

Elementos políticos para el debate sobre los dilemas éticos del suicidio médicamente asistido y de la eutanasia

Political Concepts for the Ethical Debate on Dilemmas on Assisted Suicide and Euthanasia

Elementos políticos para o debate sobre os dilemas éticos do suicídio medicamente assistido e da eutanásia

Roberto Israel Rodríguez Soriano¹

Recibido: 5 de mayo de 2015 • Aceptado: 22 de julio de 2015

Doi: [dx.doi.org/10.12804/revsalud13.03.2015.11](https://doi.org/10.12804/revsalud13.03.2015.11)

Para citar este artículo: Rodríguez-Soriano, RI. Elementos políticos para el debate sobre los dilemas éticos del suicidio médicamente asistido y de la eutanasia. Rev Cienc Salud. 2015;13(3):465-479. doi: [dx.doi.org/10.12804/revsalud13.03.2015.11](https://doi.org/10.12804/revsalud13.03.2015.11)

Resumen

En este trabajo se ofrece una reflexión sobre algunos de los elementos políticos que están insertos en los problemas éticos del suicidio médicamente asistido y de la eutanasia. La tesis del trabajo es que los fundamentos teórico-políticos de las naciones modernas tienen como principal objetivo resguardar la vida de las personas, lo que responde a toda una serie de procesos históricos del desarrollo mismo de la teoría política moderna. Estos fundamentos inciden directamente en las posiciones culturales y políticas para la negativa a aceptar la legalización o regulación de las dos prácticas referidas, lo que niega el derecho de autodeterminación humana en la toma de decisión sobre la propia vida y la propia muerte.

Palabras clave: Eutanasia, suicidio médicamente asistido, libertad, autodeterminación, soberanía, homicidio, vida, muerte.

Abstract

This essay is a reflection on some of the political elements embedded in the ethical problems of medically assisted suicide and euthanasia. The thesis work is that political theoretical foundations of modern nations are aimed to protect the lives of people, a fact that responds to a series of historical processes of the very development of modern political theory. These fundamentals directly affect the cultural and political positions for the refusal to accept the legalization or re-

¹ Universidad Tecnológica de México (UNITEC), México, División de Ciencias de la Salud, Campus sur. Correos electrónicos: roberto_rodriguez@my.unitec.edu.mx - roberto.i.soriano@yahoo.com.mx

gulation of the two practices in question, thus denying the right of self-determination in human decision making on the own life and death.

Keywords: Euthanasia, Assisted suicide, Liberty, Self-determination, Sovereignty, Homicide, Life, Dead

Resumo

Neste trabalho oferece-se uma reflexão sobre alguns dos elementos políticos que estão insertos nos problemas étnicos do suicídio medicamente assistido e da eutanásia. A tese do trabalho é que os fundamentos teórico-políticos das nações modernas têm como principal objetivo resguardar a vida das pessoas, o que responde a toda uma série de processos históricos do desenvolvimento mesmo da teoria política moderna. Estes fundamentos incidem diretamente nas posições culturais e políticas para a negativa a aceitar a legalização ou regulação das duas práticas referidas, o que nega o direito de autodeterminação humana na tomada de decisão sobre a própria vida e a própria morte.

Palavras-chave: Eutanásia, suicídio medicamente assistido, liberdade, autodeterminação, soberania, homicídio, vida, morte.

Morir de una muerte orgullosa, cuando ya no es posible vivir una vida orgullosa. [...] Por amor a la vida se debería procurar una muerte diferente: libre, consciente, sin contingencias ni coerción [...]
Friedrich Nietzsche

Introducción: Eutanasia, suicidio asistido y política

En este trabajo se ofrece una reflexión sobre las relaciones que tienen los fenómenos médicos de la eutanasia y del suicidio médicamente asistido, con las bases políticas fundantes de las naciones modernas.

Se comienza la exposición con una presentación de dos casos concretos contemporáneos, no ordenados en una sucesión cronológica, que refieren a los problemas de la eutanasia, del suicidio médicamente asistido y de la muerte y la vida en el contexto médico en su relación directa con el ámbito político.

El 23 de agosto de 2012 falleció el británico Tony Nicklinson. En 2006 había sufrido un derrame cerebral que lo había dejado parálitico del cuello para abajo. Como consecuencia de este suceso, Nicklinson no podía hablar y tenía que ser alimentado con papillas. No obstante, sus capacidades intelectuales quedaron intactas (1).

Ante la imposibilidad de que alguna rehabilitación pudiera mejorar su situación, en 2007 pidió que se le retirara toda medicación y que no fuera atendido médicamente si su estado empeoraba. Asimismo, inició una batalla legal en la Corte Suprema con la intención del reconocimiento legal de su derecho a una muerte asistida cuando él lo decidiera. Cabe mencionar que, debido a las restricciones legales inglesas, quien lo ayudara en el suicidio sería procesado penalmente.

El 19 de agosto de 2012, la Corte falló en su contra arguyendo que un dictamen favorable hubiera significado un cambio drástico en la legislación británica sobre el asesinato,

lo que, argumentaron, excedía los poderes de la Corte (2).

Ante esta situación, se le presentaron dos opciones: viajar a Suiza, en donde está reconocido el derecho a la muerte asistida (lo que descartó por su necesidad de morir en su país) o dejar de comer hasta morir².

2 Holanda fue el primer país que legalizó la eutanasia y el suicidio asistido en 2001. Los médicos pueden, con el respaldo legal, auxiliar el suicidio de un paciente que lo desee, que padezca sufrimientos insoportables y en el que no haya ninguna esperanza de curación. Los médicos deben informar cada caso a una comisión y solo si en esta hay dudas, se recurre a la instancia jurídica.

En Bélgica, en 2002, se aprobó la ley de eutanasia, la cual permite a los adultos que se encuentren en una situación incurable la elección de terminar con su vida, siempre y cuando los médicos certifiquen que el paciente está experimentando un dolor insoportable. El Parlamento votó en febrero de 2014 a favor de la aplicación de esta ley a menores de edad en estado terminal, con el consentimiento de sus padres.

En Luxemburgo, en 2009, se aprobó una ley semejante a la de Bélgica en donde se enfatiza el respeto a la voluntad del paciente de terminar con su vida con asistencia médica.

En Suiza, la ley permite el suicidio asistido en el que se le facilita a los enfermos terminales consejo y las sustancias letales que este ingiere por cuenta propia con el fin de acabar con su vida. Este país es el único que acepta y concede peticiones de ciudadanos no suizos para la realización de esta práctica.

En Estados Unidos la eutanasia está prohibida. No obstante, algunos estados permiten que los médicos ayuden con el suicidio asistido bajo estrictas condiciones. El estado de Oregón fue el primer estado norteamericano, en 1994, en permitir el suicidio asistido para enfermos incurables. En este caso, dos médicos deben acreditar que el enfermo sea mayor de edad y este debe haber dejado constancia oral y escrita, en el caso de que ya no lo pueda hacer, de su deseo de morir. Asimismo, el paciente debe tener una expectativa de vida menos a seis meses para poder recibir el suicidio médicamente asistido.

Es importante señalar que en Colombia, en 1997, la Corte Constitucional declaró legal el Artículo 326 del Código Penal de 1980 sobre "homicidio por piedad", lo que representó la legalización de la eutanasia en el contexto médico. No obstante, hasta este año, 2015, se reglamentó el protocolo para aplicar la eutanasia en todos los prestadores de servicio de salud, volviéndola una realidad práctica con sustento legal. En este contexto, puede señalarse el caso de Ovidio González, ocurrido en julio de este año en Colombia. A sus 79

Siete días después de que el tribunal le negara el derecho a la muerte asistida, falleció a los 58 años por "causas naturales".

En el otro caso, Terri Schiavo permaneció en estado vegetativo durante quince años. En los primeros años del siglo XXI se comenzó una batalla legal para exigir el retiro de las sondas de alimentación, lo que culminó con el involucramiento del presidente de Estados Unidos, George W. Bush, además de haberse incitado la elaboración de una ley *ad hoc* (Ley Terri) en 2003 por el gobernador de Florida y una campaña "pro vida" en la que la Santa Sede, tomó parte (3).

Si bien, el caso de Terri Schiavo refiere a una decisión de suspensión de tratamiento de soporte vital, que podría señalar a la eutanasia pasiva, no correspondería, de acuerdo con la literatura especializada, a la eutanasia como tal, ya que esta, como se hará referencia más adelante, supone acción directa y voluntaria. Sin embargo, el caso vale en la medida en que hace referencia directa a la politización de la vida y de la muerte.

Así, los dos casos hasta aquí presentados permiten percibir directamente el proceso de politización del derecho a decidir sobre la propia vida y la propia muerte. Esto no es una casualidad. En el último caso, por ejemplo, la intromisión del representante del poder ejecutivo, en ese entonces, y de autoridades de la Santa Sede es bastante significativa. Asumieron la posición que se supone les corresponde: la defensa de la vida. Habría que poner atención en que uno de los personajes referidos, George W. Bush, no era cualquier representante del poder

años, después de una operación de un cáncer vestibular, certificó ante las autoridades de Colombia su voluntad de morir dignamente, estas, acogidas a la nueva legislación colombiana, confirmaron su petición, que se llevó a cabo a inicios de julio de 2015. Este caso representa la primera práctica de eutanasia legal en América Latina.

ejecutivo, era el presidente de los Estados Unidos, uno de los países que representa el modelo civilizatorio, democrático y liberal del planeta.

Lo mismo acontece con el primer caso, el de Tony Nicklinson. Una de las naciones que se afirman como pilares de la civilización occidental moderna, Inglaterra, por medio de su entramado institucional político impidió atender la petición de Nicklinson con una argumentación en donde se incluía el concepto de homicidio.

Uno de los argumentos fuertes en contra de la eutanasia tiene que ver con los límites de la libertad.

[...] la libertad de una persona no puede ser extendida hasta el punto de permitir que se remueva la propia condición de la libertad: la vida misma. No es posible justificar la muerte de una persona sobre la base de que es su elección, mientras se suprime, a la vez, a la persona misma, la cual constituye la condición de posibilidad de cualquier elección (3).

En la base de la proposición anterior hay un aparente conflicto teórico: la libertad sobre la autodeterminación tiene el límite de la posibilidad de la misma autodeterminación. Este derecho, esta posibilidad de autodeterminación, como los demás derechos naturales, en este sentido debe ser resguardado por los derechos positivos. Con esto, el Estado, como organismo que centraliza el poder político, adquiere el derecho y el poder de controlar e incidir directamente en los modos sociales e individuales de vivir y, por ende, de morir.

La eutanasia y el suicidio asistido como problemas morales y éticos

La palabra 'eutanasia' proviene del término griego *eu-thanatos* (buena muerte) y hace referencia a las acciones realizadas para quitar la vida a un paciente de manera rápida, eficaz e

indolora, por petición expresa de este o no, que sufre un dolor físico o psíquico, consecuencia de una enfermedad incurable o de un estado que hace que conciba su vida como inaceptable, indigna o como un mal (4).

El concepto de 'suicidio médicamente asistido' hace referencia a la acción de una persona que sufre una enfermedad irreversible para acabar con su vida y que, para tal efecto, cuenta con la ayuda de personal médico (4).

De acuerdo con lo anterior, la diferencia entre una y otra práctica radicaría en el sujeto que realiza la acción. En la eutanasia, una persona diferente al paciente es el agente activo y en el suicidio (médicamente) asistido el paciente es sujeto activo. Es, por eso mismo, que en este último caso se habla de un suicidio.

A pesar de las posibles diferencias entre el suicidio médicamente asistido y la eutanasia, ambos fenómenos refieren a un contexto de atención médica, lo que supone que tienen como punto de referencia la situación médica. Es pertinente señalar también que Suiza es el único país que permite el suicidio asistido fuera de un contexto médico.

Así, ambos conceptos, eutanasia y suicidio médicamente asistido, que evocan, a su vez, a dos de los grandes dilemas éticos en el campo de la medicina, han generado grandes debates entre quienes argumentan a favor de dichas prácticas y quienes argumentan en contra.

Las discusiones en torno a los dilemas éticos que generan dichos temas no han quedado restringidas estrictamente al campo médico o de las ciencias de la salud, sino que se han desarrollado ampliamente, a nivel mundial, en el campo legal y político, como ya se apuntaba al comienzo. Esto se debe principalmente a que el problema central en cuestión es la relación vida-muerte humanas en sus dimensiones, no solamente fisiológicas y psicológicas, sino también culturales, políticas y sociales.

En la mayoría de las legislaciones en los diferentes países, la eutanasia, cuando hay alguna referencia a esta práctica, se asocia, en términos legales, con el homicidio calificado, es decir, con un crimen. Cuando no la hay, el acto se conceptualiza simplemente como homicidio.

El caso del suicidio médicamente asistido parece que responde a otra lógica. El problema central con esta situación es el suicidio. Este último no puede ser penado legalmente en términos de homicidio, ya que esto implicaría que el agraviado es el mismo que lo comete, lo que resulta un sinsentido legal en países con regímenes democrático-liberales. Aunque debe señalarse que el suicidio sí está o estaba penado en países donde, de manera explícita, se considera a la persona como un bien o propiedad del Estado³.

Sin embargo, cuando se habla de suicidio médicamente asistido se hace referencia a que hay una asistencia médica que posibilita al suicida los medios para terminar con su vida. Personal médico facilita los medios para que una persona con alguna enfermedad terminal, que no tiene cura o que está en un estado físico que ha mermado radicalmente su calidad de vida, realice el suicidio. En muchos países, ayudar a un suicida a alcanzar su muerte es susceptible de ser castigado legalmente.

Al interior del campo médico hay posiciones fuertemente encontradas. Para grandes sectores dentro de este, por ejemplo, la eutanasia y el suicidio médicamente asistido están relacionados con el homicidio. Por ejemplo, el Consejo para Asuntos Éticos y Jurídicos de la Asociación Médica Americana ha establecido que “lo que se denomina como eutanasia es un

eufemismo que esconde la intención de matar a una persona; esto no es parte de la práctica médica, así se realice con o sin consentimiento del paciente” (5).

En el Juramento Hipocrático, que resume el espíritu del quehacer profesional médico, el médico se compromete por una cuestión ética a jamás dar “a nadie medicamento mortal, por mucho que me solicite, ni tomaré iniciativa alguna de este tipo”. Acorde con este principio, la ética médica tradicional asume que el quehacer médico tiene la función prioritaria de salvar vidas, conservarlas y no destruirlas. Es decir, se asume que el médico es un defensor de la vida.

Estas cuestiones, como se había apuntado más arriba, configuran una serie de problemáticas que abarcan aspectos que parecerían de diferente índole, pero que responden, y esta es la tesis de este trabajo, a un mismo fundamento o a un mismo núcleo problemático, a un problema político.

Una de las preguntas que abren los casos referidos, paradigmáticos entre muchos otros, es si el suicidio médicamente asistido (o la eutanasia en su caso) es un problema de salud. Este ha sido el argumento central, en términos políticos, de aquellos detractores de la legalización de esta práctica. Esta pregunta lleva, a su vez, a otra: ¿la salud es un problema personal, individual o un problema social y político? Si bien, estos casos se dan en el contexto de la atención médica y se pide ayuda a un médico para su realización, las bases mismas del Estado moderno suponen que es la segunda de las opciones planteadas en la pregunta.

El suicidio como problema político y social

En la discusión sobre el suicidio, núcleo problemático tanto de la eutanasia como del suicidio médicamente asistido, uno de los temas centrales es el de la libertad, entendida como la libre

3 Por ejemplo, en la India, hasta diciembre de 2014, el Ministerio del Interior anunció que se despenalizaría el suicidio. Se aplica una pena de hasta un año de prisión a un suicida fallido. En Inglaterra, a penas en los años sesenta, dejó de penalizarse legalmente el suicidio fallido.

autodeterminación. Tema que necesariamente pasa por una cuestión política.

Uno de los grandes logros que se adjudicó la modernidad fue el del reconocimiento de los derechos naturales (universales), derechos que todo humano tenía por su cualidad de "ser humano". Precisamente, el reconocimiento significó la construcción de un sistema jurídico y legal que se encargara de la protección fáctica y del reconocimiento de esos derechos. Uno de los "derechos naturales", y tal vez al que se le dio mayor peso e importancia, fue el "derecho a la vida". Baste recordar uno de los documentos más importantes para el reconocimiento de los derechos humanos, documento resultado de una larga discusión en la tradición política moderna, pasando por la Declaración de los Derechos del Hombre 1789: la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. En su artículo 3.º establece que "Todo individuo tiene derecho a la vida a la libertad y a la seguridad persona".

¿Qué significan las declaraciones (políticas) de derechos humanos? El filósofo italiano Giorgio Agamben, siguiendo a Hanna Arendt, señala que las declaraciones de los derechos, principalmente la de 1789, al fin y al cabo, representan la inscripción de la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-Nación (6). Esto, en el sentido de que el hecho del nacimiento, 'la nuda vida natural', es la que se presenta como fuente y portadora de derechos (6). La ciudadanía (nacionalidad) y la vida se identifican como algo connatural, de manera que el reconocimiento de un derecho que se supone inherente al ser humano está supeditado a un reconocimiento político.

Los fundamentos (teológicos y éticos-morales) del derecho a la vida
En este punto, se enfocará la exposición en los argumentos teológicos, éticos y morales que generalmente se utilizan para fincar el "de-

recho a la vida". Para tal motivo, se seguirá el análisis que realiza Francisco Puy Muñoz en su escrito titulado *Fundamento ético-jurídico del derecho a la vida*, ya que, sintetiza, elabora y reelabora los principales argumentos que se han usado como fundamento para defender el derecho a la vida.

La intención de Puy es analizar cuáles son los fundamentos sobre el derecho a la vida, a la luz de la existencia *de facto* de "conductas antivitales" como la eutanasia, el homicidio, el aborto, el suicidio, etcétera; ya que estas conductas, sostiene Puy, ponen en entredicho la tesis jurídica "fundamental que exige el respeto a la vida" (7).

Puy define tres direcciones posibles para fundamentar el derecho a la vida: la teológica, (lo que él llama) la ontológica y la ética (7).

El argumento teológico sostiene que el derecho a la vida se fundamenta en la voluntad de Dios. El respaldo de dicho derecho es la voluntad y el mandato divino.

Para el fundamento ontológico recurre a Tomás de Aquino. En la interpretación de Puy, este estaría señalando que el derecho a la vida es una ley natural y que la vida es un valor absoluto y parte inherente del ser humano, que como tales, todos los seres humanos están impelidos a respetar (7)⁴.

Esta argumentación resulta sumamente débil. El sentido ontológico, que Puy supone fundamenta el derecho a la vida, se soporta sobre un derecho natural que resulta no tener un fundamento ontológico sin un fundamento teológico. Sin embargo, él dice encontrar el fundamento ontológico en una instancia empírica que le mostraría que todos los seres humanos apetecen la vida. Existen infinidad de casos que echarían por tierra su supuesto fundamento empírico (bastaría simplemente señalar el caso

4 *Suma Teológica* (I-II, q. 94, a. 2)

de las miles de personas que se suicidan todos los años)⁵. Esto no pasa desapercibido para el autor. En otra parte del texto afirmará la irracionalidad de la pretensión humana de quitarse la vida (7). Tal afirmación solo es comprensible, en la elaboración teórica de Puy, a partir del fundamento teológico que supone, como lo evidencian algunas de las últimas líneas de su escrito: “La vida es obra de Dios y también la muerte” (7).

El fundamento ético del derecho a la vida se soporta, en la argumentación de Puy, en la conciencia personal de que la vida es un presupuesto de la propia existencia; es la condición *sine qua non* de la posibilidad de seguir siendo (7).

De estas ideas, Puy supone que la vida tiene un carácter fundamental y apriorístico en el ser humano, que más bien se revela como un deber de luchar por la propia vida.

Así, estas tres argumentaciones, de acuerdo con él, le permiten afirmar que el derecho a la vida se fundamenta en la voluntad de Dios, “en la estructura del ser creador”, y en el testimonio moral de la propia conciencia (7).

Puy, a partir las premisas anteriores, define tres clases de derechos humanos que protegen el derecho de vivir: (a) Los derechos a la conservación de la vida, (b) Los derechos relativos a la conservación de los órganos corporales o de la salud y (c) Los derechos a la defensa de la vida y promisión de la salud (7).

Así, el ser humano tiene por naturaleza el derecho a vivir; un derecho que extrañamente se vuelve un imperativo categórico que le exige

al ser humano vivir. Asimismo, tiene el derecho de que su vida sea conservada y protegida inclusive de sí mismo.

La argumentación de Puy resulta interesante, ya que sintetiza (y asume) las tesis fuertes que utilizan los detractores del suicidio como práctica cotidiana y como práctica médica. En esta argumentación se mezclan elementos teológicos, éticos-morales y filosóficos, que resultan el sustrato de las posturas seculares del derecho natural y de las teorías políticas modernas.

Los fundamentos de la teoría política moderna y el derecho a la vida

Uno de los derechos naturales, reconocidos universalmente en términos políticos, elemento clave de las sociedades modernas occidentales (entiéndase de sociedades liberales), es el de la libertad (y con este el de la igualdad). Una libertad que, necesariamente, debía de tener límites. Precisamente, uno de los límites de la libertad es la salvaguarda de la vida propia.

La comunidad política, con todo su entramado legal y su poder fáctico, asumió la responsabilidad de la protección de este derecho primordial (la vida). Debía defenderlo contra todos y contra todo. Esta era, precisamente, la justificación de su existencia. Si fallaba (o si falla) en esta tarea no tenía razón de ser.

En esta lógica, el suicidio, o el “darse la muerte a sí mismo”, es concebido como un acto fuera de toda lógica; un acto irracional y contra natura. Un acto que atenta contra uno de los principales derechos naturales que el ser humano posee; un acto contra las mismas bases de la comunidad política y de su organización. De ahí que, con toda la ilustración política, el Estado moderno debe combatir la sinrazón que implica este acto. Esto, sin dejar de lado las alianzas, a pesar del discurso de laicidad,

5 Aquí, como contraargumento a Puy, resuena la hipótesis freudiana de la existencia de la pulsión de muerte, constitutiva de la estructura psíquica del ser humano (y de toda especie viva), contrapuesta a la pulsión de vida. En este sentido, y bajo la premisa freudiana, el deseo y la apetencia de la vida como parte de una naturaleza humana, tiene que ser vista a la luz de su compleja dinámica con el deseo y la apetencia de la muerte (8).

que tiene este con las instituciones religiosas (como lo supone la fundamentación referida anteriormente en palabras de Francisco Puy).

Con el reconocimiento universal del derecho a la vida, el humano perdió sustancialmente el derecho a la muerte. Para poder universalizar un derecho se tiene que abstraer y soportar sobre una base de objetividad. Esto implica el reconocimiento de la vida como algo abstracto y universalizable. La vida es vista como algo que no admite contingencias, reduciéndose a lo biológico. La vida anímica es contingente, individual y variable, por lo que pasa a un segundo lugar en las prioridades del derecho. Para que la "vida" sea universalizable debe atender lo biológico, lo concreto, lo material de la vida.

¿Qué es lo que hay de fondo en este entramado de supuestos axiomáticos? Aristóteles, en el Libro I de su *Política*, establecía que la ciudad es una cosa natural para cumplir su fin. Este es que el hombre cumpla su fin. Así, dice Aristóteles, "el hombre es por naturaleza un ser social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre" (9). Entonces, la naturaleza del "hombre" es ser social ya que este, por su condición natural, requiere vivir en sociedad, tener una vida en común. La expresión griega que utiliza Aristóteles en la parte citada anteriormente es *politikón zôion*, que, de acuerdo con la traducción de Manuel García Valdés, hace referencia al carácter social de los individuos (9). Lo cual, puede ser definido como el efecto político que, siguiendo a Aristóteles, es connatural al hombre.

Ahora, ¿qué implicaciones tiene la conceptualización aristotélica? La palabra griega *zôion* designa a un animal. Entonces, el animal y el ser humano comparten la misma condición natural en el sentido de *zôion*. Sin embargo, la particularidad del ser humano es su condición de *politikón*. Aristóteles define con precisión que cualquier humano que no cumpla esta con-

dición no es un ser humano, es decir, en nada se diferencia de un animal. De manera que la vida *zoe* (vida biológica) está condicionada o determinada, en el caso del ser humano, por la vida política.

Una de las condiciones que supone Aristóteles para esta forma distintiva del ser humano, con respecto de los "demás animales" es su capacidad de "palabra", ya que le da su capacidad de discernir entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto, etcétera (9).

La condición de vivir social y políticamente es el lenguaje, la razón (*logos*), que posibilita a los seres humanos la organización necesaria para la vida en común. Ahora bien, la constitución de la ciudad tiene un ordenamiento que da la cualidad que está relacionada, si no determinada, por el *logos*. Esta suposición es relevante para la reflexión en cuestión, ya que supone que la racionalidad (el *logos*) es la condición de la política, de la vida en sociedad y de la consecución del fin humano de la vida en común, del "vivir bien" y la vida misma del ser humano. Implica también que su vida social-política debe seguir estrictamente a la razón.

Dentro de esta argumentación teórico-política, Aristóteles concebía al suicidio como un acto irracional y como una injusticia, no solamente contra la persona, sino contra la ciudad (10).

La formulación teórico-política aristotélica tendrá una connotación de suma relevancia para la tradición política de occidente, en el sentido de que la política es consustancial a la vida del ser humano, por lo que esta debe ser medida con el rasero de esa misma actividad política.

Michel Foucault señalaba con precisión que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue la consideración de la vida por parte del poder político (11). El siglo XIX representó el momento de la consolidación de la estructura del Estado Moderno con su base teórica liberal.

Señala Foucault que es en este siglo en el que se consolida la “estatización de lo biológico”. Y para comprender esto se tiene que voltear a la transformación de la “teoría clásica de la soberanía” en la que el poder soberano recaía en el monarca. Esto significaba que el monarca tenía derecho sobre la vida en el hacer vivir y dejar morir. Es decir, el poder soberano tenía el derecho sobre el poder matar: “En definitiva, el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia de ese derecho de vida y de muerte: en el momento en que puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida” (11).

De acuerdo con Foucault, en el siglo XIX habría una transformación en este derecho, que no lo borraría, sino que lo modificaría estableciéndolo en sentido inverso: “poder de hacer vivir y dejar morir. El derecho de la soberanía es, entonces, el derecho de hacer vivir o dejar morir. Y luego se instala el nuevo derecho: el de hacer vivir y dejar morir” (11).

La transformación de la estructura política monárquica en la estructura política moderna descentralizó la ubicación monopólica del poder político que recaía en el arbitrio del monarca y la recentralizó en un organismo Estatal en que el poder político era ejercido, en términos teóricos, por la comunidad política misma, por medio de un proceso de representación. El uso y aplicación del poder político, por parte de la comunidad política, tiene el objetivo preciso de la salvaguarda de la supervivencia de todos los miembros de la comunidad política. Con tal objetivo, se atribuye, avalada por un supuesto consenso común, una serie de derechos que regulan el control de la forma de vida y de morir de la comunidad. Diferentes formas de la vida cotidiana que se asumen como elementales son controladas por los organismos políticos insti-

tucionales; tales como la salud, la alimentación o la reproducción, por ejemplo⁶.

Aquí el punto clave para el problema en cuestión. La psiquiatría, como campo de saber ilustrado moderno institucional y parte de la maquinaria política moderna, como lo dice Thomas Szasz, “ha refeudalizado con éxito la vida humana: ha convertido la salud en una propiedad de la medicina y de los médicos en la misma medida en que el hombre había sido propiedad de la Iglesia y los curas” (13). La psiquiatría se conforma como un saber institucional que tiene como fin combatir los desajustes estructurales de la sociedad, como lo es el caso del suicidio.

El filósofo italiano Roberto Esposito, siguiendo y separándose del planteamiento analítico de Foucault, ha propuesto que la concepción política moderna desarrolló lo que él llama ‘inmunización’, con la intención de ejercer el poder de conservar la vida: “De acuerdo con esta perspectiva, la política no es sino la posibilidad, o el instrumento, para mantener con vida la vida” (14).

Para él, la ‘inmunización política’ se asemeja a la vacuna médica. Esta funciona introduciendo en el organismo político una mínima cantidad de la misma sustancia patógena de la que se quiere proteger, contradiciendo su desarrollo natural con el fin de inmunizar a la sociedad de un desajuste estructural, estableciendo la sujeción, a partir de diferentes medios, de los individuos en pos de la estructura social misma.

6 El poder (político) que se ejerce sobre el sujeto está atravesado por el control del cuerpo, inscribiéndolo en un régimen disciplinar, sometiéndolo, hasta su prácticas más elementales, a una “lógica taxonómica” con el fin de racionalizar los ámbitos de vida privados y públicos. Dentro de estos procesos, el conjunto de sujetos, la población, es “regularizado” en sus procesos biológicos de reproducción y organización que remiten a los procesos biológicos de la especie como son el nacer, el vivir, el reproducirse, el trabajar, el enfermarse, el sanar y el morir (12).

Es una forma de autoconservación de la vida (social) que supone procedimientos artificiales capaces de sustraer peligros naturales (14). Uno de estos mecanismos inmunitarios proviene de la "soberanía". Esposito supone que la soberanía (moderna) tiene como problema central la autoconservación de la vida. Haciendo una lectura de Hobbes, establece que la *conservatio vitae*, no solo pertenece de pleno a la esfera de la política, sino que esta es su objetivo predominante. Para esta poder desplegarse debe protegerse de la disolución. En este sentido, la sociedad asume el principio, descubierto por la razón, de prohibir hacer cuanto sea perjudicial para su vida. Dice Thomas Hobbes que la ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto que establece la razón, que prohíbe "a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada" (15).

¿Cuál es el significado de lo anterior? En la argumentación de Hobbes las pasiones del ser humano se contraponen a la vida social, no obstante que son estas mismas, aunadas a las facultades racionales, las que lo llevan a conformar una comunidad política. Hobbes niega que el hombre sea social y político por naturaleza. El hombre nace en el 'estado de naturaleza' (la condición prepolítica). Los hombres son muy iguales en facultades de cuerpo y espíritu, y la igualdad más importante es la capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros; asimismo, la preocupación más importante de los hombres es su conservación. Esto ocasiona un temor y miedo a la muerte violenta, convirtiéndose en la más poderosa de las pasiones humanas. La igualdad de capacidades conduce a una igualdad de expectativas y a la competencia entre todos los hombres que desean las mismas cosas. Esta enemistad natural es intensificada por la desconfianza que los hombres sin gobier-

no sienten unos hacia otros. Este problema se intensifica por la presencia en su naturaleza del amor a la gloria, el orgullo o la vanidad. Cada quien desea que los otros lo aprecien como él se aprecia a sí mismo, y si esto no se da, se está dispuesto a destruir a quienes lo desdeñan. Así, nadie está seguro en semejante estado. Las leyes de naturaleza, a diferencia de los derechos de naturaleza, son preceptos de razón, los cuales instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación, que igualmente se siguen de sus derechos naturales y de sus deseos irracionales. Para asegurar su propia conservación, la primera ley de la naturaleza es buscar la paz y defenderse contra aquellos que no les dan la paz. La sociedad civil está constituida por el contrato social, con el cual cada hombre que cede o renuncia a cualquier derecho está obligado o comprometido a no estorbar a aquellos a quienes él cedió ese derecho, en el goce y beneficio de este. Así, el pueblo no existe por naturaleza, solo puede darle origen el pacto social, y si la copresencia de partes contratantes bajo la sola garantía del estado de naturaleza no puede poner fin al conflicto, hace falta que la ley civil ocupe el puesto de la ley de naturaleza (16).

Así es que la vida requiere de la comunidad política (una organización construida racionalmente) para conservarse, de manera que esta última tiene que poner, disponer, ordenar y estructurar la vida social de los individuos que conforman a la misma para alcanzar su fin. Si quedara dispuesta a sus potencias internas y a sus dinámicas naturales, tendería a autodestruirse porque lleva en sí algo que inevitablemente la pone en contradicción consigo misma⁷. Se trata de defender la vida (individual

7 Freud, en sus escritos de psicología social, desarrolló la idea de que el trabajo cultural tiene la finalidad de evitar la diso-

y social) aún a costa de la misma vida. Esta premisa recorre todos los entramados políticos y jurídicos.

Otros dos de los mecanismos inmunitarios que señala Esposito son la libertad y la propiedad. Para el desarrollo de estos dos conceptos, Esposito sigue a John Locke, otro de los teóricos centrales de la teoría política liberal moderna.

lución de la sociedad a partir de una renuncia de satisfacción pulsional. Supone que en toda sociedad, de la misma manera que en los individuos, se encuentra latente una *pulsión destructiva* originaria. Así, la cultura se presenta como un *impulso* de "conservación" ("al servicio de Eros"), contrario a esa pulsión destructiva, intenta mantener cohesionados a los individuos, a las familias, a las etnias, a los pueblos, a las naciones y, en términos generales, a la humanidad. La vida social y la cultura imponen sacrificios que tienen que ver con la renuncia a la satisfacción pulsional. Freud se pregunta "¿De qué medios se vale la cultura para inhibir, para volver inofensivas, acaso para erradicar la agresión contrariante? [...] ¿Qué le pasa para que se vuelva inocuo su gusto por la agresión?". Freud supone que este impulso destructivo es interiorizado y reenviado hacia el yo propio. Este es recogido por una parte del yo, que se contrapone al resto como *superyó*, como conciencia moral. La "conciencia de culpa" sería el resultado entre la tensión del *superyó* y del *yo* sometido, que es exteriorizada como "necesidad de castigo". Así, la cultura "yugula el peligroso gusto agresivo del individuo, debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada". La referencia a Freud vale en el sentido de su teorización sobre la fuerza destructiva que subyace a la sociedad y sobre los mecanismos sublimatorios, coercitivos y punitivos que la *sociedad*, a través del *trabajo cultural*, establecidos con el fin de resguardar la vida individual y social (17). De acuerdo con la hipótesis Freudiana, hay una contraposición entre dos tipos de pulsiones: "yoicas" y "sexuales". Precisamente las sexuales (eróticas) son las que van encaminadas a la conservación y procuración de la vida. Las yoicas estarían encaminadas a restablecer la condición inanimada. Es decir, a la supresión de estímulos externos que resultan displacenteros, es decir, responde al principio de placer, se direccionan hacia la muerte: "El principio de placer es entonces una tendencia que está al servicio de una función: la de hacer que el aparato anímico quede exento de excitación [...]" (8). Así, los impulsos suicidas, conscientes e inconscientes responden a esta energía pulsional y se desarrollan en el conflicto entre las pulsiones "sexuales" y "yoicas".

Locke parte de la idea de un Estado de Naturaleza, de un estado anterior a la sociedad y al gobierno. Señala que los humanos se encuentran en absoluta libertad, lo que significa que pueden hacer lo que quieran y disponer de sus personas y bienes según les parezca, con la única restricción que les impone los límites de la ley natural (18). Esta ley coincide con la razón que mostraría a todos los humanos que quieran consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie le debe causar daño a otro en cuanto a su vida, salud, libertad o posesiones. Entonces, el individuo vive acorde con la ley natural (19): "no [...] destruirse a sí mismos, ni de hacer ningún daño a persona alguna, o turbar en la posesión de lo que goza: debe hacer de su libertad el mejor y más notable uso que exige de él su propia consideración" (18).

El estado opuesto al Estado de Naturaleza es la Sociedad Civil (18). La comunidad política surge para poder conservar lo que le pertenece a cada quien. Al formar una comunidad política, sus miembros se despojan de su poder natural entregándose a esta, con el fin de que disponga del poder de la comunidad política para garantizar sus derechos. De esta forma, la comunidad política se vuelve soberana.

El objetivo de la Sociedad Política es asegurar, de la manera más cabal, la vida del individuo miembro de la comunidad y todo lo que se necesite para conservarla (igualdad y libertad) cediendo sus privilegios naturales (18).

Locke pone como uno de los derechos que da la ley natural a la propiedad. Para él, los humanos desde que nacen tienen el derecho de su autoconservación, lo que implica que tienen derecho a comer, beber y beneficiarse de todas aquellas cosas que la naturaleza procura para su subsistencia (19). En otras palabras, el derecho a defender su propiedad (la vida es la propiedad más preciada).

La libertad dentro de la comunidad política se configura de manera negativa, ya que esta tiene como límite la libertad de los miembros de la comunidad política y el gobierno es el encargado de procurar esta premisa. Esa libertad está circunscrita al derecho propio de conservación y de ese mismo derecho de los demás miembros de la comunidad política. En este sentido, el poder de la Sociedad Política, el gobierno, se reduce a asegurar y conservar las propiedades de cada miembro de la sociedad. En la lógica de la argumentación lockeana, la vida y la integridad son bienes que le pertenecen al individuo.

Así, no es extraño pensar el "derecho" de injerencia que tiene el Estado, el poder soberano, en la libertad individual de la disposición de la vida. Las premisas anteriores también suponen que la racionalidad humana va en la misma dirección, al final identificándose con los derechos naturales. Así resulta que el derecho natural fundamental es la vida. De ahí la concepción irracional (locura) con que las instituciones políticas (familia y Estado) califican a la voluntad individual de terminar con la vida propia.

En esta última problemática, la medicina, como campo del saber institucionalizado (por medio de la asistencia en el campo psicológico y psiquiátrico) estatal, asumió la tarea de desentrañar las causas de esta problemática, con miras a la normalización del individuo. La salud y el bienestar físico de la población en general se convirtieron en uno de los objetivos esenciales del poder político.

Las motivaciones de lo anterior tienen que ver con la aseguración del orden social que requerían los sistemas económico (capitalista) y político (democrático-liberal). De esta manera, se implementan estrategias tecnológicas de control que tienen que ver con cálculos poblacionales, cálculos económicos concernientes a la riqueza y los registros civiles (20).

Así, como se ha reiterado a lo largo de la argumentación, la salud individual se vuelve un asunto social, político y económico, lo que genera diversos medios y mecanismos de control que exigen del sujeto estar sano, y esa salud que se exige se concibe como integral (biológica, psicológica y social). En esta lógica, la persistente tendencia mundial a penalizar de manera legal, jurídica y moral tiene un fundamento que va mucho más allá de una cuestión médica, remite a los cimientos mismos de los estados democráticos-liberales modernos a su concepción sobre la vida y la muerte.

El suicidio (médicamente asistido) y la eutanasia como afirmación de la dignidad humana

Como se ha argumentado, el suicidio y la eutanasia son problemas que directamente remiten a la revisión de los fundamentos de la estructura política moderna; una estructura que se fundamenta sobre el derecho de vida y sobre el derecho de hacer vivir. Estos derechos se ponen como imperativos categóricos que toda la estructura política estatal e institucional impele a asumir independientemente de las voluntades de los sujetos. Los mecanismos son variados y van de los más sutiles a los más burdos y violentos. Los individuos nos encontramos inmersos en una serie de fuerzas externas (e internas) que nos controlan, nos normalizan y nos disciplinan con motivos ajenos, y que discursivamente adquieren diferentes formas "positivas", como la seguridad, la legalidad y la libertad. Ante esta situación, las posibilidades de autodeterminación, la dignidad y la libertad se reducen casi volviéndose inexistentes.

Lo que en apariencia debería resultar más básico y primario, es despojado: el derecho a autodeterminar nuestra propia existencia, nuestra propia vida. Más arriba se planteaba

que el derecho a la vida se fundaba en una premisa existencial: la vida como posibilidad *sine qua non* de la existencia. Sin embargo, la trampa argumental que supone esta afirmación implica una negación de la existencia como autodeterminación en pos de una afirmación de la existencia como medio de la determinación. La libertad debería suponer la posibilidad de disponer hasta de la propia existencia en pos de la autodeterminación y de solicitar y recibir ayuda en esto. En otras palabras, esto supondría poder disponer de la vida propia como un acto propio y consciente de afirmación de la existencia, y por ende, de la libertad. En las condiciones históricas actuales que configuran las sujeciones del sujeto, un acto de libertad supone un acto de dignificación y de rebeldía. En este sentido, el suicidio y la eutanasia se presentan como actos de rebeldía, de dignificación y de liberación.

El filósofo vienés Jean Améry ha argumentado consistentemente en favor del "derecho a morir" bajo una tesis ética central: "el ser humano se pertenece esencialmente a sí mismo" (21). Con esta tesis, se supone que la muerte, como voluntad propia, adquiere el carácter de reivindicación concreta y metafísica de la libertad y de la autonomía humana en la afirmación de la dignidad propia e inherente a sí mismo contra todas las determinaciones externas que apuntalan el imperativo de "vivir" a pesar de la propia voluntad. En el suicidio médicamente asistido y la eutanasia (que, por definición deben ser promovidas por la voluntad de la persona afectada) remiten directamente a esta problemática.

Señalaba Améry que los sistemas axiológicos y sus organismos sociales, culturales, jurídicos-institucionales concretos, dentro de los que se desarrolla la vida cotidiana, se niegan a reconocer a la "muerte voluntaria" como lo que es: "una muerte libre y una cuestión alta-

mente individual, que no se lleva a cabo nunca al margen del contexto social, pero en la que el ser humano está solo consigo mismo y ante la cual la sociedad debe callar" (21).

La muerte se suele considerar como un acontecimiento social, en el sentido de que esta involucra una amplia gama de compromisos afectivos que van desde los más primarios, como los familiares, hasta los más abstractos, como lo son los nacionales. De esta forma, la vida propia nunca es propia en el sentido estricto de la palabra. Siempre pertenece a alguien o algo, que no somos nosotros mismos, lo que nos impide poseer nuestra muerte. Los mecanismos de exigencia de esta pertenencia son múltiples. Desde los afectivos y emocionales, hasta los que implican una coerción física que impele hacia la determinación de cómo, dónde y de qué modo hay que vivir; por ende, de cómo, dónde y cómo hay que morir.

Se ha planteado, a lo largo del presente trabajo, que la vida, el derecho a la vida, consolidado a partir de un proceso histórico de configuración del poder político, se ejerce como un derecho imperativo que exige vivir, despojándonos de esa identidad constitutiva que es nuestra vida, y por lo tanto de nuestra muerte.

Jacques Derrida apuntaba que, desde el momento en que no se puede morir por otro (en su lugar), aun cuando se muere por él (sacrificándose por él o ante sus ojos), la propia muerte es esta irremplazabilidad que se debe asumir si se quiere acceder a lo que es absolutamente propio: "Mi primera y última responsabilidad, mi primera voluntad, la responsabilidad de la responsabilidad me lleva a aquello que nadie puede hacer en mi lugar" (22).

La cita anterior marca una idea fundamental. Morir es la última posibilidad existencial inalienable al ser humano, no se puede morir por otro. Esto supone, por una lógica negativa, que nadie puede morir por mí y que no puedo

morir por nadie. Es una situación existencial ante la que nos ubicamos solitariamente. Sin embargo, esa posibilidad, en el “morir por él” (otro), que debería entenderse también “el vivir por el otro”, significaría una especie de compromiso para con el otro. Ese compromiso que se (me) exige para con el otro, exige la significación y sentido de mi muerte (y por ende de mi vida). Ese compromiso, que encubre mi responsabilidad, se finca en la tradición, en la autoridad, en la ortodoxia, en la regla o en la doctrina (22). Entiéndase, en otras palabras, familia, religión, nación, estado o humanidad.

La asunción de la responsabilidad y, junto con esta, de la autonomía supone una ruptura

disidente e innovadora con respecto de todas estas instancias (22). Asumir la responsabilidad es, a su vez, reasumir el derecho sobre qué hacer con la propia vida (y con la propia muerte).

El suicidio, o la muerte voluntaria, (en el caso referido la “eutanasia” o el “suicidio médicamente asistido”), hace relativizar la idea moral y abstracta de que la “vida es el bien supremo”. La vida, vista como el máximo bien, resulta ser una universalización que deriva en una imposición que hace doblegar la autonomía y la dignidad humanas ante ámbitos abstractos (sociales y políticos) que eliminan la humanidad del ser humano.

Referencias

1. CNN. Muere Tony Nicklinson, el tetrapléjico que exigió sin éxito la eutanasia [internet] CNN en Español (Londres). 2012 [citado 2015 abr 22]. Disponible en: <http://cnnespanol.cnn.com/2012/08/22/muere-tony-nicklinson-el-tetraplejico-que-exigio-sin-exito-la-eutanasia/>
2. Perú.com. Inglaterra: Justicia niega a persona totalmente paralizada su “derecho a morir” [internet] Perú.com (Lima). 2012 [citado 2015 abr 22]. Disponible en: <http://peru.com/2012/08/20/actualidad/internacionales/inglaterra-justicia-niega-persona-totalmente-paralizada-su-derecho-morir-noticia-81874>
3. Luna F. Problemas al final de la vida: el suicidio asistido. En: Luna F, Salles LFA, (eds.) Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2008. p. 197-222.
4. Sánchez M, López RA. Eutanasia y suicidio asistido: conceptos generales, situación legal en Europa, Oregón y Australia. *Med Paliat*. 2006;13(4):207-15.
5. Gómez VL, Gómez EL. Introducción a la tanatología. En: Tirzo A, Jiménez B, (eds.) Bioética. México: FES Iztacala, Universidad Nacional Autónoma de México; 2007; p. 240-259.
6. Agamben G. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos; 2006.
7. Puy F. Fundamentos ético-jurídicos del derecho a la vida. *Per Derecho*. 1975;2:91-102.
8. Freud S. Más allá del principio de placer. En: Strachey J, (ed.) *Obras completas de Sigmund Freud Vol. 18*, Buenos Aires: Amorrortu; 2004. p. 1-62.
9. Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos; 2008.
10. Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos; 1985.
11. Foucault M. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica; 2014.
12. Mendiola I. La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad. En: Mendiola I, (ed.) *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: Anthropos; 2009. p. 33-71.
13. Szasz T. *Libertad fatal. Ética y política del suicidio*. Barcelona: Paidós; 2002.
14. Esposito R. *Bios. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu; 2004.

15. Hobbes T. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2005.
16. Berns L. *Tomas Hobbes*. En: Strauss L, Cropsey J, (eds.) *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de Cultura Económica; 2004. p. 375-83.
17. Freud S. *El malestar de la cultura*. En: Strachey J, (ed.) *Obras completas de Sigmund Freud Vol. xxi*, Buenos Aires: Amorrortu; 2004. p. 70-109.
18. Locke J. *Tratado sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Claridad; 2005.
19. Locke J. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial; 1990.
20. Foucault M. *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; 2014.
21. Améry J. *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: Pretextos; 2005.
22. Derrida J. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós; 2006.