427.

tópico paralelo al también planteado por este mismo abogado respecto de si quien fuerza a un tirano a que él mismo se diese muerte sería considerado un tiranicida, a lo cual si bien responde que [*res enim manifesta est, sciturque non idem esse occidere se quod alium,...*] *Porque el hecho es manifiesto, se sabe que no es lo mismo darse a sí mismo la muerte que causarla a otro,*²⁰ somete estos casos a una investigación respecto de si es posible, justificadamente, denominar estos hechos con el mismo nombre, el de homicidio, y eventualmente la misma tipificación legal. En este sentido, en el *Digesto*, obra publicada en el 533 e.c. y encargada por el emperador Justiniano I, la cual recopila y codifica la antología de la jurisprudencia romana clásica, es posible observar la ya mencionada ausencia del vocablo *suicidium*, y la distinción constante tanto en lo civil como en lo militar, respecto de qué acto de matarse a sí mismo es punible y cuál no. Para todo particular, un ciudadano, no era punible el quitarse la vida siempre que dicho acto fuese por motivos relacionados con la calidad de vida, sea por el padecimiento de dolor, sufrimiento, enfermedad, hastío, demencia o temor al oprobio o deshonor, considerando estos autohomicidios como racionales. Contrariamente a ello, el matarse a sí mismo fuera de estas causas era considerado irracional y punible. Ejemplos de dichos conceptos se encuentran dentro de aquel código romano bajo las diferentes resoluciones legales respecto de los bienes de quien acusado de delito se quita la vida antes de su sentencia, cuando Marciano, emperador de Constantinopla (c. 390-457 e.c.), en sus *De los Delatores* citando el rescripto imperial de Adriano (76-138 e.c.), éste establece que [*Viteri autem et patrem qui sibi manus intulisset, quod diceretur filium suum occidisse, magis dolore filii amissi mortem sibi irrogasse; et ideo bona eius non esse publicanda, Divus Hadrianus rescripsit.*] *Pero se considera que el padre, que se hubiese dado muerte, porque fuera acusado de haber matado a su hijo, se dio a sí propio la muerte más bien por el dolor de haber perdido su hijo; y por esto resolvió por rescripto el Divino Adriano que no habían de ser*

²⁰ Edición latina de Kart Halm. Marcus Fabius Quintilianus, *Institutio Oratoria* (Leipzig, 1869) II. VII: 3 (7) ls. 15-20, p. 26. La traducción es propia. Durkheim, desde la sociología negará la correspondencia del suicidio en tanto homicidio de sí mismo, por depender ambos de variables, condiciones y estados sociales y psicológicos diferentes, aun cuando en ciertas circunstancias puedan darse conjuntamente. Ver Émile Durkheim, *El Suicidio: estudio de sociología* (Buenos Aires, 2008) vol. II, pp. 163-179.

*confiscados sus bienes.*²¹ Luego, y en el mismo respecto, Marciano cita el rescripto imperial de Antonino Pío (86-161 e.c.), quien dice en referencia al derecho de sucesión a sus herederos, de los bienes de quien no acusado de delito de suicida, sin que sean estos confiscados, que [*Si quis autem taedio vitae, vel impatientia dolores alicuius, vel alio modo vitam finierit, successorem habere Divus Antoninus rescripsit.*] *Mas si alguno por tedio a la vida, o por no sufrir algún dolor, o de otro modo, hubiere puesto término a su vida, resolvió por rescripto el Divino Antonino que tenía sucesor.*²² También cita este emperador al jurisconsulto romano Papiniano (c. 150-212 e.c.), quien en el mismo respecto dice [*Papinianus tamen libro sexto decimo Responsorum ita scripsit, ut, qui rei criminis non postulati manus sibi intulerint, bona eorum fisco non vindicentur; non enim facti sceleritatem esse obnoxiam, sed conscientiae metum in reo velut confesso teneri placuit; ergo aut postulati esse debent, aut in scelere deprehensi, ut, si se interfecerint, bona eorum confiscentur.*] *Pero escribió Papiniano en el libro décimo sexto de las Respuestas, que no son reivindicados para el fisco los bienes de los que no estando acusados como reos de un delito se hubieren dado muerte; porque se determinó, que para que al reo se le tuviese por confeso no se le acriminaba la maldad de aquel hecho, sino el miedo a su consciencia; luego o deben haber sido acusados o sorprendidos en el delito, para que, si ellos mismos se mataren, sean confiscados sus bienes.*²³ Y el mismo Marciano por último explica que [*Sic autem hoc distinguitur, interesse, qua ex causa quis sibi mortem conscivit, sicuti quum quaeritur, an is, qui sibi manus intulit, et non perpetravit, debeat puniri, quasi de se sententiam tulit; nam omnimodo puniendus est, nisi taedio vitae, vel impatientia alicuius dolores coactus est hoc facere. Et merito, si sine causa sibi manus intulit, puniendus est; qui enim sibi non pepercit, multo minus alii parceret*] *Mas de tal modo se hace en esto distinción, que importa saber por qué causa se dio uno a sí mismo la muerte, así como cuando se pregunta si deberá ser castigado el que puso manos sobre sí mismo, y no perpetró el suicidio, como si él haya proferido sentencia sobre sí mismo; porque de todos modos ha de ser castigado, a no ser que haya sido forzado a hacer esto por tedio de la vida, o por no sufrir*

²¹ Edición bilingüe latín-español de Kriegel, Hermann y Osenbruggüen, *Cuerpo del Derecho Civil Romano, Digesto* (Barcelona, 1897), vol. III, p. VII, libro 48, título 21, ley 3, inc. 5, p. 805. En las citas de dicho título se remite también al Código IX, 50.

²² *Ibidem*, inc. 4.

²³ *Ibidem*, ley 3.

*algún dolor. Y con razón ha de ser castigado, si sin causa atentó contra sí mismo; porque el que no se perdonó a sí mismo, mucho menos perdonará a otro.*²⁴

Se podría mencionar incluso siguiendo el mismo criterio romano de qué acto de quitarse la vida es penalizado o no, por ser irracional o racional acorde a sus consideraciones, cuando en el Digesto y respecto del derecho militar, citando a Arrio Menandro, uno de los grandes juristas en esta materia a fines del siglo II e.c. y principios del siguiente, en sus *De las Cosas Militares*, menciona a Adriano quien establece que [*Qui se vulneravit, vel alias mortem sibi conscivit, Imperator Hadrianus rescripsit, ut modus eius rei statutus sit, ut, si impatientia doloris, aut taedio vitae, aut morbo, aut furore, aut pudore mori maluit, non animadvertatur in eum, sed ignominia mittatur; si nihil tale praetendat, capite puniatur. Per vinum, aut lasciviam lapsis capitalis poena remittenda est, et militiae mutatio irroganda.*] Respecto al que se hirió, o de otro modo se procuró la muerte, resolvió por rescripto el Emperador Adriano, que se determine la circunstancia del caso, para que, si por no sufrir un dolor, o por tedio a la vida, o por enfermedad, o por locura, o por pudor prefirió morir, no se le castigue, sino que sea despedido con ignominia; si no alegara ninguna de estas cosas, sea castigado con pena capital. A los que por borrachera, o por lascivia, cometieron este delito, se les ha de remitir la pena capital, y se les ha de imponer el cambio de milicia.²⁵ En este mismo sentido y por último, el Digesto también cita las *Sentencias* del jurista Julio Paulo en el siglo III e.c. –quien fuera asesor del mencionado Papiniano y miembro del consejo imperial de Septimio Severo y Caracalla–, una de las cuales establece que, [*Miles, qui sibi manus intulit, nec factum peregit, nisi impatientia dolores aut morbi luctusve alicuius, vel alia causa fecerit, capite puniendus est, alias cum ignominia mittendus est.*] El militar que atentó a su vida y no consumió el hecho, a no ser que lo haya hecho por no poder sufrir un dolor; o una enfermedad o algún pesar, o por otra causa, ha de ser condenado a pena capital, y en otro caso ha de ser licenciado con ignominia.²⁶

Recién en la Roma cristiana, tal como se analizará oportunamente, y a partir de las personalidades de Lactancio y Agustín de Hipona, la

²⁴ Ibidem, inc. 6.

²⁵ Ibid, vol. III, p. VII, lib. 49, tit. 16, ley 6, inc. 7. p. 857. Esta cita al igual que todas bajo el mismo título remiten también al Código XII, 35, (36).

²⁶ Ibid, vol. III, p. VII, lib. 48, tit. 19, ley 38, inc. 12, p. 800. Esta cita al igual que

más frecuente terminología para indicar el quitarse la vida será *homicida sui* “homicida de sí mismo”, *ipsius homicida* “su propio homicida”, o por influjo del árabe, *assasinium sui* “asesinarse”, considerando el suicidio un delito más grave que el homicidio –tal como se explicará oportunamente– marcando respecto del estoicismo, principalmente, una concluyente diferencia en términos morales en referencia al concepto de la muerte, por sobre todo en el acto de quitarse la vida voluntariamente, surgiendo a su vez dentro del cristianismo primitivo y hasta en la era moderna, la problemática del martirio y su inclusión o no en la tipificación técnica del suicidio.²⁷ Por otro lado y dado que en este ítem se comenzará a utilizar el término griego *ευθανασία* (euthanasia), tan sólo a modo introductorio y sin abordar todavía el análisis de dicha noción más sus diversas aplicaciones y significados desde la antigüedad micénica, pasando por la Grecia clásica, en la era greco-romana, medieval y llegando a la era moderna, sino sólo con el fin de situar el significado de este término en contexto, en líneas generales es posible decir que en las tres primeras eras mencionadas si bien no necesariamente dicha noción se ha denominado con aquel término, sino algunas veces en relación a su antónimo o diversas perífrasis, esta noción fue concebida como el *felici vel honesta morte mori* “morir con una muerte feliz y honesta”, significando básicamente una buena muerte como aquella gloriosa o meritoria, también oportuna con un sentido utilitario, o luego de una vida plena, en virtud y sin resistencia, a lo que también se puede agregar la idea de una muerte sin padecimientos, no necesariamente físicos sino por sobre todo espirituales. Todas estas variables, desde ya, acorde a los diversos cánones axiológicos reinantes lo cuales serán analizados a lo largo de la Primera Parte. No obstante, en la modernidad, el cambio y la fundamental diferencia en el significado de este término, eutanasia, es que ahora expresará el darse muerte de forma indolora por razones benevolentes o piadosas, vinculando dicha práctica a la ayuda o asistencia de un tercero en su implementación, es decir, la eutanasia voluntaria en tanto el denominado suicidio asistido por petición, lo que en términos más descriptivos es una coautoría o participación en un homicidio, y más aún cuando se trata de la llamada eutanasia no voluntaria, donde un

todas bajo el mismo título remiten también al Código IX, 47.

²⁷ Alexander Murray, *Suicide in the Middle Age: the course on self-murder* (Oxford, 2000), vol. II, pp. 204-213.

tercero impone la muerte a otro con independencia de la voluntad de este último, alegando las razones mencionadas. Y así, deviniendo paulatinamente el significado de dicha noción en un eufemismo para denotar, en términos generales, la supresión indolora de la vida por un elevado sufrimiento o bien para evitarlo, así como también matar a quien sufre o supuestamente podría sufrir e incluso hacer sufrir a otros en “demasía”, “desproporcionalmente” o “inútilmente”, argumentado y justificando un determinado suicidio u homicidio, en coautoría o como partícipe según el caso, inspirado por motivos piadosos, misericordiosos, benevolentes o de decoro personal, e incluso promulgando un derecho personal para ello.

Si bien estos contenidos serán analizados en lo siguiente, resulta relevante observar que en la cultura griega antigua, al igual que en el latín, no hay un vocablo unívoco para denotar el quitarse la vida por sí mismo, pero con la diferencia radical que en el griego en contraposición al latín, la gran mayoría de expresiones al respecto refieren a ejecutarse, enjuiciarse, colgarse, ahorcarse, ponerse las manos sobre sí mismo, destruirse, rechazar la vida, escaparse, dejarse caer o abandonarse, matarse, morir por inanición, degollarse, anudarse el cuello, asesinarse, cortarse las venas, desangrarse o lanzarse desde una roca,²⁸ remitiendo casi siempre a una βίαιοθόνατος (biaiothonatos) “muerte violenta”, forzada u obligada por las circunstancias,²⁹ mayormente de desesperación, desgracia u oprobio, y donde no hay una diferencia sustancial con las expresiones para denotar el homicidio en general e incluso el más aberrante, el cometido contra los mismos familiares.³⁰

En este respecto y a modo de ejemplo, ya desde el poeta Homero (s. VIII a.e.c.) y en los grandes poetas trágicos como Esquilo (525/24- 456 a.e.c.), Sófocles (496-406 a.e.c.) y Eurípides (480-406 a.e.c.), dicho acto se entendía como un αυτοφονος (autofonos), αυτοθανατος (autothanatos), ambos referidos a darse muerte a sí mismo y por sí mismo, un “autohomicidio”,³¹ comportando la cul-

²⁸ Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, pp. 243-246, proporciona una lista con decenas de vocablos y expresiones griegas usadas según los diversos autores de las obras donde figuran, para denotar el suicidio.

²⁹ Alexander Murray, *Suicide in the Middle Age: the course on self-murder* (Oxford, 2000), vol II, pp. 471-476.

³⁰ Anton J. L. Van Hooff, *op. cit.*, pp. 138-139.

³¹ Algunos también incluyen el vocablo αυτοκτονια (autoktonia), aunque este no

minación dramática de una situación insoportable y ominosa por haber cometido o sufrido actos prohibidos no sólo respecto de la legislación vigente, sino también en lo social e incluso desde lo emocional y psicológico, más allá que estos actos censurables hayan sido cometidos voluntaria o forzadamente. Este poner fin a la vida de forma prematura por diversos motivos pero siempre asociado a una última alternativa frente a la ignominia y lo insufrible, por sobre todo en lo espiritual o psicológico, en los griegos, no sólo es característico del hombre sino de numerosas mujeres, gran número de las cuales deciden suicidarse usualmente por ahorcamiento o saltando al vacío, y menos frecuentemente arrojándose a la pira donde ardía el cadáver respecto de quien ella era uno de sus deudos,³² escapando así a las desgracias que le deparaba, por ejemplo, ante la muerte de un pariente directo y por sobre todo ante la viudez, por resultar ésta una situación crítica de aislamiento social en dicha cultura, problema ya observado según los investigadores en los antiguos pueblos indoeuropeos.³³

A modo de ejemplo de estos conceptos, en la *Iliada* de Homero es posible observar el temor de Antíloco a que Aquiles se suicide ante la noticia de la muerte de Patroclo, su auriga y compañero, y por ello *Antíloco se lamentaba y vertía lágrimas con las manos de Aquiles cogidas, y su glorioso corazón gemía ante el temor de que se* [λαίμων ἀπαμήξειε σιδήρω.] *segara la garganta con el hierro;*³⁴ y como también Homero manifiesta en su *Odisea*, donde el suicidio es considerado por Odiseo (Ulises) cuando *Despierto yo entonces meditaba en mi mente sin tacha si habría de* [πεσῶν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ, ἢ ἀκέων τλαίην] *arrojarme de la nave a morir*

sólo indica suicidio sino que también refiere al matarse mutuamente, es decir, uno a otro. Ver Esquilo, *Tragedias* (Buenos Aires, 1994) “Agamemnon”, p. 181. Edición bilingüe griego-inglés de R. C. Trevelyan. Aeschylus, *The Oresteia of Aeschylus: Agamemnon, Choepori, Eumenides* (Cambridge, 1920) “The Agamemnon”, l. 984, p. 69.
³² Específicamente en los casos narrados por Eurípides, tales como el de Euande, la esposa de Capaneo en las *Suplicantes*, o el caso de Hécuba, la mujer de Príamo en *Las Troyanas*.

³³ M. A. Marcos Casquero, “El Sacrificio de la Mujer Viuda en el Mundo Indoeuropeo”. En *Gerión* 19 (2001), pp. 259-292. Ver también Margarita Garrido, “Consideraciones sobre el Suicidio Femenino en la Antigüedad”. En *CECYM Cátedra* 1 (2003), pp. 126-132.

³⁴ Homero, *Iliada* (Madrid, 1996) XVIII: 32-34, p. 467. Misma numeración de cita para la edición bilingüe griego-francés de C. Leprévost. Homère, *Iliade* (París, 1905) XVIII, p. 6.

*en el agua o mejor me estaría aguantar en silencio...*³⁵

Por otro lado, en Sófocles, como el más representativo de los trágicos, se encuentran los suicidios de Áyax, Deyanira, Heracles, Hemón, Antígona, Eurídice y Yocasta, siendo que en el primero, el de Áyax, Sófocles dice por boca de Tecmesa [Αἴας ὄδ' ἡμῖν ἀρτίως νεοσφαγῆς κεῖται, κρυφαίῳ φασγάνῳ περιπτυχῆς.] *He aquí a nuestro Áyax. Acaba de matarse hace un momento y yace abrazado a una espada hundida hasta la empuñadura*,³⁶ donde el vocablo νεοσφαγῆς (neosfagues) refiere a estar “recien matado / degollado”, usado también para denotar un homicidio como en Eurípides, quien expresa respecto del suicidio de Yocasta que se abalanza a su espada para [αὐτόχειρά τε σφαγάν] (autokheira te sfagan) *degollarse con sus propias manos*, ο [ὑπὲρ τέραμνά τ' ἀγχόνας] *estrangularse colgando su cuello del techo*.³⁷ No obstante, Sófocles usa también otras expresiones más placenteras como cuando en el ya mencionado suicidio de Áyax, éste dice que ha fijado su espada cuidadosamente al suelo de forma tal que le asegure lograr una [τάχους θανεῖν] [*rápida muerte*] o *muerte por la vía más rápida*.³⁸ Un punto notable a destacar en este mismo poeta trágico, es el manifiesto en el relato del suicidio de Hemón en su *Antígona* cuando dice [Αἴμων ὄλωλεν· αὐτόχειρ δ' αἰμάσσεται] *Hemón ha perecido y se desangró a instancias propias*,³⁹ donde αὐτόχειρ (autojeir) refiere a “con su propia mano”, y esto resulta relevante debido a que en las tragedias y ya desde Esquilo, ante una muerte, la cuestión no radica tanto en la αἰτίας (aitias) como “motivo” o “causa” de dicha muerte, sino como “responsabilidad” de aquella, es decir, el asunto tiene como epicentro el saber, conocer o identificar a manos de quién aquel individuo murió, esto es, quién fue el que derramó en sus manos la sangre del

³⁵ Homero, *Odisea* (Madrid, 1993) X: 49-52, p. 246. Misma numeración de cita para la edición griega de William W. Merry y James Ridell. Homer, *Homer's Odyssey* (Oxford, 1886), vol. I. X: 49-52, p. 403.

³⁶ Sófocles, *Tragedias Completas* (Madrid, 1996) “Áyax”, p. 65. Edición griega de Wilhelm Dindorf. Sophocles, *Sophocles* (New York, 1871) “Ajax”, ls. 898-899, p. 31.

³⁷ Edición bilingüe griego-inglés de Arthur S. Way. Eurípides, *Eurípides* (Londres, 1930), vol. III. “The Phoenician Maidens” ls. 332-333, p. 370. La traducción es propia.

³⁸ Sófocles, *Tragedias Completas* (Madrid, 1996) “Áyax”, p. 63. Edición griega de Wilhelm Dindorf. Sophocles, *Sophocles* (New York, 1871) “Ajax”, ls. 822, p. 29. Los corchetes son propios

³⁹ Sófocles, *Tragedias Completas* (Madrid, 1996), “Antígona”, p. 170. Edición griega de Wilhelm Dindorf. Sophocles, *Sophocles* (New York, 1871) “Antigone” l. 1175, p. 243.

difunto. Este foco en la relación entre homicidio y responsabilidad, más que entre aquél y su motivo, también se observa cuando Apolo prestando testimonio respecto de la muerte de la madre de Orestes a manos de éste –su hijo–, dice esta deidad ser el purificador de aquella sangre derramada utilizando el vocablo φόνος “muerte, homicidio, sangre derramada” y καθάρσιος “expiatorio / que purifica” inculpándose por la muerte de la madre de Orestes, diciendo [αἰτίαν δ’ ἔχω τῆς τοῦ μητρὸς τοῦ φόνου.] ...yo soy el **responsable por el homicidio de su madre**.⁴⁰ Esta equivalencia en el orden lingüístico y cultural entre el homicidio como el desangrado a manos de alguien o de uno mismo, también se aplica al grave crimen de matar un pariente como el matricidio o parricidio, tal como se observa en el *Edipo Rey* del mencionado Sófocles, cuando éste dice *Me engendrasteis a mí y luego, habiendo vuelto a engendrar de mí, dejasteis brotar mi propia sembradura y me mostrasteis a mí como padre, hermano, hijo, [αἴμ’ ἐμφύλιον,] asesino de un familiar íntimo* (literalmente “desangre o derrame de sangre de parientes” (αἴμα (aima) “sangre”, “asesinato”, “crimen de sangre”)), y a la mujer como esposa y madre...⁴¹. Y en el mismo sentido, el Coro en *Electra* utiliza la expresión αἴμα χειροῖν (aima jeiroin) para denotar “sangre en sus manos” como “muerte en sus manos”,⁴² haciendo referencia a quien mata en venganza por la impiedad.

Similares consideraciones se pueden aplicar a lo referido por Eurípides cuando en su *Helena* dice [Λήδα δ’ ἐν ἀγκύοναίς θάνατον ἔλαβεν αἰσχύναν ἑμᾶς ὑπ’ ἀλέων.] *¡Muere Leda en un lazo que la estrangula y todo por dolor de la ignominia que sobre ella arrojó!*,⁴³ o en su *Hipólito* cuando la Nodriz afirma ante lo insoportable y desesperado de su situación, que [ρίψω, μεθήσω σῶμ’, ἀπαλλαχθήσομαι βίου

⁴⁰ En Esquilo, *Tragedias* (Buenos Aires, 1994) “*Euménides*”, p. 230, dice ...yo tengo la culpa de la muerte de su madre. Edición bilingüe griego-inglés de R. C. Trevelyan. Aeschylus, *The Oresteia of Aeschylus: Agamemnon, Choephoroi, Eumenides* (Cambridge, 1920), “*The Eumenides*” ls. 354-355, p. 145. Las negritas son propias.

⁴¹ Sófocles, *Tragedias Completas* (Madrid, 1996) “*Edipo Rey*”, p. 234. Edición griega de Wilhelm Dindorf. Sophocles, *Sophocles* (New York, 1871) “*Oedipus Tyrannus*”, l. 1406, p. 142. Las negritas y los paréntesis son propios.

⁴² Edición griega de Wilhelm Dindorf. Sophocles, *Sophocles* (New York, 1871) “*Electra*”, l. 1395, p. 91. La traducción es propia.

⁴³ Eurípides, *Tragedias* (México, 1991) “*Helena*”, p. 381. Edición bilingüe griego-inglés de Arthur S. Way. Eurípides, *Eurípides* (Londres, 1930), vol. I. “*Helen*”, ls. 200-202, p. 484.

θανοῦσα] *Arrojaré mi cuerpo, lo tiraré, me apartaré de la vida mediante la muerte*,⁴⁴ así como el suicidio por inanición en el mismo *Hipólito*, cuando respecto de Fedra, luego de tres días sin comer por sus desgracias y sufrimientos, la Nodrizza dice que esa es la foma en que Fedra intenta morir, [ἀσιτεῖ δ' εἰς ἀπόστασιν βίου.] *No come para terminar con su vida*.⁴⁵ También en su *Andrómaca*, Eurípides narra el intento de suicidio por ahorcamiento y/o espada debido al sentimiento de transgresión y temor cuando respecto de Hermíone dice [μόλις δέ νιν θέλουσαν ἀρτῆσαι δέρην εἴργουσι φύλακες δμῶες ἕκ τε δεξιᾶς ξίφη καθαρπάζουσιν ἐξαιρούμενοι.] *A duras penas, cuando se disponía a colgar su cuello, unos criados vigilantes se lo prohíben y, cogiéndole de la mano la espada quítansela...*⁴⁶ Por último, es posible también observar cómo Eurípides en su *Electra*, cuando ésta asegura, queriendo vengar a su padre Agamemnon matando a Egisto, que en caso de que en dicha empresa su hermano Orestes muera [παίσω γὰρ ἦπαρ τοῦμόν ἀμφήκει ξίφει.] *con daga de dos filos traspasaré mi costado* (en lugar de “costado” dice literalmente “hígado”, dado que según la generalidad de las culturas antiguas y particularmente en los griegos, este órgano era donde residían las pasiones y los deseos, aunque el asiento del alma era disputado entre el hígado, el corazón y el cerebro.)⁴⁷

Con todos estos datos introductorios aunque representativos, resulta históricamente relevante en el occidente el hecho que el término “suicidio” o el concepto de matarse, hayan sido siempre habientes de importantes connotaciones morales o emotivas asociadas e incluso dependientes de un marco condenatorio y/o de justificabilidad,⁴⁸

⁴⁴ Eurípides, *Tragedias* (Madrid, 1995) “*Hipólito*”, ls. 350-360, pp. 274-275. Edición bilingüe griego-inglés de Arthur S. Way. Euripides, *Euripides* (Londres, 1928), vol. IV. “*Hippolytus*”, ls. 356-357, p. 192.

⁴⁵ Ibid, ls. 270-280, p. 271. Edición bilingüe griego-inglés citada, l. 277, p. 182.

⁴⁶ Ibid, “*Andrómaca*”, ls. 810-820, p. 341. Edición bilingüe griego-inglés de Arthur S. Way. Euripides, *Euripides* (Londres, 1929), vol. II. “*Andromache*” ls. 811-813, pp. 474-476.

⁴⁷ Eurípides, *Tragedias* (México, 1991) “*Electra*”, p. 359. Edición bilingüe griego-inglés de Arthur S. Way. Euripides, *Euripides* (Londres, 1929), vol. II. “*Electra*”, l. 688, p. 64. Los paréntesis son propios.

⁴⁸ Para más información y casos sobre la siempre dual ponderación heroica o medrosa de este tipo de conducta, ver Karen Lebacqz y Hugo Engelhardt, “*Suicide*”. En Dennis Horan y David Mall, (Eds.), *Death, Dying, and Euthanasia* (Washington, 1977), pp. 669-705. Roger Frey, “*Did Socrates Commit Suicide?*”. En *Philosophy* 3, 203 (1978), pp. 106–108. Tom Beauchamp y James Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (New York, 1983), pp. 93-94. Richard Brandt, “*The Morality and Rationa-*

a punto tal que respecto de este último normalmente quien se quita intencionalmente la vida, sea a favor, provecho u honor del prójimo, motivado por un elevado sentido altruista, o incluso ofreciéndose él mismo a la divinidad o poniendo su vida en riesgo por cierta causa considerada noble, se denomina generalmente dicho acto como inmolación, heroísmo, sacrificio o martirio, según el caso.⁴⁹ Es por ello que se deberá considerar con carácter decisivo en la definición y determinación o no de un suicidio, no sólo el factor de consciencia o conocimiento del individuo de que determinada acción u omisión devendrá en la certera muerte o su muy alto riesgo, sino también la intencionalidad de darse muerte, es decir, que es claro y manifiesto que el objeto de dicho acto por parte del sujeto es provocarse la muerte, así como también deberá considerarse el móvil por el cual actúa u omite de determinada forma en pos de lograr aquel fin. Esto ayuda a explicar la razón por la cual quien fuma o bebe alcohol en demasía, cuyo motivo puede ser una costumbre social, una forma de canalizar ansiedades o angustias, o bien una adicción psicológica u orgánica, a sabiendas de los letales resultados de sus hábitos y siendo su muerte causada por éstos, no es por ello considerado un suicida, si al realizar el acto de fumar o beber en exceso no ha tenido la intención de morir. Contrariamente, quien mantiene conductas cuya consecuencia intencional es provocarse la muerte prematura, aun sin llegar fácticamente a los resultados esperados, dichas conductas son consideradas suicidas.⁵⁰ Por ello, lo suicida en términos generales conductuales se relaciona más con la intención de infligirse la muerte –autoinfligida o mediante terceros– más su objeto y motivación, que con los fácticos resultados de la instrumentación de aquella intención,⁵¹ predicando así el suicidio o tentativa de sui-

lity of Suicide". En David Benatar, (Ed.), *Life, Death & Meaning: key philosophical readings on the big questions* (Maryland, 2004), pp. 305-318.

⁴⁹ David Daube, "The Linguistics of Suicide". En *Philosophy and PublicAffairs*, 1 (1971-1972), pp. 387-437. Robert Barry, *Breaking the Thread of Life: on rational suicide* (New Jersey, 1997), pp. 1-16.

⁵⁰ Germain Grisez, "Suicide and Euthanasia". En Dennis Horan y David Mall, (Eds.), *Death, Dying, and Euthanasia* (Washington, 1977), pp. 742-817.

⁵¹ Gabin Fairbairn, *Contemplating Suicide: The Language and Ethics of Self-Harm* (New York, 2005), pp. 55-83. Glen Graber, "The Rationality of Suicide". En John Donnelly, (Ed.), *Suicide: Right or Wrong?* (New York, 1990), pp. 135-149. Terence O'Keefe, "Suicide and Self-Starvation". En *Philosophy* 59, 229 (1984), pp. 349-363.

cidio, suicidio fallido, etc. Y esto resulta congruente con el hecho que si bien el suicida busca procurarse la muerte, no necesariamente la persigue por sí misma, sino que hay un motivo que se logra o al menos se contribuye a su logro —según la estimación del suicida— mediante su propia muerte.

No obstante, aquí surge el problema encontrado en el caso donde una persona es compelida por otra, de forma tal que debiendo optar so pena de muerte entre una acción o su omisión, decide por la alternativa cuya consecuencia es la pérdida de su propia vida, ya sea por mantener determinados valores morales, humanistas, patrióticos, políticos, sociales o religiosos, entre otros. En dicho caso, acorde al motivo y circunstancia, aquella persona podría ser considerada un héroe, un patriota, un justo o un mártir. Pero resulta que en todos estos casos —a pesar de la intervención de un tercero que fuerza al sujeto y quita su vida— siempre existe el común denominador de la intencionalidad de aquella persona, quien compelida, pero con pleno conocimiento y consciencia ha decidido por la alternativa que le ocasionará la muerte, y por ello también debería ser considerado un suicida, aun cuando pueda ser pensado que dicha persona, en verdad, ha elegido no cometer u omitir el acto demandado por el tercero, so pena de su propia muerte, dado que en definitiva su intención es morir antes que cometer u omitir dicho acto. Luego, desde esta perspectiva, todos estos casos serían considerados como suicidas. Aquí es donde se manifiesta la insuficiencia de las corrientes definiciones de suicidio, más allá de lo enunciado por las diversas teorías en su abordaje etiológico (psicológico, genético, neuroquímico o social), como la intencionadamente manifiesta muerte autoinfligida, o bien la conducta consciente de aniquilación autoinducida, percibiendo el sujeto su propia muerte como mejor solución a su malestar multidimensional e intolerable.⁵²

Ciertamente, el factor de coerción aun cuando parezca desequilibrante para no denominar este caso como suicidio podría ser análogo al caso donde un enfermo terminal, o con gravísimos defectos

⁵² Edwin S. Shneidman, *Definition of Suicide* (New York, 1985), p. 203. Antoon A. Leenaars, “Edwin S. Shneidman on Suicide”. En *Suicidology OnLine* 1 (2010), pp. 5-18. Antoon A. Leenaars, “Suicide and Human Rights: a suicidologist’s perspective”. En *Health and Human Rights* 6, 2 (2003), pp. 128-148. S. M. Masango, S. T. Rataemane y A. A. Motojesi, “Suicide and Suicide Risk Factors: a literature review”. En *South African Family Practice* 50, 6 (2008), pp. 25-29.

físicos o disfunciones fisiológicas, se encuentra también compelido por lo que conlleva dicha situación y según sus consideraciones al respecto, a una anticipada finalización de su vida como alternativa. En los dos casos, existe un tercero que modifica la racionalidad de las circunstancias obligando a que la persona considere como alternativa aquello que hasta dicho momento no lo era, y por ello, de considerarse suicida aquel individuo que decide accionar u omitir conscientemente y con conocimiento de la consecuente muerte prematura de sí mismo que acarreará su decisión, tanto uno como otro serían suicidas.

No obstante, la diferencia entre estos dos casos de coerción radica en que en el primero, toda acción u omisión de la persona forzada está respectivamente impedida por y restringida a factores externos. Pero en el segundo caso y si bien reviste similar gravedad, dicha restricción no existe, siendo la dependencia exclusivamente individual dada la ausencia de factores externos como agente de muerte inmediata, residiendo en el mismo individuo la iniciativa como factor o agente causal de su propia muerte en caso de optar por la acción u omisión que conduzca a ella. En otras palabras, la diferencia específica radica en que en el segundo caso el individuo posee el absoluto control para ser o no su propio decisor o causa agente intencional de muerte anticipada.

Por ello, en caso de coerción, sin ser éste el factor exclusivamente determinante para considerar o no como suicidio un acto donde el individuo decide por la alternativa que dará fin a su vida, el suicidio depende no sólo de la intencionalidad del individuo en provocarse la muerte, sino en que dicha intención que mueve su acción u omisión no dependa ni se encuentre ceñida a otro que él en la presteza y disposición –y no necesariamente como causa material– para quitarse la vida.

Así, se tiene hasta aquí que el factor relevante para la consideración de lo suicida radica no sólo en la intencionalidad consciente del agente sino también en su propia iniciativa como decisor. Esto es, por un lado la intención de morir, y por el otro la independencia decisora como no dependencia de factores coercitivos externos homicidas o amenazantes, la autonomía en su propia decisión para darse muerte, y desde ya sin que la búsqueda de la muerte por sí misma sea necesaria y más allá del motivo o móvil de su acción u omisión. En este sentido resulta interesante que en la ley oral judía, es decir, en las diversas leyes orales que han sido transmitidas desde los

tiempos bíblicos compilándose y codificándose durante los siglos II y III e.c. conformando lo conocido como משנה (Mishná) “repetición, estudio, doctrina o ley”, más otro *corpus* denominado ברײתא (Beraitá) “externo” y clasificado por un lado como תוספתא (Tosefta) “adicional” y por otro como מסכתות קטנות (Masejtot Ktanot) “tratados menores”,⁵³ al definir el suicidio dentro de uno de estos últimos lo especifica de la siguiente manera:

[איזהו מאבד את עצמו בדעת, לא שעלה לראש האילן ונפל ומת, ולא לראש הגג ונפל ומת, אלא זה שאמר הריני עולה לראש האילן או לראש הגג ואפיל עצמי ואמות, וראוהו שעלה לראש האילן ונפל ומת, או לראש הגג ונפל ומת, הרי זה בחזקת המאבד את עצמו בדעת, ...]

*Quién es el que se destruye a sí mismo conscientemente? No quien subió a la copa del árbol, cayó y murió, ni tampoco a la parte superior del techo y que cayó y murió, sino aquel que dijo “He aquí que subo a la copa del árbol o a la parte superior del techo, me haré caer a mí mismo [o me dejaré caer] y moriré, y se lo ve que subió a la copa del árbol, cayó y murió, o a la parte superior del techo, cayó y murió. Efectivamente, éste es por fuerza considerado [del que se presume que, o habiente del estatus de] el que se destruye a sí mismo conscientemente,...*⁵⁴ En esta cita, y tal como se analizará en profundidad en la Segunda Parte de esta obra, la expresión לאבד את עצמו בדעת (Leabed et a’atzmó beda’at), literalmente “destruirse a uno mismo conscientemente”, es siempre usada para denotar el suicidio, y así, en esta referencia resulta patente que el suicidio es considerado como una determinación personal subjetiva y declarada, es decir, habiente de la variable intencional consciente de matarse y de la manifiesta iniciativa propia para ello, sin referencia alguna al móvil de aquella intención.

En términos más objetivables, en el caso de coerción homicida exógena, el individuo no busca la muerte o no la requiere por propia iniciativa, sino que la asume por no renunciar –salvando su propia vida– a una convicción que se proyecta en algo externo a él mismo,

⁵³ Zev T. Paretsky, *Reservoirs of Faith: The Yeshiva Through the Ages* (Jerusalem, 1996), pp. 98-100. Esta parte de la ley oral judía, la “Beraitá”, según lo relata Maimónides (1135-1204) en la introducción de su *Mishné Torá*, fue compilada por Rab Hoshaiá y Rab Shimon Bar Kappara, mientras que la “Tosefta” por Rab Jía, aunque Shlomó Yitzjaki (Rashí) (1040-1105) en su comentario al tratado talmúdico babilónico de *Sanhedrín* 33a, indica que este último fue asistido también por su alumno Rab Hoshaiá.

⁵⁴ *Masejtot Ktanot*, “Semajot (Abel Rabatí)” II: 2. La traducción es propia.

repercutiendo en su calidad de vida por no poder seguir viviendo con dicho hecho en su consciencia, y en muy pocos casos incluso con independiencia de la calidad de vida, siendo aquella convicción el valor por sobre su propia vida. En el segundo caso, el del paciente con aquellas afecciones, la muerte es requerida o pretendida por propia iniciativa bajo la premisa de evitar o rehusar cuestiones que recaen sobre sí mismo o situaciones internas donde su convicción respecto del significado de su vida se proyecta sólo en él, volviéndose la persona sobre sí misma, resolviendo en base a su consideración de lo que es la calidad de vida adecuada o meritoria.

Aquí, como puede observarse, en adición a la propia iniciativa e intencionalidad, ya comienza a bosquejarse una refinada graduación en cuanto a la circunstancia y contexto axiológico por la cual el individuo pone fin a su vida, donde en general y más allá de las modernas teorías que consideran al suicidio, no como una noción definible en términos sino como un proceso continuo, pueden establecerse y distinguirse ciertamente aquellos dos factores en común, intención e iniciativa, más la variable axiológica y el contexto donde se puede predicar el *conatus* del acto en cuestión, en tanto su propensión, empeño, tendencia o propósito. El suicida, entonces, será aquél individuo quien mediante la implementación de un curso de acciones u omisiones se propone consciente y voluntariamente lograr por propia iniciativa su propia muerte.⁵⁵ En un sentido más específico y operativo, más allá del juicio de valor atribuído a este hecho o su tentativa, es posible decir que este acto es la acción u omisión por la cual el individuo consciente y por *motu proprio* (sin demanda amenazante capital previa y externa a su propia iniciativa) pone intencionadamente fin a su vida, por sí mismo o bien instrumentado con asistencia de terceros, sean estos últimos conscientes o inconscientes de los deseos e intenciones de aquel sujeto.⁵⁶ Esta definición, incluyente no sólo de la intención sino también de la propia iniciativa del sujeto en qui-

⁵⁵ William Tolhurst, “Suicide, Self-sacrifice, and Coercion”. En *Southern Journal of Philosophy*, 21 (1983), pp. 109-121. Este autor no enfatiza la variable de la iniciativa como sí la intencional.

⁵⁶ Ver, Tom Beauchamp, “What is Suicide?”. En Tom Beauchamp y Seymour Perlin, (Eds.), *Ethical Issues in Death and Dying* (New Jersey, 1978), pp. 97-102. Roger Frey, “Suicide and Self-Inflicted Death”. En *Philosophy* 56, 216 (1981), pp. 193-202. Similarmente a la cita anterior, estos autores tampoco enfatizan la iniciativa frente a la intención por la cual se lleva a cabo el acto de quitarse la vida.

tarse la vida, abarcaría también el caso paradigmático del suicidio instrumentado inconscientemente por terceros, denominado en inglés *suicide by cop*, caso en el cual el suicida actúa por su propia voluntad, intencional y deliberadamente de forma amenazante, con el objeto de provocar una respuesta letal por parte de las fuerzas de seguridad, y por ello él es el responsable de su muerte aun cuando no sea su causa agente inmediata pero sí quien decididamente la provoca.

A.2 Decisión Ética o Consideración Patológica: Implicaciones y Responsabilidades

Otra de las cuestiones a tomar en cuenta, ya insinuada en el final del ítem anterior, es que en las dos partes de esta obra, el abordaje del suicidio así como de su derivado, el ya mencionado suicidio asistido –conocido también como eutanasia voluntaria en tanto petición consciente de quien se encuentra bajo una cierta y determinada afección para que un tercero lo asista directa o indirectamente provocándole su muerte de forma indolora–, se desarrollará como un problema de índole ético, moral, y por ende perfilando una determinación individual no extrapolable a otros, y no como un fenómeno de índole psicopatológico siendo extrapolable y haciendo la propia patología médica desaparecer el problema moral del suicidio, aun cuando en este último caso el suicidio asistido todavía implique el problema ético, moral, correspondiente al tercero que es autor, coautor o partícipe en su implementación; potenciándose más aún este último problema en el caso de la eutanasia no voluntaria o impuesta, donde la muerte es provocada por un tercero independientemente de la voluntad y decisión del sujeto que la padece, alegando los ya mencionados motivos de misericordia, piedad o dignidad de aquel afectado u otros, tal como se detallará en los siguientes párrafos.

Esta tensión entre la axiología y la patología como razón o causa del suicidio, puja que frecuentemente deviene en un irrestricto individualismo por un lado o un sobre-proteccionismo social-estatal por el otro, se ve tendenciosamente inclinada hacia lo patológico al haber extirpado la posibilidad cultural, espiritual, religiosa o legal de quitarse la vida, surgiendo el paternalismo, donde el Estado ejerce su poder no sólo para evitar que la decisión de uno perjudique a otros, sino también interviniendo en el propio bien físico o moral del

particular aun cuando la decisión de éste no perjudique a terceros,⁵⁷ considerando y definiendo todo suicidio o su tentativa como una patología, donde la psiquiatría constituye el enviado de la sociedad en pos de luchar contra dicha fenomenología y por ello su abordaje mediante tratamientos terapéuticos en orden a enmendar o sanar aquel desequilibrio o anomalía.⁵⁸ Este límite bastante difuso en el suicidio entre la motivación ética y la causa patológica psiquiátrica, resulta esencial desde lo fáctico, dado que determinará la instancia en la cual la intervención terapéutica debe tomar lugar para evitar el acto suicida, y cuándo no debe intervenir respetando la decisión del sujeto, su voluntad, su libertad y autonomía, dentro de un sistema ético constituyente de la actual base de los llamados derechos individuales. El problema radica en que el terapeuta sólo conoce una parte de lo que toma lugar en el sujeto como antecedente o base de la decisión de quitarse la vida, no atendiendo frecuentemente a la proyección axiológica del mismo sujeto respecto de su propio mundo y su propia vida. Esto es, cuando se contempla el comportamiento suicida desde fuera, en tanto que observador, no es posible estar seguro respecto de su tipificación, si es voluntario –deliberado e incluso pasional– o patológico. De hecho, en toda intervención terapéutica, tanto para evitar el suicidio así como luego de una tentativa fallida para evitar su repetición, existe un desconocimiento fáctico y por ende un límite en la consideración de si se está salvando una vida o bien invadiendo los dominios de aquellas supuestas libertades particulares del sujeto. No obstante e independientemente de este eventual derecho a quitarse la vida, si lo hubiera, el principio ético determinante respecto de la competencia terapéutica, intervencionista o no intervencionista, resulta en una asimétrica, dado que la segunda opción por sus consecuencias es irreversible, y por ello más allá de la consideración incluso del mismo terapeuta respecto del significado axiológico que éste le atribuye a la vida en general y de la del individuo en cuestión, este terapeuta deberá actuar en pos de salvar la vida cuya justificación en caso que el suicida no sea un caso patológico es que éste siempre tendrá la ocasión y posibilidad

⁵⁷ Ver en este sentido John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid, 1997).

⁵⁸ Uno de los más influyentes críticos de la actual perspectiva reduccionista patológica del suicidio es Thomas Szasz, quien expone su crítica más su estoica visión del suicidio en su fundacional obra *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct* (New York, 1961).

de cometer aquel acto del cual no hay retorno. Por ello, preventivamente se deberá actuar suponiendo que el individuo está sometido a algún tipo de patología y debe, por tanto, ser protegido, sin por ello tener una actitud jurídico paternalista.

Estas son las consideraciones por las cuales la perspectiva de esta obra está dirigida no hacia el suicidio o la eutanasia como problema funcional sino como problema existencial, lo cual es más abarcativo y complejo, entendiendo esta fenomenología como la denominada “autonomotanasia”⁵⁹ en tanto la muerte escogida y decidida por propia voluntad e iniciativa de la misma persona, sin coerción capital externa. En este sentido es posible observar la diferencia entre el suicidio patológico y el clásico ejemplo de quien padece alguna afección terminal, en el hecho que *The act of someone whose life is fundamentally a happy one but who tries to kill himself in a state of severe but temporary depression differs from the act of someone who, after prolonged deliberation, decides to kill himself rather than face any more of his incurable illness.*⁶⁰

Lo interesante de este abordaje ético-moral, el cual no excluye la desde ya existente patología suicida, radica en que esta última no es omnicomprendiva de lo suicida como fenómeno de la conducta humana, siendo el suicidio algo más que el dominio de una patología, dando lugar a una voluntaria, deliberada o tal vez impulsiva, pero siempre consciente e intencionada acción del sujeto por su propia iniciativa, sobre su transcurso vital, fenómeno manifiesto a lo largo del pensamiento de la humanidad desde sus propios comienzos, y tal como se expondrá en los siguientes capítulos de esta Primera Parte. Sin embargo, y retomando el significativo problema tratado en el ítem anterior respecto de la coerción externa o interna del sujeto que decide darse muerte, no hay que perder de vista el problema ya no de la iniciativa, sino de lo dudoso del propio carácter deliberadamente voluntario, autónomo, en su decisión suicida debido a su coerción circunstancial por el extremo dolor y sufrimiento del sujeto como móvil de la determinación a dicho acto, provocando un conflicto entre la protección social y estatal del individuo frente a su libertad individual como autonomía o accionar irrestricto, no coercionado.⁶¹ Es decir, aquí el problema radica en que el suicidio

⁵⁹ José Rubio Carracedo, “Autonomía para morir: Eutanasia y Autonomotanasia”. En *Claves* 14 (1991), pp. 2-7.

⁶⁰ Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Londres, 1977), p. 172.

⁶¹ En este sentido ver Peter Singer, *Repensar la Vida y la Muerte: el derrumbe de*

por mano propia, o el asistido o eutanasia voluntaria, son acciones posibles cuya eticidad o moralidad es dirimida mayormente en circunstancias cuyas variables no necesariamente pueden convivir sin obstaculizarse mutuamente, donde por un lado se predica el conflictivo hecho que el sujeto afectado terminalmente, sufriente de un extremo dolor e intensos padecimientos físicos, o bien psíquicos por su inminente padecimiento y final, es habiente de una voluntad no coercionada, sino libre, autónoma, para determinar ponerle fin a su vida anticipadamente; y por el otro, la no menos conflictiva situación donde si puede concebirse la determinación suicida o eutanásica voluntaria del sujeto como autónoma, y sus consideraciones y deliberaciones en pleno estado de consciencia, sobriedad y lucidez, es porque entonces el dolor y el padecimiento no son tales que justifiquen el acto eutanásico como tal acorde a las situaciones y definiciones mencionadas. Así, no resulta claro hasta aquí lo adecuado o no en consentir con las peticiones de aquel sujeto, asistiéndolo en su propósito de darse muerte. Desde ya que este problema puede y de hecho actualmente es evitado mediante la confección de un testamento vital, una constancia escrita como voluntad anticipada declarando autónomamente bajo plenitud de condiciones, que ante determinada situación, consecuencia de una patología irreversible o terminal, por ejemplo, el que suscribe instruye a los médicos, familiares u otras personas que se abstengan de emplear medidas, instrumentación o aparatología para prolongarle la vida, por considerar algunas de ellas “desproporcionadas” o “extraordinarias” en función de la calidad de vida que este sujeto concibe como requerida frente a la permitida en aquella situación, debido a que él no ve en dicho estado ningún sentido o significado el extender su vida biológica. No obstante, aquí no deja de persistir el problema moral del tercero quien debe decidir implementar o no aquella voluntad de dar muerte a dicho individuo, más allá que circunstancialmente la ley se lo permitiese o se lo demande.

Es por ello que en la eutanasia voluntaria cuando debe ser asistida, es decir, un suicidio voluntario asistido por un tercero, genera además la problemática moral de quien la implementa, ya sea en la denominada eutanasia activa o pasiva. La activa, llamada así por implicar una acción directa para acelerar o provocar la muerte del

nuestra ética tradicional (Barcelona, 1997).

paciente, cuando su cuerpo sustenta vida por sí mismo, independientemente que sea un paciente en estado terminal o no; mientras que la pasiva implica la discontinuidad o no iniciación de tratamiento alguno para mantener o prolongar la vida del enfermo, cuando se trata de un paciente en estado terminal, o donde el progreso de la enfermedad y/o degradación de su estado de salud hasta la muerte es irreversible y se encuentra en un estadio avanzado. También suele considerarse dentro de esta última categoría, la negativa a implementar técnicas de resuscitación cardiorespiratoria u otras similares, o bien su cesación en caso que ya se hayan iniciado, incluyendo la desconexión de diferentes tipos de aparatología o canalización medicinal, nutrientes o líquidos, todos los cuales mantienen o contribuyen a mantener artificialmente determinadas funciones que el cuerpo de dicho paciente terminal ya no puede sustentar parcial o totalmente por sí mismo.

Cabe destacar más allá que estos dos tipos de eutanasia, la activa y la pasiva, se puedan aplicar a la eutanasia voluntaria o no voluntaria, el hecho que la eutanasia activa respecto de la pasiva es una clasificación sólo en el modo en que se acelera el proceso de muerte e incluso se la provoca, y no sobre la justificación respecto del motivo por el cual se le quita la vida a un determinado sujeto, por acción u omisión, y por ello desde el punto de vista moral no resultan esencialmente diferentes dado que la intención siempre es matar prematuramente a un individuo que no amenaza con matar a otro u otros, exponiendo siempre como el móvil de dicha acción u omisión, cuestiones relacionados con los derechos, o bien de índole compasivo, piadoso, misericordioso o de dignidad y beneficio para el propio paciente y/o sus allegados. Es decir, si bien es clara la asimetría en las responsabilidades entre quien envenena a alguien causándole la muerte y un neoyorkino que a sabiendas de las muertes por desnutrición en países africanos nunca ha colaborado con el fin de evitar en lo posible dichas muertes;⁶² y en términos más generales, por un lado ser un homicida, y por el otro, no interferir por desconocimiento, irrelevancia o relación extremadamente lejana e indirecta en determinados acontecimientos, o bien en el curso

⁶² Lawrence Becker y Charlotte Becker, (Eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York, 2001), vol. II. “Killing and Letting Die”, pp. 947-950. Philippa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”. En Bonnie Steinbock y Alastair Norcross, (Eds.), *Killing and Letting Die* (New York, 1994), pp. 266-279.

natural de un proceso o circunstancias para salvar una vida; dicha clasificación cuando se la extrema como criterio unívoco y exclusivo, extrapolándola a todo tipo de casos y circunstancias, frecuentemente comporta más una delicada sofisticación psicológica que una diferencia moral en sí misma, enmascarando usualmente una desaprensión moral, o bien determinados intereses institucionales o de los familiares del paciente sin representar los de este último, en pos de evitar los costos, las dificultades y privaciones que conllevan los cuidados, tiempos y dedicación que demanda alguien que padece de afecciones que requieran aquellos cuidados posiblemente continuos e intensivos, y no necesariamente en referencia a pacientes terminales. De hecho, en caso de extender imprudentemente este mismo criterio polarizando en extremo dicha asimetría en las responsabilidades morales entre la acción y la omisión, se llegaría al absurdo de considerar no tan moralmente responsable a un padre que omite dar comida a su hijo, o a quien con conocimiento de la situación y alternativas, en relación directa con la misma omite dar insulina a un diabético, y cuyo desenlace en ambos casos sea la muerte, más allá de la existencia de otros quienes pudieran eventualmente nutrir al niño o proveer insulina a dicho diabético. Y esta extrapolación no es un mero ejercicio teórico, dado que en el presente se aplica este mismo criterio a nivel masivo en las llamadas eutanasia neonatal o perinatal y eutanasia social, incluyéndose estas dos en el concepto de eugenesia significando por ésta la práctica por la cual se elimina matando selectivamente, activa o pasivamente, a todo quien se considere que afecte perjudicialmente o no contribuya a un determinado desarrollo, evolución, calidad o nivel genético, racial, étnico, social o incluso extensivo al conjunto del género humano. Mediante la primera, la eutanasia neonatal o perinatal, se expresa o refiere al caso de los niños que nacen con defectos congénitos, malformaciones, extremadamente prematuros o con presumida escasa viabilidad, y a los cuales se les provoca deliberadamente la muerte para evitar el asumido —por parte de un tercero— sufrimiento futuro del niño, de los padres, o una responsabilidad o carga para la sociedad.⁶³ En este respecto, también es

⁶³ Ver Hilde Lindemann y Marian Verkerk, “Ending the Life of a Newborn: The Groningen Protocol”. En *The Hastings Center Report* 38, 1 (2008), pp. 42-51. Eduard Verhagen y Pieter Sauer, “The Groningen Protocol: Euthanasia in Severely Ill New-

necesario notar los singulares casos donde existe por otro lado la problemática de posibilitar tecnológicamente tan sólo prolongar el proceso agónico del moribundo, deviniendo en un encarnizamiento terapéutico, mortificando artificialmente al paciente. Y respecto de la segunda, la eutanasia social, cabe notar que esta expresión incluye las denominadas eutanasia criminal, por la cual se significa la eliminación de individuos considerados socialmente peligrosos, o la eutanasia experimental o solidaria, por la cual se significa el matar a uno o más individuos para salvar a otros, así como la denominada eutanasia económica, por la cual se significa la eliminación de todo a quien se destine excesivos recursos sin que ello represente una rentabilidad económica; todas ellas refiriendo de hecho a la decisión de la sociedad y/o de sus autoridades por la cual explícita o implícitamente se rehúsa invertir, atender y dar adecuadas condiciones de salud, educación y seguridad a cierta parte de la población, dejando que una parte de ésta muera por exclusión, marginalidad económico-social, falta de alimentos, condiciones de sanidad o vacunación, incluyendo esterilización forzada, etc. Y de hecho, en ciertas oportunidades dichas muertes deliberadas se implementan activamente por diversos medios.⁶⁴ En todos estos casos, es evidente el uso del término operativo “eutanasia” para justificar determinadas prácticas homicidas atribuyéndoles un carácter beneficioso, productivo y superador, tanto para el destinatario como también para el resto de la sociedad según el caso.

Esta ausencia de diferencia específica en la responsabilidad moral marcada hasta ahora de hecho, entre las categorías de agente

borns”. En *The New England Journal of Medicine* 352 (2005), pp. 959-962. Frank Chervenak, Laurence McCullough y Arabin Birgit, “Why the Groningen Protocol Should be Rejected”. En *Hasting Center Report* 36, 5 (2006), pp. 30-33. Alexander Kon, “Neonatal Euthanasia is Unsupportable: the Groningen Protocol Should be Abandoned”. En *Theoretical Medicine and Bioethics* 28, 5 (2007), pp. 453-463. Mario Sebastiani y José M. Ceriani Cernadas, “Aspectos Bioéticos en el Cuidado de los Recién Nacidos Extremadamente Prematuros”. En *Archivos Argentinos de Pediatría* 106, 3 (2008), pp. 242-248.

⁶⁴ Ver Hugo Tristram Engelhart Jr., “La Naturaleza Humana Tecnológicamente Reconsiderada”. En *Arbor*, t. 138, (544) (1991), pp. 75-96. David Morgan, “Yale Study: U. S. Eugenics Paralleled Nazi Germany”. En *Reuters* 15/2/2000. Para las decenas de las actuales denominaciones que adjetivan la expresión “eutanasia” a modo de clasificación de ésta aplicándola a / justificando casi toda forma y motivo para quitar o quitarse la vida, ver Iñigo Álvarez Gálvez, *La Eutanasia Voluntaria Autónoma* (Madrid, 2002).

y omitente la cual no radica exclusivamente por actuar u omitir sino por la relevancia que conlleva dicho comportamiento acorde a la circunstancia determinada, es posible de argumentarse incluso desde una perspectiva más conceptual, y específicamente desde la filosofía de la acción y la causalidad. En este sentido, es posible definir la diferencia entre ser el agente u omitente cuya acción u omisión es relevante para provocar, acelerar o permitir la ocurrencia de un evento, y el agente u omitente que permite, sin ser relevante su participación, que aquel evento ocurra. Estos casos son posibles de identificar y relacionarlos con la intención del agente u omitente, mediante la objetivación de las condiciones reconociendo el primer caso ante la ocurrencia de un evento, si de entre todas las formas posibles de comportamiento del sujeto había una o un pequeño número de ellas que resultaban en que dicho evento ocurriese; mientras que el segundo caso se identifica y reconoce ante la ocurrencia del hecho, si la casi totalidad o totalidad de las formas en que el sujeto se podía comportar resultaban en el acaecimiento del evento. No obstante y en el primer caso, dicha diferencia entre el agente y el omitente tal como es posible notar, no comporta ni constituye ninguna distinción moral.⁶⁵ Mientras que en el segundo caso sí puede dar lugar a una distinción moral respecto del primero, debido a que se trata de la mera no obstaculización, obstrucción ni entorpecimiento, por acción u omisión, de un inminente y apremiante hecho por resultar irrelevante –incluso perjudicial por prolongar vanamente una grave situación o condición– todo comportamiento del sujeto frente al acontecer inmediato del suceso y sus consecuencias. Aquí, nuevamente, la diferencia moral está determinada por la iniciativa del agente u omitente, sus intenciones conscientes, los motivos con conocimiento de alternativas y restricciones en sus posibles consecuencias, así como la relevancia en el accionar u omitir para evitar

⁶⁵ Una de las obras más importantes sobre este respecto y que indica la irrelevancia en la diferenciación moral entre el actuar o permitir, es la de Jonathan Bennett, *The Act Itself* (New York, 1998). Ver también Peter K. Unger, *Living High & Letting Die: our illusion of innocence* (New York, 1996). Sarah McGrath, “Causation and The Making/Allowing Distinction”. En *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 114, 1/2 (2003), pp. 81-106. Ver también Philippa Foot, “Killing and Letting Die”. En Bonnie Steinbock y Alastair Norcross, (Eds.), *Killing and Letting Die* (New York, 1994), pp. 280-289, donde plantea en última instancia la diferencia moral en la acción u omisión desde una pretendida racionalización de las intuiciones morales.

un daño o un hecho perjudicial. Y por ello en el caso de la acción u omisión y sus consecuencias, por un lado el agente u omitente es habiente de responsabilidad moral dado que se puede indentificar al sujeto que actuó u omitió intencionalmente y que en relación directa o indirecta con dicha decisión pero siempre de forma relevante, permite prematuramente o acelera el proceso natural o normal de muerte en el paciente, y más aún cuando la provoca, teniendo dicho agente u omitente pleno conocimiento y consciencia de ello. Y más aún, cuando entre el médico y el paciente existe una supuesta relación explícita de deber y responsabilidad profesional, según la cual, se debe omitir lo que provoque daño y actuar en pos de cuidar al paciente tanto como sea posible.⁶⁶ Pero por otro lado se da la acción u omisión acorde al segundo caso mencionado, cuando el sujeto si bien actúa u omite intencionalmente, su comportamiento resulta en una no obstaculización o desobstrucción de una inminente muerte del paciente, por constituir todo proceder e instrumentación posible a su alcance tan sólo un exiguo retraso de una apremiante muerte, una sólo prolongación del proceso agónico de aquel sujeto, incurriendo en caso contrario en el mantenimiento artificial de un estado tortuoso o el ya mencionado encarnizamiento terapéutico en un cuerpo que ya no sustenta vida por sí mismo.

Luego, si bien resulta claro en el caso del agente, también se observa en el del omitente donde hay una relación relevante entre quien omite y quien padece la omisión, más el carácter consciente, deliberado y con conocimiento de causa, alternativas, restricciones y consecuencias por parte del omitente, permitiendo o provocando la muerte prematura del paciente acorde a su proceso natural, dicha omisión en tanto decisión de no actuar es habiente de carácter intencional, por lo que consecuentemente conlleva una responsabilidad moral, siendo ésta al menos similar a quien provoca la muerte

⁶⁶ Elazar Weinryb, "Omissions and Responsibility". En *The Philosophical Quarterly* 30, 118 (1980), pp. 1-18. Myles Brand, "The Language of Not Doing". En *American Philosophy Quarterly* 8, 1 (1971), pp. 45-53. Harry Frankfurt, "An Alleged Asymmetry Between Actions and Omissions". En *Ethics* 104, 3 (1994), pp. 620-623. Seumas Miller, "Collective Moral Responsibility for Omissions". En *Business & Professional Ethics Journal* 20, 1(2001), pp. 5-24. John Jules Meyer, "A Different Approach to Deontic Logic: Deontic Logic Viewed as a Variant of Dynamic Logic". En *Notre Dame Journal of Formal Logic* 29, 1 (1988), pp. 109-136. Helga Kuhse, "Euthanasia". En Peter Singer, (Ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 2000), pp. 294-302.

con una acción directa dado que dicha intención es la de terminar prematuramente con la vida del paciente o bien permitir de forma relevante aquel anticipado final. Así, en estas circunstancias y nuevamente, de ninguna manera existe una distinción moral fundamental o esencial entre la llamada eutanasia pasiva o la activa, cuando el agente u omitente son intencionales partícipes relevantes para permitir la prematura muerte, su aceleración o provocación en otro por acción u omisión, directa o indirecta.⁶⁷ Por ello, no hay diferencia esencial entre el poder del médico para accionar directamente o bien omitir la acción, medios e instrumentación a su disposición –v.g. un respirador artificial, medicación, transfusión, o nutrientes por canalización–, cuando sabe que ante la prescindencia de cualquiera de ellas, permitirá, acelerará o provocará la muerte prematura del paciente.⁶⁸ En este sentido, claro está que la abstención en hacer una transfusión o hemodiálisis a un individuo le causa la muerte en una medida no menor a la causada por la acción de inyectarle una sustancia venenosa. En otros términos y por ello, si bien el paciente puede ser habiente del eventual derecho a elegir no comenzar o discontinuar un tratamiento médico, la desconexión de aparatología e incluso la cesación del mínimo mantenimiento nutricional por sonda o catéter, facultándolo a decidir respecto del término de su vida; el médico, más allá de la esencia de su función y su inherente contrato con el paciente, sino como simple y cualquier otro individuo siendo sujeto de responsabilidad moral por cuanto ciertas decisiones de terceros demandan de él como agente u omitente relevante el permitir o provocar una muerte prematura, o bien acelerar el proceso natural de muerte que se da en cada caso, también puede ser habiente del derecho a rehusar tanto asistir como también autorizar asistir al paciente para ello, y a *fortiori*, rechazar también el hacer depender del médico la implementación a la solicitud de eutanasia voluntaria por parte del mismo paciente o no voluntaria por parte de otros, dado que no es una decisión relacionada con la medicina sino

⁶⁷ Ver James Rachels, *The End of Life; Euthanasia and Morality* (New York, 1990), pp. 88-128.

⁶⁸ Esta indiferenciación si bien parece favorecer la tesis de quienes alegan a favor de la descriminalización de la asistencia al suicidio tal como H. Küng y W. Jens, *Morir con Dignidad. Un Alegato a Favor de la Responsabilidad* (Madrid, 1997), en realidad problematiza seriamente dicha tesis dado que extiende la responsabilidad del médico por su conocimiento y obligación profesional, en lugar de restringirla.

con la axiología, y que de hecho tampoco para su implementación resulta necesario ningún tipo de conocimiento médico.

Y estos son los casos donde no necesariamente se trata de un paciente con patología terminal, sino también de alguien que ha firmado el antes mencionado testamento vital o ha dejado expresa constancia por los medios adecuados para ello, demandando su negativa a que se le realice cierto tratamiento médico en caso que él estuviese inconsciente –v.g. transfusiones sanguíneas o trasplantes–, o bien estando consciente y demandando el derecho al no tratamiento, abstención por la cual inexorablemente muera o peligre su vida. Pero si dicho paciente se encuentra bajo el dominio hospitalario o clínico, su eventual derecho compromete los del médico y su responsabilidad profesional y moral, dado que sobre éste recae la demanda de ser el omitente comportándose así como mero funcionario profesional al servicio de los deseos del paciente, contrariando la esencial demanda de su profesión y contrato implícito con aquél tal como postula el actual juramento hipocrático, siendo la salud y vida del paciente su primer deber y preocupación sin que se interpongan consideraciones religiosas, nacionales, étnicas, ideológicas, partidarias o de otra índole. Estas consideraciones profesionales, en adición a la responsabilidad moral que recae sobre el médico por su omisión tal como en cualquier otro individuo, hace que aquel paciente bien pueda cumplir con su eventual derecho pero dentro del dominio particular sin violar los derechos de otros demandando la complicidad, la transgresión moral, profesional y hasta legal de quienes cumplen sus tareas en un ámbito establecido para el diagnóstico y tratamiento del paciente, y no para la asistencia profesional en función de los deseos individuales cuando estos comprometen la responsabilidad moral y contradicen la esencia institucional y profesional de quienes allí cumplen sus tareas.

Esto es debido a que como se ha observado, tanto en el médico como en todo sujeto de responsabilidad moral, la eutanasia pasiva o todo tipo de omisión por la cual el paciente muere prematuramente, teniendo los medios para evitar dicha muerte prematura, y con conocimiento de causa, alternativas, restricciones y consecuencias, la responsabilidad desde este punto de vista es absoluta, y obviamente mayor a la que corresponde en caso de negligencia, sin relación con la acción u omisión en tanto no obstaculización, meramente retrasando un proceso agónico ante una muerte ya inminente e irreversible, por ser irrelevante todo proceder e instrumentación posible,

permitiendo en este caso remover aquello que obstruye el perentorio curso natural, denominando actualmente dicha resolución como *adistanasia* “muerte no cruel o no mala” u *ortotanasia* “muerte correcta”, deviniendo en caso contrario en un encarnizamiento terapéutico. En definitiva, el deber de no dañar así como la justificación para el límite de mantener y/o prolongar la vida del paciente, si es que dicho deber y dicho límite se actualizan, recaen sobre el agente y el omitente más allá de la clasificación o tipificación eutanásica. Esta distinción en la responsabilidad moral donde la diferencia no radica en la acción u omisión sino en la relevancia de éstas para permitir prematuramente, provocar o acelerar la muerte frente a la no obstaculización de su apremiante inminencia, resulta más patente y clara en la modernidad. Y esto es debido a que hasta no hace mucho tiempo atrás, cuando el estado de un paciente llegaba a su punto más crítico, todos los sistemas corporales, respiratorio, neurológico y circulatorio fallaban más o menos al mismo tiempo sin que pudiera mantenerse una de estas funciones sin la otra, falleciendo dicho individuo indefectiblemente. Contrariamente, en la actualidad, la ciencia y la tecnología contemporánea han desarrollado innumerables medios para prolongar y mantener artificialmente algunas funciones corporales aun cuando otras directamente relacionadas con aquellas hayan cesado, ejemplo de ello son los respiradores artificiales o dispositivos de circulación sanguínea extracorpóreos, entre otros. Por ello, actualmente la medicina desde lo técnico si bien puede mantener artificialmente un cuerpo con vida a la espera de un trasplante u otra intervención que salve aquella vida en inminente peligro restableciendo su salud, también puede prolongar insufriblemente el proceso de agonía de un paciente sin ningún tipo de posibilidad de recuperación sólo manteniendo algunas funciones orgánicas de un cuerpo que ya no sustenta vida por sí mismo, haciendo por ello en ciertos casos difusa la línea que separa el permitir, acelerar o provocar una muerte prematura de un cuerpo que aún sustenta vida por sí mismo más allá de su posibilidad o no de recuperación, del no obstaculizar el proceso natural de deceso incluyente del sufrimiento o las penas propias acorde al estado del moribundo, manteniendo vana y artificialmente algunas de sus funciones orgánicas. Si bien esta distinción se trata e intenta resolverse mediante los diversos conceptos sobre muerte o muerte clínica, también se encuentran aquí ciertos problemas en cuanto a sus diversas definiciones y en función de su condición de irreversibilidad acorde a los avances téc-

nicos y científicos, tema que será abordado en la Segunda Parte de esta obra, pero que en lo que respecta a la cuestión aquí focalizada, hace manifiesta más patentemente aquella distinción respecto de la responsabilidad moral.

De esta forma, se observa que a la delicada cuestión del límite entre lo intervencionista paternalista y el irrestricto individualismo y desprotección social, a esta en ciertos casos indefinida divisoria entre lo ético y lo patológico, se le adiciona como característica propia de la modernidad, la considerable tecnología para mantener artificialmente diversas funciones biológicas del individuo prolongando significativamente tanto su vida, como otras veces y problemáticamente su agonía.

Y aquí, con los conceptos hasta ahora analizados, se llega a la cuestión que radica en la pregunta por la autorización o incluso el deber del hombre para terminar con la vida de su prójimo en pos de aliviarle o mitigarle el extremo dolor y sufrimiento en una situación irremediable, siendo sus condiciones irreversibles, sin poder esperar otra cosa que una doliente y prolongada agonía. En términos prácticos, si tanto en la acción como en la omisión –fuera del caso de la no obstaculización–, no hay una diferencia específica en la responsabilidad moral del agente u omitente, la cuestión es si hay autorización o incluso un deber moral para que el médico o un pariente cancelen o hagan cesar todo tipo de tratamiento que mantiene al paciente con una sufriente vida biológica, considerando que la muerte de aquél es mejor que seguir con vida, es decir, cometer homicidio por piedad a partir de un sentimiento de misericordia o compasión por los males ajenos. Y esta cuestión, si un fin considerado moralmente bueno hace que los medios para su logro también lo sean, o bien justifica para su logro la elección de medios no considerados como tales, tanto por acción como por omisión, se aplica tanto a quien es sujeto de la socilidad del sufriente, por el ejemplo el médico o los parientes en el caso de un suicidio asistido o eutanasia voluntaria, y a *fortiori* al caso de la eutanasia no voluntaria o impuesta, donde se da muerte al sujeto en cuestión independientemente de su voluntad por no estar capacitado para tomar una decisión debido a su estado inconsciente, en coma, en estado vegetativo, o con sus capacidades racionales grave e irreversiblemente degradadas.

Nuevamente y tal como en el caso donde un individuo decide quitarse la vida implementando su decisión por sí mismo, la discusión ante la solicitud de alguien para que se le asista por acción u omisión en la comisión de su suicidio, o bien una eutanasia no voluntaria,

impuesta, no tiene como base el conocimiento, ni la medicina, ni la ciencia, ni ningún factor o circunstancia objetiva, e incluso tampoco un fundamento político o legal, sino más bien radica en una elemental y primigenia determinación axiológica. De hecho, en todos los casos mencionados de eutanasia o por diversos testamentos vitales, por un lado, el médico sabe lo que tiene que hacer para prolongar la vida del paciente o al menos para no permitir, acelerar o provocar su muerte prematura, debiendo elegir actuar acorde a sus principios profesionales, políticas institucionales o bien en función de las normativas legales, siempre pudiendo prestar anuencia u objetar cualquiera de ellas acorde al principio axiológico o valor que regula su comportamiento y lo hace decidir entre diversas cuestiones de importancia, incluyendo el rechazar que dicha decisión le competa por no ser una estrictamente médica. Por el otro, que el mismo paciente se abstenga de un tratamiento o provoque su discontinuidad, o bien un tercero lo omita o discontinue por él, ya sea desconectando una máquina o cualquier instrumentación, o bien interrumpiendo los fluidos por sonda o catéter, y más aún cuando se acciona poniendo a disposición sustancias o se aplican drogas con consecuencias letales, para todo ello no se requiere de ninguna técnica, habilidad o conocimiento en particular o especializado. Más bien, la problemática se reduce a la relación del hombre con las circunstancias de su vida sobre la base de una determinada significación axiológica atribuida a su propia existencia.

A.3 Significatividad y Axiología

Con los dos ítems previos en mente, ya comienza a focalizarse la base del tema en cuestión y su abordaje, donde una vez esclarecido el concepto propio que refiere al suicidio, tanto actual efectivo así como potencial conductivo intencional, o bien el de eutanasia en sus diversas formas consideradas, distinguiéndose ambos de otros casos en los que si bien el individuo por su conducta o hábitos se ha causado su propia muerte no es considerado un acto suicida o eutanásico; más la tensión entre el abordaje ético y el patológico de dicho fenómeno, donde acorde al primero la omisión o la acción no constituyen *per se* una diferencia específica en la responsabilidad moral de sus partícipes, autores o coautores, salvo en un solo caso,

el de la no obstaculización de la cesación vital cuando el cuerpo ya no sustenta por sí mismo vida, emerge ahora la consecuente pregunta por los significados o sentidos axiológicos que el hombre otorga a su vida, a su existencia, y sus fundamentos e implicaciones respecto del suicidio y la eutanasia.

La respuesta a esta cuestión es tan variada como los diversos sistemas axiológicos y cosmovisiones, debido a que la vida es la condición dada que hace posible la concreción de todo tipo de valor, es decir, la condición para poder manifestar los actos de preferir y preterir, elegir o determinar entre diferentes importancias en pos de lo cual el individuo cancelando algunas en favor de implementar otras, manifiesta en dicha decisión el valor o principio axiológico que lo comanda.⁶⁹ Resulta importante notar por motivos de claridad y precisión, la distinción metodológica realizada aquí entre el concepto de importancia y el de valor axiológico, siendo este último lo que redundantemente se llama valor supremo y erróneamente da lugar a la expresión “valor relativo” como una *contradictio in terminis*, dado que tal como ya se ha mencionado, aquello por lo cual y en última instancia el individuo cancela o postpone algo de importancia en pos de otro algo de importancia resulta en el valor axiológico. Es decir, si bien hay importancias relativas, en el proceso de preferir y preterir entre aquellas cada vez de mayor jerarquía y ante una circunstancia que las haga mutuamente excluyentes, el sujeto llega a aquello que postpone todo y no es postpuesto por nada, es decir, el valor, el cual ofició siempre de rector decisor y determinante de todo conflicto anterior entre importancias relativas.

En este punto resulta necesario desbrozar algunas expresiones o formulaciones retóricas y manipuladoras de la opinión pública, lemas que conquistan lugares en los dichos y explicaciones populares, deviniendo luego en ideologías y finalizando en programas políticos, siempre en pos de dar un tratamiento objetivo de la cuestión y no la mera imposición de intereses o segundas agendas cuando no conciernen a la validez de los argumentos que puedan esgrimirse.

⁶⁹ Ver Stephen Pepper, *The Sources of Value* (Berkeley, 1970). Joseph Margolis, *Values and Conduct* (New York, 1971). Karl Aschenbrenner, *The Concept of Value: Foundations of Value Theory* (Dordrecht, 1971). Steven Connor, *Theory and Cultural Value* (Oxford, 1992). Irving Singer, *Meaning in Life: The Creation of Value* (Baltimore, 1992), vol. I. Archie J. Bahm, *Axiology: The science of Values* (New Mexico, 1984).

Respecto de la primera, cuando se habla del “valor de la vida” es importante notar que se está cometiendo un solecismo aplicando inapropiadamente el concepto de valor, dado que si bien todo valor tiene validez o vigencia sólo bajo la premisa de que se vive, dicha condición en sí misma no es habiente de significado axiológico. En otros términos, la vida no es sino el substrato o escenario que posibilita dicha manifestación de valores y no aquello sobre lo que se predica el valor, dado que en su opuesto, la muerte, el hombre no existe, careciendo de sentido el predicar la elección entre la vida y la muerte. De hecho esto también aplica, y hasta es posible decir que surge dentro de los términos del judaísmo, pero con alcance universal, en virtud de lo planteado por el versículo del *Deuteronomio* 30: 15-20, *Mira, he puesto hoy delante de ti la vida y lo bueno, y la muerte y lo malo, lo que te encomiendo hoy: amar a Y-H-V-H tu Dios, andar en Sus caminos y guardar Sus mandamientos, Sus estatutos y Sus leyes, para que vivas y te multipliques y Y-H-V-H tu Dios te bendiga en la tierra a la cual tú te diriges allí para tomarla en posesión. Pero si tu corazón se desvía y no escuchas, y te apartas y te postras ante dioses ajenos, para servirles, yo les prevengo hoy que ciertamente perecerán; no prolongarán los días sobre la tierra hacia la cual cruzas el Yarden para entrar allí y tomarla en posesión. Pongo hoy por testigos ante ustedes al cielo y a la tierra: he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Deberás escoger la vida, para que vivas tú y tu descendencia: para amar a Y-H-V-H tu Dios, escuchar Su voz y apegarte a Él, ya que Él es tu vida y la largueza de tus días, para habitar en la tierra que Y-H-V-H juró a tus ancestros, a Abraham, a Itzjak y a Yaakov, dársela a ellos.* Aquí no se expone la alternativa biológica entre la vida y la muerte, sino la demanda de vivir acorde a las leyes de Dios y no apartado de éstas y por ende de Él, lo que significa la vida o la muerte respectivamente, en similar tono con el *Deuteronomio* 32: 46-47 que dice: *Y les dijo [Moisés]: Apliquen sus corazones a todas las palabras sobre las que yo les doy testimonio este día, las cuales ustedes deberán encomendar a sus hijos para guardar y cumplir todas las palabras de esta Torá. Pues no es algo vacío para ustedes, ya que es su vida misma, y por medio de esto ustedes prolongarán sus días sobre la tierra hacia la que ustedes cruzan el Yarden para tomarla en posesión.* Nuevamente, aquí se indica que la existencia en el cumplimiento de lo dictaminado por la *Torá* es la misma vida.⁷⁰

⁷⁰ Ver comentarios de estos versículos por parte de los más destacados y relevantes exégetas en el judaísmo tales como Shlomó Yitzjaki (Rashí) (1040-1105), Abraham ibn Ezra (1092-1167), Eliahu Mizraji (c.1455-1525/6) en su *Séfer HaMizraji*, Obadia Sforno (c.1475-1550) y Shabetai Bass (1641-1718) en su *Sifté Jajamim*, entre otros.

En otras palabras, si el significado que los individuos le asignan a sus respectivas existencias está relacionado con la persecución en pos de la concreción de valores, logro de objetivos, anhelos, satisfacción de deseos y placeres, luego, estos poseen vigencia sólo en la medida en que dicho individuo vive, es decir, dentro del marco de la vida, pero dicha vida biológica en sí misma no posee significado axiológico, es indiferente a ello, debido a que no se la ha conseguido, no es sujeto de justificación intencional, sino más bien es algo dado, con explicación biológica. Más aún, desde un punto de vista moral, la distinción entre lo considerado bueno o malo, acontece sólo en la vida, y no fuera de ésta. No vivir o la ausencia total, absoluta y sin retorno de toda búsqueda o implementación de valores, satisfacción de intereses, deseos o anhelos, y sus conflictos y esfuerzos respectivos, no es un salirse del juego tal como se observará que postulan los estoicos, sino más bien romper el juego, dado que en éste siempre existe la perspectiva externa de quien está interesado o no en participar, aspecto que no ocurre ni hay posibilidades de hallar en la relación de la vida frente a la muerte. Fuera de la vida, el individuo no existe y por ende resulta absurdo predicar que éste posee una perspectiva externa desde la cual decide compartir o no aquello llamado vida. Por ello, ante la falta de comparación entre la existencia y la no existencia, la pregunta del individuo por el suicidio abordado desde lo ético-moral, no es un problema funcional o relativo a descubrir o saber el significado o sentido de la vida como tal, dado que no hay una perspectiva externa a ella y por ello la cuestión no radica en lo cognitivo, es decir, no hay qué descubrir ni qué saber, más bien es un problema existencial donde lo único que hay es la cuestión de una vida en determinadas situaciones frente a otra, y consecuentemente en última instancia la cuestión del suicidio es una determinación axiológica subjetiva, existencial y arbitraria, aun cuando se la quiera presentar o justificar racionalmente o con verdades objetivas. De hecho, probado está que individuos en las mismas situaciones de vida extremas y con similares ausencias de expectativas, algunos de ellos se han suicidado y otros han continuado viviendo.

Dicha importante aclaración, explica congruentemente el hecho que no siendo la vida un ente intencional sino un fenómeno biológico dentro del cual el hombre existe, quien desee la vida eterna, por ejemplo, no es debido a que la vida biológica para él tenga en sí misma un valor sino que la satisfacción de sus particulares deseos y

aspiraciones son los factores que dan sentido y motorizan el querer continuar viviendo y los esfuerzos denodados para ello, siempre que se mantenga la calidad de vida tal que permita aquellas satisfacciones. Y aquí es posible ya observar los principios de significatividad buscados, siendo uno de ellos la satisfacción de los deseos personales. No obstante también es posible que la significatividad de la vida radique en otra clase de deseos, no siendo estos exclusivamente dependientes y restringidos a lo desiderativo personal o particular del sujeto, sino que pueden ser trascendentes e incluso permanecer dichos deseos insatisfechos, no sólo relacionándolos con la particular existencia individual sino con una continuidad en otros. Estos deseos trascendentes son los denominados “deseos categóricos”, como aquellos que si bien no se satisfacen en la vida, motorizan lo volitivo del sujeto y el querer seguir viviendo.⁷¹ En este sentido, el significado que el individuo le otorga a su existencia se relaciona con la voluntad y los deseos o aspiraciones que posee el sujeto para mantenerlos vigentes, cumplirlos, y por ello muchos han visto en dicha voluntad desiderativa y aspiracional un argumento para demandar honrar aquél fenómeno biológico básico y dado, que es el de vivir. Por otro lado, también hay quienes sin hacer depender la significatividad de la vida humana en los deseos, anhelos o satisfacciones particulares o trascendentes, conciben toda manifestación de vida en general, no sólo la humana, como algo significativo por sí mismo y por ende reverenciándola y elevándola al estatus de sagrada. Esta perspectiva vitalista la cual hace del fenómeno biológico de la vida el mismo principio axiológico, incluye algunas aproximaciones religiosas como el cristianismo, otras místicas, así como naturalistas, panteístas e incluso humanistas.⁷² Otra de las alternativas, y en líneas generales, se encuentra en quienes otorgan significatividad a la vida basada en la propia voluntad

⁷¹ Benard Williams, “Person, Character and Morality”. En Amélie Rorty, (Ed.), *The Identities of Persons* (Berkeley, 1976), pp. 197-216.

⁷² Uno de los más influyentes exponentes de esta doctrina que conjuga tanto el cristianismo como el naturalismo y el misticismo escatológico es Albert Schweitzer (1875-1965) en sus principales obras filosóficas al respecto tal como *Die Ehrfurcht vor dem Leben: Grundtexte aus fünf Jahrzehnten* (La Reverencia por la Vida: textos básicos de cinco décadas); o su *Ehrfurcht vor den Tieren: Ein Lesebuch* (La Reverencia por los Animales: un lector), o bien sus dos volúmenes del *Kulturphilosophie* (Filosofía de la Cultura); *Aus meinem Leben und Denken* (De Mi Vida y Mi Pensamiento).

y autonomía determinativa de quien es habiente de ella, lo que por un lado genera el respeto por la voluntad del sujeto en seguir o no viviendo en función de sus particulares intereses y libertades, así como también demandando respetar el interés básico y la libertad del otro en vivir.

Resulta relevante detenerse en esta última variable de significatividad, debido a que ha devenido en la segunda expresión a desbrozar, tal como se ha analizado la primera respecto del “valor de la vida”. Este factor de significatividad basado en la noción de autodeterminación entendida en términos omnicomprendivos en lo que respecta al mismo individuo, ha dado lugar a lo que erróneamente se llama “derecho a morir” así como también “derecho a la vida” como parte de los derechos individuales y en sentido universal, de los derechos humanos. Y este error es similar al ya mencionado de predicar el valor como atributo de la vida, dado que el concepto de “derecho” posee significado, sentido y vigencia sólo en un entorno jurídico donde las leyes atribuyen aquellos derechos al humano estableciéndole también sus deberes y prohibiciones, siendo todos ellos susceptibles de ser basados racionalmente, limitando su alcance y vigencia. No obstante, la propia existencia del humano o su muerte como criatura biológica tal como ya se ha mencionado, no es un producto con aquella base institucional sino algo dado naturalmente, viviendo con precedencia a su voluntad y muriendo con independencia a ésta, y por ende indiferente desde lo axiológico. Luego, este humano cuya vida y muerte pertenece al dominio de la naturaleza biológica es algo dado y explicable biológicamente y no un producto institucional justificable racional e intencionalmente. Es decir, su existencia física y luego su ausencia física carecen de base o principio racional para establecerla como un derecho —el derecho a la vida o a la muerte—, y por ende tampoco son susceptibles de fijarles o discutir límites o restricciones para su vigencia o validez tal como sí se hace con todo aquello que es objeto de normativa legal. Ejemplificando esto para su mejor entendimiento, el derecho a un artículo como propiedad es establecido acorde a un sistema jurídico, adquiriéndolo por una compra legal, recibéndolo como regalo o por herencia. Pero si dicho artículo no fuera reconocido como la propiedad de un sujeto, y por dicho motivo protegido o resguardado por ley, otro podría disponer de aquel artículo a voluntad sin que nadie se perturbe o altere por ello. Es decir, el sujeto, siendo propietario posee autorización jurídica sobre este derecho y ante la duda,

hay una autoridad institucional aceptada y reconocida por la misma sociedad, que entiende respecto de esta ley vigente y antes de comenzar cualquier discusión, está claro quién o qué establece este derecho y todos los factores en que este derecho se basa, ninguno de los cuales tiene relación con lo dado naturalmente. Así, respecto de los árboles, plantas, insectos o animales, siendo todos ellos organismos vivos reproduciéndose sexual o asexualmente, y muriendo independientemente de toda justificación intencional, sino con explicación biológica, cuando no tengan dueño, cualquiera puede por ejemplo podar, cortar o trasplantar los primeros, si en ello encuentra un beneficio, o bien matar a los últimos si es que perturban, perjudican o molestan. De similar forma debería concluirse respecto del humano, quien es producto de la misma realidad natural y no institucional, es decir, no posee una base racional para un derecho a su vida. Por ello no tiene sentido el predicar un derecho a vivir o a morir, sino que se estaría incurriendo en lo conocido por los lógicos como un “error de categoría”, es decir, el error cometido cuando se usan conceptos pertenecientes a un plano de la realidad, traspasándolos a otro en el cual no tienen significado ni validez. En este caso, el concepto “derecho” el cual surge como producto institucional habiente de significado sólo dentro de un contexto jurídico y social, es traspasado a un plano de la realidad donde erróneamente se lo aplica a cuestiones dadas desde la propia naturaleza. Similarmente al mencionado error que ocurre con el predicar el valor respecto de la vida siendo lo correcto predicar el valor manifiesto por las acciones en la vida, y su congruencia e incluso surgimiento desde la propia fuente y exégesis bíblica, la facticidad de la vida y muerte del individuo como fenómeno que antecede a su propia volición y en consecuencia axiológicamente indiferente, es acorde a y claramente manifiesta ya en la antes mencionada ley oral judía desde hace más de 2000 años, cuando predica *שעל כרחק אתה נוצר ועל כרחק אתה נולד ועל כרחק* [...] *[...] אתה חי ועל כרחק אתה מת, ...pues contra tu voluntad [forzosamente] fuiste creado, contra tu voluntad [forzosamente] naces, contra tu voluntad [forzosamente] vives, contra tu voluntad [forzosamente] mueres,...*⁷³

Con esto en mente, técnicamente la pregunta por el suicidio y su derivado, la eutanasia voluntaria, obviamente no surge en aquellos

⁷³ *Mishná*, “*Pirkei Avot*” IV: 22. La traducción es propia.

que le otorgan a la vida biológica un significado *per se* y difícilmente en quienes, sin concebirla autosignificante, la consideran el substrato y condición de base para perseguir objetivos que la trascienden. No obstante, en las demás perspectivas, no es una pregunta por el valor de la vida o por el derecho a la vida o a la muerte, sino por el de una calidad de vida particular o condición existencial, su logro, mantenimiento o pérdida y su consecuente incidencia en los subjetivos deseos, anhelos, objetivos, propósitos o satisfacciones acorde a la variable axiológica que se imponga como rectora, determinando continuar vivir o no. Luego, la pregunta por el suicidio o la eutanasia voluntaria, cuando surge en estas últimas perspectivas, conduce directamente a la significatividad otorgada a la vida como variable subyacente y manifiesta en términos prácticos en lo considerado como calidad de vida, instrumentando o implementando las consecuencias de aquella significatividad.

Uno de los ejemplos occidentales paradigmáticos dentro de esta perspectiva que asocia o remite la significatividad de la vida a su calidad, en términos filosóficos, es el caso de Sócrates (470-399 a.e.c.) narrado por Platón, dado que aquél ya sentenciado a muerte, mientras se encuentra encarcelado por las acusaciones de graves delitos de impiedad en el sentido de sacrilegio o apostasía, y corrupción de los jóvenes mediante sus enseñanzas,⁷⁴ es visitado en prisión por su amigo Critón quien acompañado de otros y considerando injusta su pena, le ofrece la posibilidad de escapar y exilarse.⁷⁵ Sócrates, rechazando dicha propuesta de fuga en favor de cumplir con la pena sentenciada por el tribunal, argumenta que al huir transgrediría y destruiría las leyes de Atenas y por ende la propia *polis* que le permitió su existencia, crianza, educación y en definitiva, su propia vida habiendo desposado a sus padres.⁷⁶ Es decir, aun cuando la condena fuese injusta, no siendo ello causa de las mismas leyes sino más bien responsabilidad de los propios hombres, en caso que se escapare estaría siendo injusto no con los hombres sino con las propias leyes, y así su vileza sería mayor a la padecida, dado que

⁷⁴ Platón, *Apología de Sócrates* (Madrid, 1993) 19b, 24b, pp. 151, 159. Los argumentos y el desarrollo de la acusación y defensa son descriptos detalladamente a lo largo de este Diálogo, siendo el cargo de impiedad particularmente analizado en el Diálogo titulado *Eutifrón*.

⁷⁵ Platón, *Critón* (Madrid, 1993) 45a-46b, pp. 196-198.

⁷⁶ *Ibid*, 50a-54d, pp. 204-210.

devolviendo injusticia al transgredir las leyes por padecer injusticia hecha por el hombre, no sólo rompe con el tácito contrato entre el ciudadano y la *polis* donde reside, la cual es más digna de estima que sus individuos particulares, sino que destruye a esta última, dado que la *polis* existe en virtud de la observancia de la ley por parte de sus miembros.

Aquí resulta patente que el Sócrates de Platón considera que la vida individual por sí misma no es lo primordial, sino la vida moralmente justa, según su propia concepción, la vida buena o meritoria de ser vivida. Pudiendo hacer extensivo este concepto a otros ejemplos donde el adjetivo de vida puede ser placentera, ética o digna, entre otras, y en función de las doctrinas filosóficas que serán analizadas en la Primera Parte de esta obra, siempre y en definitiva todos estos calificativos son los que otorgan significado a la existencia. Y así, dentro de este entorno es como se juzga la justificación filosófica de mantenerse con vida o de quitársela, por sobre todo en las circunstancias críticas donde se pone en juego la correspondiente significación axiológica tal como en los casos ya mencionados introductoriamente en las tragedias griegas, o en el ideal de una nobleza caballeresca o guerrera, en Platón relativamente, y por sobre todo en los estoicos, en el utilitarismo de Hume, en Montaigne así como en el nihilismo de Nietzsche, contrariamente a Pitágoras, Aristóteles, Epicuro, Plotino, Locke, Rousseau, Kant y Schopenhauer entre otros a analizar en la Primera Parte de esta obra.

Es importante resaltar una consecuencia lógica de esta perspectiva de significatividad de la vida humana basada en la mencionada calidad de vida cuando se torna omnicomprensiva tal como es su naturaleza; calidad de vida que está en función y dependiente del principio axiológico bajo el que se juzgue aquella significatividad, dado que aquí toma lugar la consecuente diferencia entre la vida meritoria de ser vivida y la que no, la vida que vale la pena continuar y la que no. Pudiendo entonces bajo esta perspectiva dictaminar respecto de las ya mencionadas diversas formas eutanásicas neonatales y sociales incluidas en la actual eugenesia, y desde ya también respecto de la eutanasia no voluntaria o impuesta, la supuesta autorización para matar a todo individuo en estado de coma o vegetativo, demandando continuos cuidados para su higiene, nutrición e incluso necesitado de un respirador artificial, dado que su vida biológica, por ejemplo, en términos racionales carece de significado. Y de forma similar, se aplicaría el mismo criterio definiendo el sinsentido de

la vida y la autorización para matar a quien ha perdido o en quien se encuentra severamente lesionada la facultad de conocimiento, conciencia o percepción, y por ello carente de identidad y subjetividad. De hecho el propio Hitler y tal como es harto sabido, mediante la organización llamada Aktion T-4, bajo este mismo criterio de significatividad en función de la calidad de vida, en este caso dada por la capacidad racional y/o física, asesinó entre 200,000 y 250,000 enfermos mentales y discapacitados físicos entre 1939 y 1945, no necesariamente judíos sino arios puros, por considerarlos vidas sin significado, sin cuantía, que no valían la pena, y desde ya tampoco costear su mantenimiento, ni para sus familias ni para el Estado.⁷⁷ Huelga decir que siempre se podrá enmascarar otros intereses alegando que la muerte provocada a quien padece la disfunción según el principio axiológico impuesto, es por cuestión de dignidad y compasión, piedad y/o misericordia hacia el sujeto en cuestión, incluso cuando se trate de un caso –bastante común en el presente–, donde un paciente se encuentra en estado comatoso o vegetativo, caso en el cual los argumentos de piedad y dignidad claramente no recaen sobre él –aun cuando permanentemente se los quiera endilgar a éste–, sino sobre quienes están a cargo de él y en beneficio de ellos, en pos de liberarse de las angustias, tribulaciones y pesadez física y espiritual de dicha situación, poniendo de manifiesto así no sólo el deseo de despojarse de toda responsabilidad sino también lo peligroso de dichas formulaciones y criterios.

Para concluir esta Apertura, se ha observado con lo hasta ahora expuesto, que las respuestas al tema del suicidio y la eutanasia, tal como se las ha caracterizado y definido abordándolas no desde un reduccionismo a lo patológico sino desde una perspectiva eticista, no provienen de una distinción entre acción y omisión *per se*, ni del solecismo del valor de la vida, ni del error de categoría al predicar un derecho a la vida o a la muerte. Tampoco es materia de conocimiento ni de un saber específico y por ello no es susceptible de objetivación universal. Más bien, la problemática radica en la posibilidad de racionalizar la relación del hombre y su vida en función de un principio axiológico o valor predeterminado, rector de todo lo subsecuente. En otras palabras, el centro neurálgico de la cuestión

⁷⁷ Donna F. Ryan y John S. Schuchman, (Eds.), *Deaf People in Hitler's Europe* (Washington D.C., 2002), pp. 61-63.

es la posibilidad del hombre para establecer o fijar un significado o sentido en su existencia a partir de un cierto valor, justificando y argumentando luego la relación entre el fenómeno biológico de la vida y el actuar del hombre en ella, siendo dicho valor por su propia definición ya expuesta, cuestión de determinación y no de conclusión racional justificada y argumentada, es decir, sin un metavalor dado que de lo contrario, el valor sería entonces aquello anterior y premisa mayor de la conclusión. Así, las cuestiones relevantes en relación al suicidio o su derivado, la eutanasia voluntaria, o bien la no voluntaria, así como lo relativo a los testamentos vitales, son las que refieren a aquello que hace significativa la existencia, aquellos valores axiológicos a los cuales los hombres someten la continuidad de sus respectivas vidas, o incluso haciendo de ésta el propio valor, manteniéndola más allá de toda circunstancia.

Es por ello que a continuación se analizarán las doctrinas filosóficas occidentales, a través de sus más relevantes e influyentes exponentes, quienes han abordado específicamente el tema del suicidio y la eutanasia en pos de exponer los factores de significatividad que cada una de ellas le ha otorgado a la vida y a la existencia humana, analizando las respectivas bases y fundamentos para sus diversas tesis en relación a quitarse la vida por uno mismo o bien mediante la asistencia de un tercero.