

891



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE DERECHO

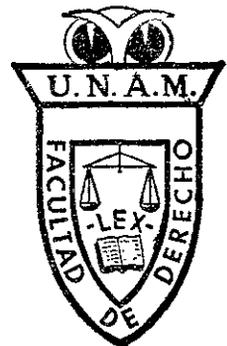
“LA DIGNIDAD ANTE LA MUERTE”

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN DERECHO
P R E S E N T A
KAREN SOLANO FERNANDEZ

ASESORA:
MTRA. MA. ELODIA ROBLES SOTOMAYOR

MEXICO, D. F., 2001

294198





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO**

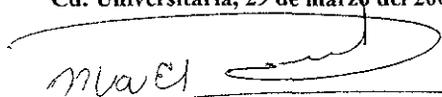
UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE
MÉXICO

**ING. LEOPOLDO SILVA GUTIERREZ
DIRECTOR GENERAL DE LA
ADMINISTRACIÓN ESCOLAR, UNAM.
P R E S E N T E**

La C. *SOLANO FERNÁNDEZ KAREN*, elaboró en este Seminario bajo mi dirección el trabajo de investigación intitulado "*LA DIGNIDAD ANTE LA MUERTE*".

La tesis de referencia satisface los requisitos necesarios, por lo que con apoyo en la fracción VIII del artículo 10 del Reglamento para el funcionamiento de los Seminarios de esta Facultad de Derecho, otorgo mi aprobación correspondiente y autorizo su presentación al jurado recepcional en los términos del Reglamento de Exámenes Profesionales de esta Universidad.

ATENTAMENTE
"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"
Cd. Universitaria, 29 de marzo del 2001.


MTRA. MA. ELODIA ROBLES SOTOMAYOR
Directora del Seminario de Filosofía del Derecho

AGRADECIMENTOS

En forma muy especial a la Maestra Ma. Elodia Robles Sotomayor, por su confianza y apoyo al aceptar dirigir esta Tesis. Maestra, gracias por su tiempo, sus conocimientos y aliento constante a seguir luchando por un mundo donde se exprese la bondad del ser humano.

A mis maestros,

Lic. Rafael Castillo Ruíz

Dra. Elena Ruth Guzmán Gómez

Lic. Marbella Medrano Hurtado

Lic. Rafael Rocher Gómez

Biol. Guillermo Verástegui Serna

Con mi sincero agradecimiento.

Alejandro Anaya,

Gracias por ayudarme a desarrollar como tema de tesis uno de los grandes dilemas de la muerte, la dignidad. Gracias por tu tiempo, ideas, paciencia y comprensión.

A mis padres,

Con admiración y respeto en agradecimiento a todos sus esfuerzos y privaciones. Este trabajo esta dedicado a ustedes con todo mi amor.

A mis hermanos,

Patricia y Yesika por su cariño

Iván Alexis por su perseverancia y apoyo incondicional.

A mis sobrinos Irvin y Zaida, porque nunca abandonen sus sueños.

A Enrique López Santoyo

Henry,

Gracias por permitirme aprender el valor de la sinceridad, la dulzura, la ilusión y la vida.

A la familia López Santoyo,

Lic. Roberto López Rangel

Mtra. Ma. Lourdes Santoyo Mercado

Gracias por cobijarme en el seno de su familia como un miembro más.

Ana

Sra. Anita

María

Marilu

Regina

Robert

***Sus muestras de cariño para mí son un tesoro invaluable que guardo
en lo más profundo de mi corazón.***

A la familia Valenzuela Santoyo,

Minerva

Mine

Toño

Infinitas gracias por sus demostraciones de amor y confianza.

A la familia Vera Peñaloza:

Don Manuel

Doña Margarita

Les estoy muy agradecida por su cariño, confianza y compañía durante estos años.

A mis amigas y amigos, con especial cariño y gratitud por la tranquilidad que da saber que cuento con ustedes:

Fabiola Balvanera Flores

Juan Manuel Enriquez Grimaldo

Gabriel Flores Rangel

Adrián García Guarneros.

Tonatiuh García Castillo

Lucy García Estrada

Carlos E. González Huerta

Ursus Juárez Roque

Gustavo Lomelí Lazcano.

Adriana López Alcántara

Jesús López Trujillo

Gaby Mercado Peña

Verónica Monroy Ramírez

Guillermo Neria Buendía

Jorge Ordóñez Escobar

Neri Rivera López

Juan Carlos Rodríguez Tostado

Jorge I. Sánchez Hinojosa

Maru Vera Peñaloza

Agradezco el apoyo y colaboración de:

Angeles Dorantes

Carmelita Guzmán Bautista

Javier Laborie

Gaby Ríos Granados

Cuitlahuac Ruíz Matus

El material bibliográfico y hemerográfico que me proporcionaron fue de gran utilidad.

A mis compañeros y amigos de la Unidad Especializada contra el Lavado de Dinero de la Procuraduría General de la República. Gracias por su apoyo y motivación.

A,

Lic. Armando Alfonzo Jiménez

Lic. Fernando Hernández Solórzano

Lic. Luis Lázaro Rodríguez Andino

Lic. Luis Antonio Pérez Díaz

Gracias por su confianza y por haberme brindado la oportunidad de colaborar con ustedes. Su ejemplo ha contribuido al enriquecimiento de mi trayectoria profesional.

INDICE

	Pág.
INTRODUCCIÓN	19
CAPITULO 1	
LA VIDA Y EL DERECHO A LA VIDA	21
1.1.1. El derecho a la vida	21
1.1.2. La vida	21
1.1.3. Derecho a la vida y modernidad	24
1.2. Alcance y titularidad del derecho a la vida	30
1.3. Derecho a la vida y derecho a dimitir	38
CAPITULO 2	
LA PERDIDA DE LA VIDA EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO MEXICANO	46
2.1. ¿Qué es la muerte?	46
2.2. La experiencia de la muerte individual y las muertes colectivas	56
2.2.1. La experiencia de la muerte	56
2.2.2. Muerte, disolución y experiencia	58
2.2.3. Las muertes colectivas	61
2.3. ¿Qué es la enfermedad y cuando se considera como terminal?	62
2.4. Enfermos terminales y el juramento hipocrático	70
2.4.1. El Juramento Hipocrático	71
2.5. Pérdida de la vida en el ordenamiento jurídico mexicano	76
2.5.1. Análisis de las reformas a la Ley General de Salud publicadas En el Diario Oficial de la Federación el 26 de mayo de 2000	78

CAPITULO 3

LA MUERTE DIGNA Y LA MUERTE INDIGNA	87
3.1. ¿Qué es la libertad?	87
3.1.1. Introducción	87
3.1.2. La libertad como derecho humano de primera generación	89
3.1.3. Libertad positiva, negativa y real	92
3.1.4. La libertad dentro de la concepción política de la persona	94
3.1.5. Derechos de libertad y derechos sociales	96
3.1.6. Persona y libertad	97
3.1.7. Libertad y desarrollo	99
3.1.8. La libertad interior	106
3.2. ¿Qué es la dignidad?	114
3.2.1. Introducción	114
3.2.2. El significado de la dignidad	117
3.2.3. Dignidad y Estado	118
3.2.4. Dignidad, derechos humanos e interpretación jurisprudencial	120
3.2.5. La dignidad como principio inmutable	126
3.3. Estado, derecho y moral	129
3.3.1. El Estado	129
3.3.2. Ejecución de la pena de muerte: dignidad e indignidad	135
3.3.3. Obligaciones del Estado en torno a la dignidad	140
3.4. La casuística como enseñanza para determinar la dignidad e indignidad ante la muerte	142
3.4.1 Janet Adkins	143
3.4.2 Bob Dent	146
3.4.3 Ramón Sampederro	148
3.4.4 James Haig	149
3.4.5 Treya Killam Wilber	149
3.5. Elementos que se deben garantizar para una muerte digna	151

3.5.1.	Derecho a la información y derecho a la elección del tratamiento médico	153
3.5.2.	Derecho a rechazar medidas que prolonguen artificialmente la vida	157
3.5.2.1.	Testamento Vital	158
3.5.3.	Derecho al alivio del dolor	160
3.5.3.1.	Tratamientos paliativos	164
3.5.3.2.	Eutanasia	165
3.5.3.2.1	Eutanasia y dilema práctico	177
3.6.	La dignidad después de la muerte	179
CONCLUSIONES		182
BIBLIOGRAFIA		196

Introducción.

El presente estudio lleva como título “la dignidad ante la muerte”. Nuestra interrogante primordial, ¿qué es la dignidad? quedará resuelta al ser definida como una cualidad inherente al ser, es decir, donde existe vida humana, ahí se encuentra la dignidad. La dignidad de la persona no puede quitarse ni aniquilarse. Todas las personas tienen igual dignidad, y no admite grados, ni de unas personas con respecto a otras, ni en una misma persona, por lo que todos tenemos igual dignidad desde el primero hasta el último instante de nuestra existencia.

Entre los aspectos primordiales de nuestra investigación, intentamos establecer la diferencia entre la muerte digna y la muerte indigna, cuestión que ha generado con frecuencia opiniones encontradas. Hay quienes, por ejemplo, identifican a la muerte digna con la eutanasia vinculándola con una cierta *calidad de vida*. Por otro lado, se encuentran quienes la consideran como algo *antinatural*, y afirman que es *más* digno soportar la enfermedad y el dolor hasta el final de nuestra existencia. Por nuestra parte, postulamos en este trabajo que morir con dignidad no significa necesariamente querer acortar la vida o acelerar la muerte, toda vez que tan digna nos parece la muerte denominada *voluntaria* como la muerte *natural*, siempre que esta se dé en el marco de una decisión libre, autónoma y racional del ser humano.

La libertad ocupa, desde luego, un papel preponderante en la definición de una muerte digna, pues solo en una libertad plena y garantizada, el individuo podrá, por un lado, proveerse de la información necesaria y conocer sus expectativas y, por el otro, tomar una decisión autónoma y racional sobre su futuro.

La vida, la muerte, la libertad así como las correlativas implicaciones del significado de la dignidad, son algunos de los principales aspectos que motivaron nuestra investigación en tres capítulos.

En el primero, “la vida y el derecho a la vida” nos referimos, a partir de valiosas investigaciones interdisciplinarias a la naturaleza y a los factores que llevaron a la postulación de un derecho a la vida. El alcance y titularidad de este derecho, así como la posibilidad de un derecho a dimitir, son temas de este apartado.

El segundo capítulo, “la pérdida de la vida en el ordenamiento jurídico mexicano” consta de diversos subapartados. En primer término, la naturaleza y características de la muerte así como su experiencia individual y colectiva. La enfermedad, el significado de la enfermedad terminal y su vinculación con el denominado *juramento hipocrático*; nos llevan al análisis de la pérdida de la vida en nuestro derecho positivo, en particular, al estudio de las reformas a la Ley General de Salud publicadas en mayo de 2000.

El tercer capítulo “La muerte digna y la muerte indigna” constituye la parte medular de nuestra investigación. Partimos del estudio de la libertad, a través de perspectivas interdisciplinarias que la conciben como derecho humano de primera generación; como un aspecto dentro de la concepción política de la persona, y principalmente, como la esencia que se encuentra en el interior de cada persona. La dignidad y sus significados e interpretaciones nos llevan a la aseveración de que se trata de un principio inmutable que el Estado debe respetar y garantizar. Después de un necesario análisis de la casuística, llegamos a los elementos que se deberían garantizar para una muerte digna y libre.

La dignidad no es algo que tenga un precio, sino un valor intrínseco, irrenunciable e imprescriptible y cada quien, en la esfera de su propia libertad, está en todo su derecho de levantar la mano sobre sí mismo para defenderla y preservarla. Nuestra investigación espera entonces, aportar algunos elementos para reafirmar la dignidad humana ante la muerte.

Capítulo 1

La vida y el derecho a la vida

1.1 El derecho a la vida

1.1.1 La vida

Al parecer hace unos quince mil millones de años no existía nada en absoluto, y entonces, en menos de un nanosegundo, el universo material irrumpió en la existencia. Es extraño que la materia física producida no resultó ser meramente un desorden aleatorio y caótico, sino que se organizó de formas cada vez más intrincadas y complejas, tan complejas que muchos millones de años después algunas de ellas encontraron la manera de reproducirse, y así de la materia emergió la vida.

Estas formas de vida no se conformaron aparentemente con reproducirse, sino que comenzaron una larga evolución que finalmente les permitiría representarse, crear símbolos y conceptos, y así de la vida surgió el ser humano y con él surgió la mente, haciéndose consciente de sí mismo.

En 1944 el físico austriaco Erwin Schrödinger escribió un libro titulado *¿Qué es la vida?*, en el que adelantaba una clara y convincente hipótesis sobre la estructura molecular de los genes. Este libro animó a los biólogos a reflexionar sobre la genética de un modo novedoso, abriendo así una nueva frontera a la ciencia: *la biología molecular*. Durante las siguientes décadas, este nuevo campo generó una serie de descubrimientos triunfales que culminaron en el desciframiento del código genético. No obstante, estos espectaculares avances no consiguieron aproximar a los biólogos a la solución del enigma planteado en el título del libro de Schrödinger. Tampoco eran más capaces de responder a las múltiples cuestiones vinculadas que han desafiado a científicos y filósofos durante centenares de años: ¿Cómo evolucionaron complejas estructuras partiendo de una colección aleatoria

de moléculas? ¿Cuál es la relación entre mente y cerebro? ¿Qué es la conciencia?.

De ese modo, los biólogos moleculares habían descubierto los componentes básicos de la vida, pero ello no les ayudaba a comprender las acciones integradoras vitales de los organismos vivos. Una cosa era el descubrimiento de los componentes básicos de la vida y otra, mucho más ambiciosa, era la comprensión de las acciones integradoras vitales de los organismos vivos. La necesidad de comprender a los complejos sistemas vitales propició el surgimiento de disciplinas novedosas como “teoría de los sistemas dinámicos”, “teoría de la complejidad”, “dinámica no-lineal”, “dinámica de redes”, etc.

El estudio de los patrones que organizan la vida, ha llevado a autores como Ilya Prigogine, Francisco Varela, Lynn Margulis, Gregory Bateson, y Fritjof Capra, entre otros, a definir los *criterios clave de un sistema vivo* en los siguientes términos:

- Patrón de organización.- La configuración de las relaciones que determina las características esenciales del sistema.
- Estructura.- La corporeidad física del patrón de organización del sistema.
- Proceso vital.- La actividad involucrada en la continua corporeidad física del patrón de organización del sistema.¹

Para comprender el desarrollo de la vida sobre la Tierra es necesario utilizar una escala de tiempo geológica, en la que los periodos de tiempo se miden en miles de millones de años. Empieza con la formación del planeta Tierra, hace aproximadamente cuatro mil quinientos millones de años. Según Capra, podemos distinguir tres grandes edades en la evolución de la vida sobre la Tierra², cada una

¹ Se recomienda Capra, Fritjof; *La trama de la vida*; Editorial Anagrama; Barcelona; 1998: 359 pp

² Capra, Fritjof; op. cit.; p. 245

de ellas abarca periodos de entre mil y dos mil millones de años y todas ellas poseen varios estadios distintos de evolución.

La primera es la era *prebiótica*, en la que se formaron las condiciones óptimas para la aparición de la vida. Pasaron mil millones de años desde la formación de la Tierra hasta la creación de las primeras células –el principio de la vida-. La segunda edad, que abarca dos mil millones de años, es la del *microcosmos*, en la que las bacterias y otros microorganismos inventaron todos los procesos básicos para la vida. En la tercera edad denominada *macrocosmos* que inicia hace mil quinientos millones de años la superficie y la atmósfera actuales de la Tierra estaban ya ampliamente establecidas, los microorganismos poblaban el suelo, el agua y el aire, circulaban gases y nutrientes a través de su *red planetaria* como actualmente sucede dando lugar a la presencia y evolución de las formas visibles de vida, entre las que se encuentra el ser humano³ .

Entre las cualidades del ser humano se encuentra la inteligencia; y autores como Terman definen la inteligencia como “la aptitud de llevar a cabo pensamientos abstractos” y Woodrow como “la capacidad de adquirir capacidad”. Thurstone la concibe como “capacidad de vivir una existencia de tanteo (ensayo o error) con alternativas”, y Bent dijo que es “una aptitud cognocitiva innata”.⁴

³ La aventura evolutiva humana es la fase más reciente del despliegue de la vida sobre la Tierra, y para nosotros ejerce por supuesto un interés especial. No obstante, y desde la perspectiva de *Gaia* –el planeta vivo como un todo-, la evolución de los seres humanos constituye hasta el momento un brevísimo episodio, que podría incluso llegar a tener un abrupto final en un futuro no lejano. Para demostrar cuán tarde han aparecido los humanos sobre el planeta, David Brower utiliza una ingeniosa narrativa comprimiendo la edad de la Tierra a los seis días de la historia bíblica de la creación. En este caso, si la Tierra es creada el domingo a la medianoche, y el viernes a las 16:00 hrs., los microorganismos inventan la reproducción sexual y el sábado evolucionan todas las formas visibles de vida. A las 16:50 hrs. aparecen los grandes reptiles, que vagan durante cinco horas por exuberantes selvas tropicales y mueren súbitamente a las 21:45 hrs. Mientras tanto, han llegado a la Tierra los mamíferos sobre las 17:30 hrs. y los pájaros al atardecer, sobre las 19:15 hrs. La moderna especie humana aparece en África y Asia once segundos antes de la medianoche, mientras que en Europa lo hace seis segundos más tarde. La historia humana escrita empieza unos dos tercios de segundo antes de medianoche, en la que ahora nos encontramos.

⁴ Butcher, H. J.; *La inteligencia humana*; ed. Marova; España; 1974; p. 40.

Esta facultad cognocitiva, de la que habla Bent, independientemente de su grado de penetración es, en opinión de Trueba Olivares, imperada por una tendencia inexcusable hacia la verdad última.⁵

Fueron precisamente los seres humanos, los que hace cientos de años formularon las interrogantes básicas de cómo y por qué estamos aquí, en suma, todo ser humano se puede formular desde entonces la misma interrogante, “¿Cuál es el sentido de la vida?”.

No es el propósito de nuestro estudio el dar respuesta a esta interrogante ancestral; no obstante, postulamos que cualquier intento de respuesta que se pretenda a dicha pregunta, debe hacerse bajo un enfoque integral, tomando en cuenta la materia, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu. Y puesto que la física se ocupa de la materia, la biología lo hace del cuerpo vivo, la psicología de la mente, la teología del alma y el misticismo de la experiencia directa del espíritu, cualquier acercamiento integral a la realidad debería incluir al menos, estas disciplinas.⁶

1.1.2 Derecho a la vida y modernidad

El ser humano es titular de derechos y obligaciones fundamentales (derechos humanos), y muchas legislaciones positivas los consagran, pero -siguiendo a Trueba Olivares-, su imperatividad no deriva del acto legislativo formal sino de la razón⁷. Los derechos humanos se imponen y se adoptan porque toman en cuenta la naturaleza humana, la dignidad de la persona, sus tendencias de integración y perfeccionamiento en la verdad y en el bien; porque vinculan un deber-ser al ser, conforme al binomio ontológico-axiológico.

⁵ Trueba Olivares, Eugenio; *El hombre, la moral y el Derecho*: Orlando Cárdenas, Editor; México, 1986; p 32.

⁶ Para abundar en este enfoque integral, es recomendable Wilber, Ken; *Sexo, ecología y espiritualidad*, Vol I Libro 1; Gaia ediciones; España; 1996, 484 pp

⁷ Trueba Olivares, Eugenio; op. cit.; p 257.

Los derechos humanos provienen de la consideración del hombre en la sociedad, nunca aislado ni solo, pues ya se sabe que el Derecho es condición de la vida social y que todos sus mandatos tienden a ajustar nuestros actos tomando siempre en cuenta a otro ser. Tan es así, opina Trueba, que no pocos de estos derechos fundamentales tienen como sujeto pasivo obligado a la sociedad toda y al Estado mismo.⁸

Los derechos humanos incluyen el derecho a la vida, y en opinión de diversos estudiosos, estos derechos son fruto de la modernidad, considerando que esta comienza a materializarse desde el Renacimiento, a partir de fenómenos como la revolución del conocimiento astronómico, que rompe con la *imago mundi* (imagen del mundo) medieval y permite el paso de un mundo cerrado, protegido y rígidamente estatificado, a uno abierto, de ordenes y jerarquías aleatorias, que prefigura ya la dinámica y movilidad de las sociedades modernas.

Esta transformación renacentista de la *imagen del mundo*, señalan Noyola y González Torres, va acompañada de una modulación antropológica mediante la cual se retoma la antigua concepción de la persona como reflejo y reproducción del universo y, por ende, como posibilidad infinita pues, a diferencia de las cosas y los animales, puede elegir qué ser⁹.

⁸ Ibidem.

⁹ Noyola, Pedro; González Torres, Armando; *Modernidad y Economía*; Serie Economía, Reflexiones sobre el Cambio. A.C ; México: 1999; p. 5.

Como hemos visto, la modernidad se refiere, hablando en términos generales, a un período que tuvo su origen en el Renacimiento y se desarrolló durante la Ilustración. La modernidad incluyó tendencias diversas que Ken Wilber resume como sigue:

- **Filosofía:** René Descartes suele ser considerado como el primer filósofo “moderno”; la filosofía moderna suele ser “*representacional*”, es decir, trata de formarse una representación correcta del mundo, una visión que también se denomina “el espejo de la naturaleza”, porque sostiene que la realidad última es la naturaleza sensorial y que la tarea de la filosofía consiste en representar o reflejar adecuadamente esa realidad.
- **Arte:** Hablando en términos generales, el arte moderno (desde mediados del siglo XVIII en adelante –Goya, Constable, Coubert, Manet, Monet, Cézanne, Van Gogh, Matisse y Kandinsky-) se caracteriza, en ocasiones, por una ruptura casi total con los temas y modalidades de composición y especialmente por una ruptura con respecto a la mera representación de temas religiosos míticos, y la consiguiente entrada en escena de temas naturales.
- **Ciencia:** La ciencia moderna (Kepler, Galileo, Newton, Kelvin, Watt, Faraday y Maxwell) se basó, en gran medida, en la cuantificación de los datos sensoriales empíricos; las viejas ciencias se habían limitado a *clasificar* la naturaleza, las nuevas ciencias, por su parte, *cuantificaron* la naturaleza, un cambio que le infundió una asombrosa y revolucionaria fortaleza.
- **Identidad personal:** El cambio de una identidad de rol (definida por el rol ocupado en la jerarquía social) a una identidad egoica (definida por la autonomía personal).

- Derechos civiles y políticos: La abolición de la esclavitud, el reconocimiento de los derechos de la mujer, las leyes relativas al trabajo de los niños, los derechos humanos, en suma.
- Tecnología: Que comenzó con la máquina de vapor, pero que abarca todo el proceso de industrialización.
- Política: La aparición de las democracias liberales, a menudo a través de una serie de revoluciones reales (Francia y Estados Unidos, por ejemplo).¹⁰

En muchos sentidos, los principios que gobiernan el centenar aproximado de naciones democráticas del mundo actual son, de hecho, los valores de la modernidad, es decir, los postulados de la Ilustración liberal de Occidente, entre los cuales destacan la igualdad, la libertad, la justicia; la democracia; los derechos políticos y civiles, etcétera. El mundo *premoderno* carecía de todos estos valores y derechos y por ello pueden ser adecuadamente calificados como el *esplendor de la modernidad*.¹¹

Hay dos aspectos de la modernidad que no pueden ser soslayados para efectos del presente estudio, por un lado, el derecho a la vida, y por el otro, lo que el filósofo estadounidense Ken Wilber denomina *racionalidad como identidad egoica de autodeterminación*.

Es precisamente en la aurora de la modernidad (siglos XV y XVI) cuando se hace visible ante los ojos de la historia el derecho a la vida, como lo demuestran los trabajos de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto, Juan de Mariano, Fernando Vázquez de Menchaca y Francisco Suárez. A mediados del siglo XX, Diego Carro,

¹⁰ Wilber, Ken; *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*; Kairós, España; 1999; 253 pp

¹¹ Como Gerhard Lenski ha documentado, todas las sociedades premodernas –la tribal, la recolectora, la hortícola y la agraria– se caracterizan por un grado u otro de esclavitud. El único tipo de sociedad de toda la historia y prehistoria que abolió completamente la esclavitud fue la moderna. Vid. Lenski, G., *Human societies*, Mc Graw Hill, New York, EE.UU.A ; 1970

al ordenar el pensamiento de aquellos juristas, obtiene una relación de veinticinco postulados que consignan, entre otros, el derecho a la dignidad humana y el derecho a la vida.¹²

La historia de los derechos fundamentales se haya vinculada a la del constitucionalismo, pues generalmente se consignan en las cartas de la organización política de los pueblos; así, la Declaración de Independencia de Estados Unidos del 4 de julio de 1776 consagra varios derechos fundamentales como sigue: *“Sostenemos que estas verdades son evidentes: que todos los hombres son creados iguales, que son investidos por su creador de ciertos derechos inalienables, entre ellos la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad...”*

La Revolución Francesa, por su parte, produce la conocida Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada el 26 de agosto de 1789. Según su texto, se trata de derechos naturales, inalterables y sagrados, que ningún poder constitucional puede desconocer. Finalmente, la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, en su artículo 3º dispone que *“Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”*.

El derecho a la vida, afirma Pacheco Escobedo:

Normalmente no es objeto de las legislaciones positivas, sino en sentido negativo, es decir, la ley positiva no afirma normalmente que los seres humanos tienen derecho a vivir, sino que protege la vida con base en castigar su privación”, y ejemplifica con el artículo 14 de nuestra *Carta Magna* que dispone que *“nadie podrá ser privado de la vida...sino mediante juicio seguido ante tribunales previamente*

¹² Carro, Diego; *Derechos y deberes del hombre*; Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, España, 1954; pp. 110-123.

*establecidos, en el que se cumplan las formalidades esenciales del procedimiento y conforme a leyes expedidas con anterioridad al hecho.*¹³

Veamos el otro rasgo relevante de la modernidad de interés para este trabajo; nos referimos a la *racionalidad como identidad egoica de autodeterminación*. A partir de la modernidad, las decisiones morales dependen del individuo, quien debe asumir la responsabilidad de sus elecciones relativamente autónomas. La *autonomía* se convirtió en uno de los temas permanentes de la Ilustración. Kant la definió como el coraje de pensar por uno mismo y no confiar en las reglas sociales o en los dogmas.

En la teoría política, esto tuvo como resultado la concepción de hombres y mujeres como agentes autónomos, lo que significa sujetos libres e iguales ante la ley, sujetos *moralmente* libres y sujetos *políticamente* libres.

Con base en la autonomía moral, el individuo puede ser *racional*, es decir, puede buscar inteligentemente sus ventajas, beneficios o fines particulares, y puede, en suma, elegir *ser o no ser, vivir o no vivir* según su propia racionalidad en la que la elección autónoma está presente.

El alcance y la titularidad del derecho a la vida serán analizados en el apartado correspondiente, pero sobre este derecho, podemos postular que es indudable que se trata de un derecho fundamental, sustento de los demás en cuanto posibilidad de ser y de existir del ser humano como conjunción *biopsíquica* en el espacio y en el tiempo, con opción del desarrollo de las facultades vitales, y como sujeto de derechos y obligaciones en la comunidad a la que pertenece.

¹³ Pacheco Escobedo, Alberto; *Esquema para una investigación sobre aspectos jurídicos de la eutanasia*. Cuadernos del Núcleo de Estudios Interdisciplinarios en Salud y Derechos Humanos, UNAM-III, México 1994; p. 67.

1.2 Alcance y titularidad del derecho a la vida

Como hemos visto, el artículo 14 de nuestra Carta Magna dispone que nadie podrá ser privado de la vida sino mediante juicio seguido ante los tribunales previamente establecidos en el que se cumplan las formalidades esenciales del procedimiento y conforme a leyes expedidas con anterioridad al hecho.

La Suprema Corte de Justicia de la Nación, en su Jurisprudencia 40/1996 interpreta este precepto señalando que los *actos de privación* son aquellos que producen como efecto la disminución, menoscabo o supresión definitiva de un derecho del gobernado, y que:

Para dilucidar la constitucionalidad o inconstitucionalidad de un acto de autoridad impugnado como privativo, es necesario precisar si verdaderamente lo es, y por ende, requiere del cumplimiento de las formalidades establecidas...¹⁴

Existen opiniones en el sentido de que el derecho a la vida no tiene necesidad de ser reconocido por el Derecho Positivo, pues no depende de la voluntad del legislador: no es otorgado al hombre por otros hombres, sino que le pertenece por el solo hecho de existir; es, en cierto sentido, anterior al orden jurídico y es uno de sus presupuestos, que la norma jurídica debe respetar, ya que el Derecho existe para la persona y no está para el Estado o para el gobernante que hace el derecho Positivo.¹⁵ En el mismo sentido, se llega a aseverar que “sin el derecho a la vida resulta inútil cualquier otro derecho, pues todos ellos son derivados, y en alguna forma subordinados al derecho a la vida”,¹⁶ y en un sentido más radical

¹⁴ Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta; Tomo IV, Julio de 1996; p. 5. Por su parte, un Tribunal Colegiado de Circuito estimó que “el artículo 14 constitucional rige, según su texto, para actos de privación, debiéndose entender por tales los que tienen por fin último, definitivo y natural la disminución de la esfera jurídica del gobernado”. Imprudencia 162/93; Semanario Judicial de la Federación; Tomo XII-Agosto; p 323

¹⁵ Pacheco Escobedo, Alberto; *Derecho a la vida; ¿derecho a la muerte?*; Ars Iuris; no 7; México; 1992.

¹⁶ *Ibidem*

que “el hombre no sólo tiene derecho a vivir, sino *obligación* de vivir”, y que dicha obligación:

Se fundamenta no sólo en lo que cada individuo representa para los demás, y en especial para los parientes más próximos, que tienen derecho a seguir recibiendo de esa persona lo que ésta pueda aportarles como padre, esposo, ciudadano, etc., sino en el hecho de que la vida no tiene un sentido en sí misma: no *se vive por vivir* sino que *se vive para algo*: la vida es necesariamente finalista; y con esos fines, trascienden necesariamente la vida misma en su forma actual.¹⁷

Consideramos, no obstante, que la pregunta fundamental que debemos resolver no es si la vida es un derecho o una obligación sino más bien, a quien corresponde su titularidad, tomando en cuenta la necesaria interacción de la vida con otros derechos fundamentales.

Para algunos autores, la discusión en torno a la titularidad del derecho a la vida estriba en la *disponibilidad*, es decir, en precisar el derecho que tiene el ser humano sobre sí mismo, y nos recuerdan que ya en el siglo XVI se discutía ampliamente sobre el *ius in se ipsum* (el derecho sobre sí mismo), y muchos siglos antes, un famoso texto de Ulpiano recogido en el Digesto afirma con claridad que “*nadie parece ser dueño de sus propios miembros*”. No escapaba a la percepción de estos juristas el hecho de que no puede el hombre establecer relaciones jurídicas consigo mismo y así, en términos generales, no es materia de la ciencia del Derecho el que un sujeto disponga o no de su propia vida, mientras no perjudique a terceros mediante esa disposición o haga intervenir a otros para ejecutar acciones sobre su propia vida o su cuerpo. El que no sea materia jurídica, no lleva sin embargo a la conclusión de que el sujeto puede disponer de su vida, como quiera, por no ser un acto antijurídico. No va contra el Derecho, porque no hay alteridad, pero eso no significa que sea legítimo; “no es antijurídico disponer

¹⁷ Pacheco Escobedo; Alberto; op. cit (1992); p. 292.

de la propia vida, pero sí es inmoral, pues la vida no es un valor inmanente, ni el hombre se la dio a sí mismo”, concluye Pacheco Escobedo.¹⁸

Hemos visto el argumento basado en la creencia de que la vida es algo sobre lo que la gente no puede decidir, y muchas veces se fundamenta en ideas religiosas que postulan que la vida es sagrada, que viene de Dios y que los humanos no tienen competencia para interferir en este asunto.

De acuerdo con esta postura, la vida incumbe sólo a Dios, y los hombres no pueden disponer de la vida porque Dios es el único que tiene derecho a disponer de ella. El valor sagrado e intrínseco de la vida humana supone que es independiente de los intereses del individuo. Un hombre o una mujer pueden estar interesados en suicidarse, pero el suicidio es erróneo porque la vida tiene valor independientemente del interés del individuo.¹⁹ La vida tiene un valor último y sin excepciones y no se puede disponer de ella en ningún caso.²⁰

De ese modo, la postura tradicional sobre el derecho a la vida lo concibe como un derecho absoluto e inalienable, con lo que se quiere hacer referencia a la indisponibilidad por parte de su titular, entre los argumentos que apuntalan esta tesis, C. S. Nino destaca los siguientes:

- La vida del individuo pertenece al Estado.
- La muerte del individuo resulta un perjuicio para terceros.
- El argumento *kantiano* de que la máxima subyacente al suicidio no es universalizable y de que quien destruye su vida toma a la humanidad –en su persona- como un medio, y

¹⁸ Pacheco Escobedo, Alberto; *El llamado testamento biológico (living will)*; Ars Iuris, no. 7, México; 1992

¹⁹ Más adelante hacemos referencia a la disertación de Landsberg sobre el problema moral del suicidio

²⁰ No obstante, en nuestra *moral pública* se encuentran diversas circunstancias en las cuales se puede o se debe disponer de la vida como los casos de legítima defensa, la guerra y la pena de muerte.

- La vida de los hombres pertenece a su Creador, que es el único que puede disponer de ella.²¹

En oposición a esta postura, se encuentra el argumento que sostiene que la autonomía es la que confiere valor a la vida, y que sin autonomía los actos humanos carecen de valor, incluso desde el punto de vista religioso. Albert Calsamiglia quien atribuye una importancia preponderante a la *autonomía* afirma que:

Lo que valoramos más de la vida no es que seamos seres vivos, que tengamos unas características naturales, sino la conducta y los objetivos que hemos alcanzado en ella. Si el aspecto artificial dota de sentido al valor de la vida entonces tenemos argumentos para sostener que la autonomía del yo debe regir...²²

Un derecho que no respeta la autonomía no es un buen derecho. El derecho, sostiene Calsamiglia, no puede imponer una determinada conducta a la gente que no hace daño a terceros y que pide morir porque va a morir lentamente o porque *no quiere sufrir más*.²³ Los defensores de esta postura afirman que quienes defienden el paradigma estricto son crueles porque la vida con gran sufrimiento y sin esperanza carece de sentido.

Al sostener, entonces, que la vida es indisponible incluso por su propio titular, se está asumiendo implícitamente la imposición de un límite bastante serio al principio de autonomía de los individuos,²⁴ razón por la cual la tesis de la

²¹ Nino, C. S.; *Ética y derechos humanos*; Ariel; España; 1989; pp. 466 y sigs

²² Calsamiglia, Albert, *Sobre la Eutanasia*; DOXA; no. 14; España; 1993.

²³ Calsamiglia, Albert; op. cit; p. 339.

²⁴ Gascón Abellán, Marina; *Problemas de la eutanasia*; Sistema; no. 106, España; enero de 1992.

indisponibilidad de la vida peca de enmascarar un cierto paternalismo.²⁵ Naturalmente, la prohibición de disponer de la propia vida es una norma paternalista, porque se encamina a proteger al propio sujeto de sí mismo, sin tener en cuenta cuál sea su voluntad.

Mantilla Jácome considera que la titularidad del derecho a la vida la tiene sin discusión hoy en día dentro del mundo llamado civilizado el individuo como expresión vital, y que atrás quedaron en nuestro sentir las inútiles disquisiciones en torno a si la vida pertenece a Dios o al Estado.²⁶ Como desarrollo de tal postulado debe entonces establecerse que solo el individuo es a quien le cabe disponer de su vida, como expresión de su propia autonomía.

Un desarrollo más sólido aún en torno a este argumento lo encontramos en John Stuart Mill quien señaló, hace casi 150 años, que:

La única razón por la cual el poder puede ser ejercitado sobre cualquier integrante de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prevenir daños a terceros. Su propio bienestar, sea físico o moral, no es garantía suficiente.²⁷

Por lo tanto, este argumento contra la intervención del Estado en las acciones de los ciudadanos que no dañan a otros es uno de los más poderosos en torno a la titularidad del derecho a la vida. La decisión de dimitir²⁸ de un individuo no es una cuestión que interese al Estado. Los ciudadanos pueden decidir cómo morir y es

²⁵ Una conducta es paternalista si y sólo si se realiza y se establece: a) con el fin de obtener un bien para una persona o grupos de personas, y b) sin contar con la aceptación de la persona o personas afectadas. es decir, de los presuntos beneficiarios de la realización de la conducta o aplicación de la norma.

²⁶ Mantilla Jácome, Rodolfo; *Eutanasia*; Foros Socio-jurídicos; Facultad de Derecho de la Universidad de Bucaramanga, vol 11, no. 25; Colombia; 1992

²⁷ *The only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant.*

²⁸ Renunciar. hacer dejación de una cosa. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, 1992. t. I

asunto suyo el decidir si lo hacen digna o indignamente. Cualquier intervención estatal en este asunto supone un paternalismo injustificado.²⁹

Distintos autores, al analizar el alcance del artículo 15 de la Constitución española³⁰ emiten interesantes y contrastantes planteamientos relativos a la disponibilidad de la vida:

Para Díez Ripollés, el reconocimiento por la constitución del derecho fundamental a la vida de todos los ciudadanos implica el surgimiento de dos tipos de obligaciones, fundamentalmente referidas al Estado pero también al resto de los ciudadanos: una de no hacer, consistente en abstenerse de toda actuación que pueda menoscabar tal derecho, y otra de hacer, consistente en proteger y promover su ejercicio.

Este derecho ha sido adicionalmente objeto de una interpretación restrictiva que se ha dado en llamar *garantista*, en virtud de la cual, y a partir de la asunción implícita de la incompatibilidad de los conceptos de vida y muerte, se ha llegado a la conclusión de que la constitución se refiere exclusivamente al ejercicio del derecho en su vertiente positiva, la de vivir y no en la negativa, la de morir, y ello trae como lógica consecuencia que el derecho a prescindir de la propia vida no forme parte, al menos, en un primer análisis, del contenido del derecho fundamental recogido por el artículo 15.³¹

Por otra parte, para Marina Gascón Abellán, el derecho a la vida tiene un carácter garantista, pero se muestra escéptica en que el derecho a la vida signifique solo eso; el carácter puramente garantista del derecho a la vida es el trasunto jurídico de una concepción político-moral en la que el individuo es la última *ratio*. En un

²⁹ Calsamiglia, Albert; op. cit., p. 349

³⁰ El artículo 15, en su primer punto y segundo, dice textualmente: "*Todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral, sin que, en ningún caso, puedan ser sometidos a tortura o tratos inhumanos o degradantes*".

³¹ Díez Ripollés, José Luis; *El tratamiento jurídico de la eutanasia. Una perspectiva comparada*; Instituto Andaluz Interuniversitario de Criminología; España, 1996; p. 519.

sistema tal se entroniza el principio de autonomía, lo cual implica que la injerencia del Estado en la esfera individual debe ser reducida al mínimo, y como parece indudable que no hay manifestación más radical de la autonomía de la persona que la propia decisión de seguir o no viviendo, el Estado debe evitar interferir en ella.³²

En suma, se considera que, en todo caso, el artículo 15 de la Constitución española ampara un derecho con dos vertientes:

- Una vertiente garantista, que implica que el titular de ese derecho puede exigir su protección jurídica estatal, lo que se traduce en la posibilidad de residenciar sus pretensiones ante los tribunales cuando aquél sea amenazado.
- Otra vertiente *discrecional* que implica que la persistencia no se impone de manera absoluta, sino que su titular, en uso de su libertad, puede renunciar a ella.³³

Como hemos sostenido, la vida y el derecho a la vida deben ser analizados bajo una perspectiva que integre su interacción con otros valores fundamentales, en particular con la libertad.

³² Gascón Abellán, Marina; op. cit.; p 99.

³³ Esta última vertiente tiene su origen en un argumento de J. Feinberg, quien define el derecho a la vida como un *derecho discrecional inalienable*. Según esta definición, no se puede “alienar” el derecho, lo que supondría abandonar la discreción, pero sí se puede “renunciar” a él ejerciendo el derecho a morir. Se parte aquí de una distinción entre lo que es renunciar a un derecho, en el sentido de renunciar a lo que el derecho consiste –en este caso, la vida- y lo que es alienar, que supone dejar el derecho mismo. En otras palabras, el derecho a la vida supone no solo el derecho a vivir –que impone a los demás el deber de no matar-, sino también el derecho a morir –que impone a los demás el de no impedir ejecutar la decisión autónoma de dimitir. Por tanto, “cuando no se es capaz de terminar con la propia vida, se renuncia al derecho a la vida ejerciendo el derecho a morir”.

Paul-Louis Landsberg,³⁴ al referirse al *problema moral del suicidio*³⁵, afirma que el hombre es el ser que puede matarse y que no debe hacerlo, y esto es algo muy distinto de no ser capaz de hacerlo. La tentación es la diferencia vivida entre el vértigo de poder y la decisión del deber,³⁶ señala este autor. La multitud de posibilidades del ser inestable, inteligente e imperfecto que somos se halla en la base de toda problemática moral. Un problema moral auténtico es siempre el inmenso problema del hombre considerado desde un determinado aspecto. Hay pocos hechos que caracterizan tan profundamente el abismo de la libertad y la fuerza de esta reflexión por la cual el hombre, en cierta manera, se hace dueño de sus actos y de su misma existencia. Justamente por eso vive el hombre en el problema moral, por eso vive también en el problema de la muerte voluntaria, y esta tentación pertenece al vértigo de su *libertad peligrosa*.³⁷

La tentación de mensurar los límites últimos de su libertad es una de las más profundas del alma humana. Tengamos presente a Kirilov,³⁸ uno de los personajes de Dostoyevski,³⁹ ese ser que quiere matarse y se mata para liberarse, o mejor, para probar la libertad absoluta del hombre, para medir lo que le es posible al ser humano. Dostoyevsky, que conoció mejor que nadie la nostalgia por la libertad al verse encarcelado, ha expresado en forma pura, en este personaje, el motivo quizá fundamental de la tentación del suicidio.

³⁴ Profesor de Filosofía en la Universidad de Bonn. Murió de extenuación en el campo de concentración de Oranienburg en 1944.

³⁵ Landsberg, Paul-Louis; *El problema moral del suicidio*; Caparrós editores; España; 1995; 171 pp.

³⁶ Landsberg, Paul-Louis; op. cit.; p 102.

³⁷ *Ibidem*

³⁸ Personaje de la novela *Demonios*. La tesis de este suicida de 29 años consiste en que el hombre que pierde la fe en Dios tiene que suicidarse para ser Dios.

³⁹ Fedor Mijailovich Dostoyevski (1821-1881), pasó nueve años en una prisión de San Petersburgo, después de haber sido exonerado de la pena capital. Entre sus novelas más importantes se encuentran: *Crimen y castigo*; *Los hermanos Karamazov*, *El idiota*; *Humillados y ofendidos*, etc

1.3 Derecho a la vida y derecho a dimitir

La discusión en torno al derecho a dimitir tiene como uno de sus principales aspectos a la libertad, y no es exagerado decir que la muerte libre es uno de los temas fundamentales de todas las grandes filosofías. Particularmente interesante es el punto de vista estoico.

El estoicismo, sobre todo desde Panecio,⁴⁰ es decir, desde que incorpora los elementos de la virtud romana, es esencialmente una filosofía de la libertad, es más, de la liberación. Los epicúreos y los primeros estoicos griegos establecieron una vinculación estrecha entre la muerte y la libertad, como se puede apreciar en la obra de Epicuro⁴¹ que nos dice que la muerte no nos atañe, porque cuando existimos, ella no existe, mientras que cuando existe, nosotros ya no existimos, y para Tácito,⁴² el gran martirógrafo del suicidio estoico, este se ha puesto bajo el dominio de la razón, que implica que hay que hacerse independiente de todo lo que nos pasa sin haberlo elegido ni querido nosotros.

El punto esencial es, por tanto, poder despreocuparse de todas las cosas que nos suceden con independencia de nuestra voluntad y de nuestro libre arbitrio. La sabiduría estoica, considera Landsberg, no implica necesariamente el suicidio, pero consiste en un estado de la persona en el que ésta se ha convertido en juez libre de su *vivir o morir según la razón*.⁴³ El estoico es, en suma, un hombre que puede morir desde el momento en que la razón se lo mande. El *poder morir* empírico de la naturaleza humana en general se ha convertido en un poder consciente y listo para actualizarse inmediatamente, si el destino requiere a la razón a hacerlo. No es el acto exterior de dimitir lo que se glorifica, sino una cierta libertad interior que *le permite y lo ordena en determinadas circunstancias. En tales circunstancias, la*

⁴⁰ Filósofo griego (185-110 a. C.), sus principales ideas se encuentran contenidas en el *Tratado sobre el deber*.

⁴¹ Filósofo griego (341-270 a. C.), postula que la finalidad del hombre es gozar de la manera más natural y perfecta esta vida.

⁴² Historiador latino (55-117 d. C.). Sus principales obras son "Anales" e "Historia", en las que procura indagar la razón de ser de los acontecimientos. Analiza el alma humana penetrando el fondo de sus móviles secretos.

⁴³ Landsberg, Paul-Louis, op. cit., p. 104

dimisión es la *via libertatis* (camino de la libertad). La razón de Séneca le dice entonces al hombre: “*no debes vivir bajo la necesidad, pues no hay para ti ninguna necesidad de vivir*”. La filosofía estoica, voluntarista y racionalista, de la persona dueña de su vida y de su muerte, es la última gran filosofía de la antigüedad greco-romana antes de la victoria del cristianismo. Aún se puede escuchar su eco en Celso, que sigue la idea de Marco Aurelio, por ejemplo, cuando reprocha a los mártires del cristianismo, no su muerte, que considera voluntaria, sino morir por pasión, por fanatismo, por amor a un Dios que Celso cree inexistente y no por una resolución fría de la razón.⁴⁴

La libertad, entonces, ocupa un papel fundamental en el derecho a dimitir. Para el estudio de la libertad, señala Carpintero Benítez, es necesario partir de la Edad Moderna que llevó, cada vez en mayor medida, a entender el derecho en función del individuo, y a considerar que el universo jurídico está constituido por el conjunto de los derechos que le corresponden⁴⁵. De este modo, todas las posibles relaciones jurídicas pensables vinieron a resolverse en atributos o predicados del *sujeto del Derecho* o “persona jurídica”, de modo que el ordenamiento jurídico fue identificado con el sistema de los derechos subjetivos del individuo. Nos narra el autor citado que el punto de partida necesario de una ética individualista es la afirmación de la autonomía e independencia de cada individuo. La escuela del derecho natural moderno hizo posible esta consideración, y dado que, desde el inicio de esta escuela, el concepto de individuo, representado por el término *homo*, fue usado metódicamente para designar un arbitrio indeterminado, la naturaleza del hombre apareció, ante todo, como construida primariamente por la *indeterminabilidad del arbitrio*, en la que se hizo consistir la libertad.⁴⁶

⁴⁴ El estoicismo nunca murió del todo y, sobre todo desde el renacimiento, la lucha de su actitud moral con el cristianismo prosigue sin cesar en la conciencia europea (Ciorán, un estoico contemporáneo dice que “*hasta hoy, el suicidio era el honor del hombre; a partir de ahora será su deber*”). Se trata, en cualquier caso de una filosofía de la autonomía del ser racional que tiene su centro vital en una filosofía de la muerte libre.

⁴⁵ Carpintero Benítez, Francisco; *Historia del derecho natural. Un ensayo*; UNAM-III; México; 1999; p. 274.

⁴⁶ Carpintero Benítez, Francisco; op. cit.; p. 277.

Esta libertad del individuo no fue considerada como algo simplemente fáctico, es decir, como una propiedad que de hecho poseyeran los sujetos, sino que la mayor parte de los componentes de la escuela del derecho natural atribuyeron a la naturaleza del individuo que ellos habían ideado un valor normativo con respecto a cualquier situación "civil" en la que se encontraran los hombres. La indeterminación del arbitrio, llamada comúnmente *libertad*, apareció, de esta forma, como un derecho, que fue considerado como el derecho básico del hombre, y Samuel Madihn concluyó hace más de 200 años que la naturaleza humana consiste en la esencia del hombre, consistente a su vez, en actuar con libertad.⁴⁷ La libertad deja, pues, de ser un simple derecho más, e incluso el derecho fundamental, y pasa a ser considerada en la escuela del derecho natural, como el constitutivo esencial y determinante de la *naturaleza del hombre*.

Johann Friedrich Rubel explicaba en 1735 que la fuente originaria de los actos del hombre es el *acto reflejo*; desde la reflexión surge la *ratio*, y ésta a su vez, es completada por la *libertas*. A partir de este momento, todo depende de la libertad: la voluntad, la virtud y la felicidad, de modo que el ser humano se configura como una voluntad, independiente de los demás, que tiende hacia su felicidad. En suma, para el derecho natural, si el ser humano es entendido en función de la libertad, como un ente o sustancia libre que sólo exige al universo el respeto de su libertad, parece obvio que sus derechos solamente pueden ser planteados como una exigencia genérica de respeto a su arbitrio. Por eso, ya Abicht, en los inicios de la era kantiana, mantenía que:

Un derecho es un fundamento justificador de la voluntad para un determinado tipo de acciones u omisiones...pues los verdaderos derechos de una persona no pueden ser otra cosa que derechos de libertad...en consecuencia, para una persona no existen otros derechos verdaderos que derechos de libertad.⁴⁸

⁴⁷ *Ibidem*

⁴⁸ Carpintero Benítez, Francisco; op. cit ; p. 310

Estoicos y lusnaturalistas encuentran así, en la libertad, la aspiración más alta del ser humano, aunque Benjamin Constant había sostenido que la llamada libertad de los modernos es de mayor valor que la libertad de los antiguos, y por su parte, John Rawls describe la libertad bajo la siguiente forma: “esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa”.⁴⁹ Rawls argumenta que una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de *no obstaculizar*.⁵⁰

Por lo que hemos señalado, el derecho a la vida se vincula con el derecho al *libre desarrollo de la personalidad*, el cual se establece en función del derecho que todos tenemos a llevar la vida como mejor nos parezca o abandonarla si no existe posibilidad alguna para alcanzar nuestra autorrealización.

La relación entre el derecho a la libertad y la autodeterminación de la vida sirve para afirmar que todo ciudadano tiene derecho a hacer cuanto quiera, incluso morir, sin mayores limitaciones que las derivadas de la libertad ajena, y por encima de prejuicios culturales o ético-sociales de cualquier índole.⁵¹

El derecho a dimitir se sustenta, en primer término, en el argumento de Feinberg en torno al derecho discrecional inalienable, al que nos referimos anteriormente, y que considera al derecho a la vida como un derecho discrecional que podemos ejercer como nos parezca, dentro de los límites impuestos por los similares derechos de otros y por el interés público; y en segundo lugar, en la interpretación del artículo 2º de la ley suprema alemana de Arthur Kaufmann, que postula la

⁴⁹ Rawls, John: *Teoría de la justicia*; FCE; México; 1995; p. 193.

⁵⁰ Rawls, John, *op cit.*; p. 193.

⁵¹ En este sentido, Nietzsche consideró al suicidio como suprema expresión de la libertad humana.

existencia de un derecho a la muerte,⁵² al sostener que el derecho fundamental a la plena disposición de la vida se deduce del derecho a la vida establecido en el párrafo segundo del artículo 2 de la constitución alemana en análogo sentido a como de él se deduce el derecho fundamental a la plena disposición de la propia integridad personal.

A favor de esta postura se pronuncia Enrique Ferri al manifestar que

...la sociedad, mientras el hombre vive y permanece en ella, y bajo su protección, tiene el derecho de exigirle el respeto de los derechos sociales, como aquélla tiene el deber de respetar los derechos individuales, en el límite recíproco de la necesidad; pero la sociedad no tiene derecho de imponer al hombre obligación jurídica de existir o de permanecer en ella.⁵³

Si bien hay quienes consideran que el seguir vivo puede constituir una obligación moral o religiosa, consideramos que ello no tiene por qué traducirse en un deber constitucional. En opinión de Díaz Aranda, dichos fines sociales sólo pueden anteponerse a los derechos fundamentales cuando así lo dispone la misma constitución.⁵⁴ Por otra parte ¿no es acaso uno de los pilares del Estado liberal, y más aún en todo Estado social y democrático de Derecho, que para el particular lo no prohibido está permitido?. Por ello, si ningún precepto del orden jurídico prohíbe la disponibilidad de la vida por su titular, entonces, la conclusión sólo puede ser una y es que estamos ante el *derecho a dimitir*.

Quiénes sostienen que el libre desarrollo de la personalidad no puede llegar hasta la decisión de querer dimitir, están imponiendo una restricción al libre ejercicio de

⁵² Vid. Díaz Aranda, Enrique; *Eutanasia: ¿derecho a morir con dignidad?*; Revista de la Facultad de Derecho de México; nos. 193-194; tomo XLIV; enero-abril de 1994.

⁵³ Díaz Aranda, Enrique; *Dogmática del suicidio y homicidio consentido*; Centro de Estudios Judiciales. Ministerio de Justicia, España; 1995; p. 97

⁵⁴ *Ibidem*.

este derecho, y desde esta perspectiva, el Estado y la sociedad se estarían subrogando la facultad del individuo de decidir sobre su propia vida al ordenarle que debe seguir viviendo y desarrollando su personalidad a costa de lo que sea.

En torno a la relación entre el derecho a dimitir y la moralidad, las *instituciones* ocupan un lugar preponderante en el debate contemporáneo. ¿Qué son las instituciones?; debemos partir de la definición que proporciona Douglas Cecil North (Premio Nobel de Economía en 1993), a saber: *las reglas del juego en una sociedad o, más formalmente, las limitaciones ideadas por el hombre, que dan forma a la interacción humana y que, por consiguiente, estructuran incentivos en el intercambio humano, sea político, social o económico.*⁵⁵

Por su parte, y de acuerdo con el economista José Luis Ayala Espino, las *instituciones formales* son las reglas escritas en leyes y reglamentos, y son construcciones expresamente creadas por los individuos para encarar problemas específicos de coordinación económica, social y política. Las *instituciones informales* son las reglas no escritas que se van acumulando a lo largo del tiempo y quedan registradas en los usos y *costumbres*.

Esto último es muy importante, al grado de que Jack Kevorkian advierte que los legisladores se muestran ambivalentes por lo que respecta a la relación entre el derecho y la moralidad. Así, su camino más seguro es no hacer nada y ello engendra inercia. Deberían saber que la fuente última de la moralidad son las costumbres de la gente.⁵⁶

Por su parte, el sociólogo William Sumner explicó cómo la filosofía y la ética siguen el ejemplo y afirman haber causado los cambios, lo cual es el reverso de lo que realmente sucede. Sumner concluía que "las nociones éticas son quimeras de

⁵⁵ North, Douglas C.; *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, FCE, México; 1993; p. 13

⁵⁶ Kevorkian, Jack; *Prescription medicide*; Prometheus Books; EE.UU A.; 1991, p. 209.

la especulación... Toda la ética nace de las costumbres y es parte de las mismas. Este es el motivo por el que la ética nunca puede preceder a las costumbres".⁵⁷

Los problemas, sostiene Kevorkian, comienzan y crecen cuando intentamos hacer de las leyes el árbitro de la moralidad; ello fue enfatizado por Herbert L. Packard, profesor de Derecho en la Universidad de Stanford, quien, refiriéndose a la experiencia de la época de la ley seca, escribió que:

El derecho, incluso el derecho criminal, no es simplemente esa fuerte arma de control social, y se vuelve en su mayor parte ineficaz cuando es utilizado para imponer la moralidad en lugar de ser usado para lidiar con una conducta que es generalmente considerada como perjudicial.⁵⁸

Para ejemplificar la importancia del derecho a dimitir, tomemos el caso de Sigmund Freud quien veinte años antes de su muerte, para terminar con su vida en caso de sufrimiento, concertó un acuerdo con su amigo y médico Max Schur. Bruno Bettelheim, otro psicoanalista, había tomado disposiciones parecidas, pero su médico murió justo antes que él. Se podrían citar otros casos de médicos, escritores o artistas que pudieron contar con la amistad o la cofraternidad de especialistas capacitados para recetarles los medicamentos adecuados para dimitir, sin exponerse demasiado a los rigores de las leyes formales. Pero la mayoría de la gente no tiene tal recurso. Hasta el derecho a dimitir puede verse obstaculizado por las desigualdades sociales. La elección del momento y de las condiciones de la propia dimisión sigue siendo un privilegio que convendría democratizar.

⁵⁷ *Ibíd.*

⁵⁸ Kevorkian, Jack; *op. cit.*; p. 210.

Nuestra conclusión, consiste en que el *derecho a dimitir* corresponde única y exclusivamente al individuo. Todo ser humano debería tener un derecho expreso a disponer de sí mismo, a darse muerte por razones que sólo interesan a él, ya sea porque así lo desea, o por sufrir una grave minusvalía o enfermedad terminal. Nada justifica que se espere a que esté agonizando para reconocerle esta libertad. El Estado no debe extralimitarse en sus prerrogativas al prohibir el suministro de medicamentos necesarios para una dimisión digna. No entra dentro de sus competencias el definir lo que es bueno y malo para sus administrados.

Capítulo 2

La pérdida de la vida en el ordenamiento jurídico mexicano

2.1 ¿Qué es la Muerte?

El concepto de la muerte varía en cada cultura, profesión, e individuo, razón por la cual, no existe una definición universal en torno a ella: distintos filósofos han conceptualizado sus propias definiciones de la muerte en los siguientes términos: de acuerdo con Simeon, discípulo de Kant, “la muerte es el paso del tiempo y de la conciencia del acto”, en tanto que el nacimiento es “el paso lógico del acto a la conciencia y al tiempo”; nacer y morir son pues maneras de pensar, no maneras de ser, y para Feuerbach, “la muerte es la muerte de la muerte”

Ciertas definiciones de corte teológico, conceptualizan la muerte partiendo de la distinción entre la muerte humana, consistente en la separación del alma y el cuerpo, y la de los animales, con la cesación definitiva de sus funciones biológicas fundamentales.

En otro orden muy distinto de ideas, para la *Enciclopedia soviética*, “la muerte sólo puede comprenderse sobre la base de la explicación materialista de la esencia vital del organismo”, esto es, la detención de la actividad vital del organismo y, en consecuencia, la destrucción del individuo como sistema viviente autónomo. En suma, la muerte es la cesación definitiva de la materia viva.

La muerte no es un hecho privativo de los seres humanos, sino de todo aquello en lo que se manifiesta la vida. Por su parte, las sociedades se desmoronan, los sistemas culturales y las etnias entran en decadencia, los objetos se desgastan convirtiéndose en residuos y ruinas, e incluso las estrellas que son los

componentes de las galaxias, y de las cuales emerge la vida, se transforman en enanas blancas, en supernovas, o en *agujeros negros*.⁵⁹

Desde una perspectiva específicamente humana, Louis-Vincent Thomas⁶⁰ distingue entre la *muerte biológica*, que culmina en el cadáver, que experimenta una prolongada tanatomorfosis (enfriamiento, rigidez, livideces y petequias, putrefacción, estado final de mineralización); la *muerte psíquica*, la del “loco” encerrado en su autismo, y la *muerte social*, que se manifiesta en la reclusión carcelaria o psiquiátrica, el paso a la jubilación (*defunctus*) o el abandono en el asilo.

Desde un punto de vista fisiológico, es preciso recordar que el ser vivo es un compuesto más o menos complejo de células, vivas también. Cada una de estas es por naturaleza mortal, pero en la organización corporal nacen otras para sustituir a las muertas. Al cabo de un tiempo, la renovación de las células vivas se hace más lenta y después cesa totalmente. La muerte, cuando se trata de la muerte *natural* no se presenta como un acontecimiento súbito, sino como un proceso lento. De hecho, puede decirse que, biológicamente, el ser vivo comienza a envejecer y por lo tanto a morir, desde el momento de su nacimiento. Sin embargo, afirma Thomas, la muerte total del individuo no se produce hasta que la última de las miles de millones de células vivas que componen su cuerpo haya muerto.⁶¹

Hace algunos años todavía se hablaba de la existencia de un inconcreto instante, frontera entre la vida y la muerte, en el cual el ser humano aún palpitante y animado del hálito vital exhalaba su *ultimo suspiro*, pasando a convertirse en un cuerpo inerte incapaz de ejercer sus funciones orgánicas. No obstante, la moderna

⁵⁹ Los cosmólogos, en virtud de las inflexibles leyes de la Termodinámica, han señalado que la entropía crece y crece sin cesar. Milenio tras milenio los átomos más complicados se transmutarán en hidrógeno simple, y las estrellas se trocarán en polvo.

⁶⁰ Thomas, Louis-Vincent; *La muerte*; Paidós Studio; España, 1991; p. 12.

⁶¹ Thomas, Louis-Vincent; *op. cit.*, p. 23.

tanatología ha puesto en entredicho muchas viejas creencias y afirma que no existe tal momento crucial; que la muerte es un largo proceso que comienza con el fallo de ciertos mecanismos orgánicos y concluye con la putrefacción casi absoluta de todos los tejidos del ser vivo excluímos a la resistente y admirable arquitectura del sistema óseo. La muerte no se produce en un instante preciso⁶² es un proceso, no un estado.

Antiguamente la muerte se definía como el cese de toda actividad espontánea del corazón y de los pulmones. Si el individuo dejaba de inhalar oxígeno, es que había fallecido. El fonendoscopio ya no auscultaba los latidos cardiacos; el médico colocaba un espejito frente a las fosas nasales, a la espera de que se empañara ante la mínima expiración del agónico; y cuando su pulida superficie permanecía intacta, se marcaba entonces el fin de una existencia⁶³. En la actualidad, contamos con los medios necesarios para afirmar, coincidiendo con Thomas, que la muerte es un proceso gradual que se manifiesta en diferentes niveles.

En primer lugar, la *muerte aparente* o relativa, que se manifiesta con una suspensión repentina de la actividad cardiaca y respiratoria, con pérdida del conocimiento, acompañada de cierta desaparición del tono muscular, y debilitamiento de la actividad cardiaca y circulatoria. En este caso, el sujeto puede volver a la vida y recobrar la conciencia con el riesgo mayúsculo de que se produzcan siempre secuelas. En segundo lugar, la *muerte clínica* o desaparición de la aptitud para la vida integrada: cesan la actividad cardiaca y la respiratoria, los reflejos, la conciencia y la vida de relación. Sin embargo, las reacciones metabólicas de los tejidos subsisten en ciertas condiciones y el retorno a la vida es

⁶² Excepto para el médico, que está obligado a extender un certificado autorizando la incineración o la inhumación, y para el médico forense, que debe determinar en qué momento ha dejado de vivir un individuo

⁶³ Como sea, este procedimiento era más confiable que el que utilizaban los agentes judiciales en la Edad de Oro española, quienes, conminados por la autoridad, se adentraban en la alcoba del moribundo y pronunciaban con solemnidad su nombre. Después se dirigían al juez que asistía a la escena y le informaban protocolariamente: "*Señoría. después de llamar consecutivamente por tres veces a don . y no habiendo obtenido por parte "deste" contestación a mi requerimiento, puede asegurarse que don... ha fallecido*"

posible, salvo cuando la falta de irrigación sanguínea del cerebro supera el término fatal de cinco a ocho minutos (anoxia).

En tercer lugar, la *muerte absoluta*, con la acumulación irreversible de las muertes funcionales y orgánicas parciales, que, en el estado actual de la ciencia y de acuerdo con los organismos internacionales, se ha definido por la muerte cerebral; la vida vegetativa que no puede prolongarse sin asistencia. La culminación, aunque no necesariamente el fin del proceso, está dada por la *muerte total*, cuando ya no quedan células vivas.

Durante muchos años los médicos forenses y muchos fisiólogos han mantenido largas discusiones para determinar qué fallo funcional, qué órgano esencial sería el responsable, con su destrucción, de la muerte global del ser humano. La experiencia nos dice que tal o cual tejido puede morir mientras los demás pueden seguir subsistiendo aun sin riego sanguíneo. En condiciones favorables el corazón puede seguir funcionando hasta una hora y media después de interrumpirse el flujo sanguíneo. El hígado, hasta treinta minutos, los pulmones llegan a los cincuenta y cinco minutos, los riñones subsisten una hora, mientras el cerebro apenas resiste ocho minutos.

Jack Kevorkian, en su artículo intitulado *Breve historia de la experimentación sobre seres condenados y ejecutados*.⁶⁴ se dedica a la investigación de las personas decapitadas, y reúne información sobre el estudio de la conciencia, que resulta interesante para el apartado que desarrollamos, y que se resume a continuación:

1. Las decapitaciones masivas y los importantes descubrimientos en el campo de la electricidad coincidieron a finales del siglo XVIII y dieron lugar a experimentos únicos relacionados con la fisiología humana.
2. Uno de los primeros tuvo lugar en Alemania en 1791 ante un grupo de médicos y estudiantes de medicina reunidos para presenciar una ejecución.

⁶⁴ Kevorkian, Jack; *op. cit* ; pp 158 y sigs.

Inmediatamente después de que el criminal fuera decapitado, el investigador demostró que los músculos del cuello del torso se estremecen al tocarlos con una sonda. Un contacto más profundo causó contracciones musculares lo bastante fuertes como para arquear la espalda y extender los brazos que habían sido doblados sobre el pecho. Un ligero contacto de la sonda sobre el extremo cortado de la médula espinal (en la parte del cuello unida a la cabeza) provocó movimientos similares en los músculos faciales, especialmente alrededor de los labios. En ocasiones los párpados pestañearon. Un contacto más profundo aquí provocó una contracción masiva de todos los músculos faciales y de la lengua. Las grotescas muecas hicieron que unos cuantos observadores, estremecidos, se apartaran y se marcharan. Se llegó a la conclusión de que la conciencia probablemente persistía después de la decapitación.

3. De Turín llegó el informe de la estimulación eléctrica llevada a cabo en agosto de 1802 por médicos en los cuerpos de tres criminales decapitados. El primer experimento comenzó veinte minutos después de la ejecución. Un polo de una pila eléctrica voltaica fue conectado a la médula espinal del torso, el otro a la superficie del corazón al descubierto. Este último se contrajo fuertemente y siguió contrayéndose incluso después de que el circuito hubiera sido abierto.⁶⁵ La experimentación con otros dos cuerpos sólo cinco minutos después de la decapitación produjo contracciones incluso más vigorosas.

4. En enero de 1803, las autoridades de Inglaterra permitieron a un médico que demostrara su investigación previa en el cuerpo de un hombre de veintiséis años que había sido colgado. El cuerpo permaneció a la intemperie a una temperatura bajísima durante una hora antes de ser trasladado a un laboratorio próximo equipado con una pila eléctrica compuesta de un par de láminas de cobre y zinc sumergidas en ácido. Cuando uno de los electrodos fue colocado sobre una oreja del cadáver y el otro sobre un labio, las mandíbulas temblaron y se abrió un ojo. A continuación, los electrodos fueron aplicados a ambas orejas y todos los músculos se contrajeron, la lengua, ligeramente sobresaliente, se metió hacia adentro, y

⁶⁵ En cierto modo, este experimento anunció la cardioversión eléctrica utilizada en la actualidad para reanimar el corazón de ciertos pacientes.

toda la cabeza se movió. La respuesta a un circuito oreja-recto fue tan intensa que los observadores pensaron que el cuerpo estaba volviendo a la vida.

5. Quienes insistían en que la conciencia persistía en una cabeza cortada – incluso durante un cuarto de hora- fueron alentados por los resultados de una ejecución acontecida en Breslau (actual Wrocław, Alemania), en 1803. Inmediatamente después de que el criminal fuera decapitado por medio de la espada, un dispositivo eléctrico produjo fuertes contracciones musculares en la cabeza. Dos ayudantes sostuvieron entonces firmemente la cabeza mientras el investigador miraba fijamente la cara. Al mismo tiempo, el extremo cortado de la médula espinal fue tocado con una sonda mecánica. Los músculos faciales se contrajeron y los labios se torcieron. Parecía una mueca de dolor. Cuando el investigador lanzó rápidamente su dedo hacia el ojo abierto de la cabeza separada, sus párpados se cerraron como si el cerebro fuera consciente de una amenaza inmediata. Los párpados se cerraron también cuando la cabeza fue orientada hacia el sol. A continuación el investigador gritó el nombre de la víctima en uno de los oídos. Los párpados se abrieron y la mirada se volvió lentamente hacia la fuente del sonido. La boca hizo movimientos como si intentara abrirse y hablar.

6. Por otro lado, muchas de esas observaciones fueron contradichas en experimentos llevados a cabo varios meses después, y se llegó a la conclusión de que la decapitación daba lugar a la pérdida prácticamente instantánea e irreversible de la conciencia. Incluso el rey de Prusia opinaba que los experimentos con hombres decapitados demostraban meramente la existencia de contractilidad muscular, pero no la persistencia de la conciencia, y dijo que sólo una prueba indiscutible le haría cambiar el método de ejecución.

7. En otras partes de Europa, las ejecuciones estaban siendo explotadas para el estudio de la fisiología cardíaca. Según un informe alemán de 1852, el corazón de un criminal guillotinado mostró contracciones espontáneas y rítmicas en el atrio derecho y actividad similar pero más débil en el ventrículo derecho durante quince minutos. El lado izquierdo estaba inmóvil. La estimulación eléctrica repetida del corazón detuvo intermitentemente las contracciones, pero la acción siempre se

volvía a producir. Sorprendentemente, se hizo más fuerte treinta y cinco minutos después de la decapitación, mientras se estaba practicando una autopsia.

8. Diversos estudios llevados a cabo durante el siglo XIX y principios del XX llegaron a la conclusión de que no existía duda de que ciertos cambios vasculares y de color en la retina constituyen el modo más rápido, más fiable y más barato de determinar si el corazón ha dejado de latir y, por deducción, de determinar la muerte y tal vez el momento en que ésta se vuelve absolutamente irreversible.

No obstante, la muerte continúa su proceso después del *último suspiro*. La experiencia clínica demuestra que, cuando el riego sanguíneo se interrumpe de cinco a ocho minutos, ya es imposible recobrar la conciencia.⁶⁶ Determinadas áreas de la corteza cerebral son muy sensibles a la ausencia de oxígeno y demás sustancias nutritivas que les facilita la sangre. Además, las células nerviosas no pueden regenerarse como otras células de nuestro cuerpo. Si se destruye una porción de tejido cerebral, esa pérdida es irreversible.

A continuación, el rostro aparece convulso; el tronco encefálico, los ganglios más antiguos del cerebro siguen funcionando y rigiendo una vida puramente vegetativa; pero la corteza ya quedó destruida y con ella la conciencia y la personalidad humanas⁶⁷. Los médicos denominan a esta situación como *síndrome apático*. Cuando se acerca la fase de muerte de las áreas y núcleos nerviosos más importantes, la aguja que rasguea el electroencefalograma traza débiles ondulaciones, que se resuelven finalmente en una línea recta, inequívoca señal de que la actividad bioeléctrica cerebral ha cesado. Es la llamada *respuesta plana*, signo definitivo de la muerte.⁶⁸

⁶⁶ Parapsicología y ocultismo, *El lento proceso de la muerte*; t. II; Salvat; España, 1975, p. 16.

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ Los especialistas insisten en que para que exista muerte cerebral han de cesar en sus funciones tanto la corteza o centros superiores como el tronco y médula nerviosos. Es entonces cuando se presentan las falsas líneas "cero" o rectas en el equipo del registro.

La entropía, entendida como la medida que en termodinámica, permite evaluar la degradación de la energía de un sistema y la irreversibilidad de un proceso, nos acompaña en paralelo tanto a lo largo de nuestro ciclo vital, como un envejecimiento permanente, como después de aquel.

Acontecida la muerte, la entropía, entonces, continúa su proceso sobre el cuerpo inerte. El cadáver se torna pálido, indicando esto que la sangre que fluía por sus capilares subepidérmicos se ha replegado a otros vasos mayores. El descenso térmico alcanza incluso temperaturas inferiores a la ambiental, provocando la impresión de gelificación. Este proceso térmico comienza en el rostro a los cuarenta minutos del fallecimiento y concluye en el epigastrio y las axilas. Se explica esa sensación táctil de frialdad semejante al hielo porque a través de la piel se produce una rápida evaporación de vapor de agua y es sabido que toda exudación provoca descensos de temperatura.

Acto seguido, el cadáver se deshidrata aceleradamente. La pérdida de agua es responsable de que los globos oculares experimenten una fuerte contracción. El ojo deja de presentar su forma abultada, la córnea se vuelve opalescente y la piel de todo el cuerpo comienza a plegarse y apergaminarse. Mientras tanto, la sangre se coagula al sedimentarse los glóbulos rojos; la hemoglobina que éstos contenían y que daba a estas células su color rojo, se derrama tiñendo el suero sanguíneo antes transparente y llegando a impregnar las paredes arteriales cromándolas con un tinte carmín indefinido.

La sangre, acumulándose en las zonas inferiores del cuerpo, brinda a éstas un tono violáceo que contrasta con la palidez de otras áreas. Por otra parte, el suero sanguíneo se abre paso a través de los capilares y, atravesando la piel, se filtra hasta el exterior dando lugar a las “transudaciones post mortem”. Asimismo, la orina, el líquido cefalorraquídeo y los fluidos intracelulares se derraman a través de los diversos tejidos, provocándose bolsas o ampollas cuya descomposición provocarán luego el pútrido olor de los cadáveres.

Simultáneamente a esta palidez, exudación y frialdad, los músculos del cadáver se tornan rígidos y endurecidos. La rigidez cadavérica es uno de los signos más seguros del fallecimiento, considerando que no hay ninguna enfermedad ni simulación que puedan reproducirla perfectamente. Dicho estado resulta de la “unión” de la actina y la miosina (proteínas musculares), que se coagulan al trocarse en acidez la alcalinidad de los tejidos. El proceso, que comienza aproximadamente en la tercera o cuarta hora después del óbito, se generaliza en unas doce horas, más rápidamente en verano que en invierno: afecta primero el rostro, en especial los músculos masticadores, y luego se extiende a la nuca, el tronco y los miembros. De veinticuatro a setenta y dos horas después, la rigidez desaparece siguiendo un orden inverso al de su instalación, cuando la putrefacción se manifiesta.

En ningún lugar de nuestro mundo físico puede comprobarse mejor que en un cadáver el desarrollo de la *entropía*: en pocas horas, los órganos más delicados de nuestro cuerpo quedan reducidos a una masa viscosa y pestilente. La porción medular de las glándulas suprarrenales se ablanda convirtiéndose en una cavidad cloacal que segrega un líquido pardusco, y las paredes del estómago y los intestinos se reblandecen también por autodigestión. Los jugos gástricos, que hasta ahora habían respetado los recintos que los contenían, muerden agresivamente la coraza muscular, perforándola y derramándose por las cavidades peritoneales. La cavidad pleural, junto al pulmón, que contiene una sustancia sumamente ácida, al reaccionar con los líquidos gástricos que se abren paso a través del diafragma, comienzan una acción doblemente destructora sobre el aparato respiratorio.

Por otra parte, las grasas de ciertas zonas se transforman en ácido acético bajo la actividad de fermentos lipolíticos; y los múltiples hidratos de carbono comienzan a degenerar convirtiéndose en alcoholes y ácido láctico. Todos estos procesos de la

materia orgánica en descomposición comienzan a exhalar los primeros gases pútridos: ácido sulfídrico y amoníaco, pentano, etc.

A continuación atacan los microorganismos, y la sangre descompuesta les sirve como caldo de cultivo⁶⁹. La abundante descomposición de moléculas bioquímicas engendra abundantes gases sulfurados, anhídrido carbónico y metano. La destrucción de las vísceras llega a niveles asombrosos. Los parénquimas son aniquilados por el “enfisema pútrido” hasta llegar a licuarse. El hígado se transforma en una sustancia verdinegruzca, y el cerebro acaba por reducirse a una masa amorfa verdegrisácea y viscosa. Los pulmones se atrofian, las fibras del corazón presentan multitud de burbujas llenas de gas pútrido.⁷⁰ Cuando transcurren dos meses, lo que era el miocardio se ha trocado en un líquido espumoso en el que sobrenadan gotas de grasa corrompida.

La frialdad del cadáver deja paso a una elevación térmica que alcanza los 40 grados, y entonces el desprendimiento de gases es muy común, llegando a estallar en la misma epidermis, abriendo así enormes llagas que constituyen la puerta de entrada de nuevas bacterias saprófitas, hongos e insectos necrófagos. Acto seguido, los cabellos se desprenden a la mínima tracción, los tegumentos se ennegrecen y los globos oculares se proyectan hacia el exterior.

La fase final es denominada por los tanatólogos como de “putrefacción colicuativa”; y todas las vísceras se han licuado ya. Los globos oculares se disuelven; el cerebro se transforma en un viscoso líquido grasiento de olor aliáceo, y los músculos se han reducido a hojas membranosas. Sucesivas especies de hongos acompañan este último estadio del cadáver. Mientras algunas grasas se escinden en glicerina y ácidos grasos combinándose con sales alcalinas, la flora

⁶⁹ El *Clostridium Welchii* es un microorganismo que destruye los componentes complejos de la sangre. Licúa los coágulos, e invadiendo otros tejidos, fermenta las sustancias orgánicas produciendo gases de léteros. La *Scherichia coli* y el *proteus vulgaris* le acompañan en su acción demoledora. A las cuarenta y ocho horas del fallecimiento una bacteria se impone a sus congéneres, el *Bacillus putrificus*.

⁷⁰ Parapsicología y ocultismo, *op cit* ; p. 20

micósica combina su acción con millones de larvas que corroen los últimos reductos blandos de los restos.

Solo queda ahora un humus grasiento cuando los ligamentos y algunos tendones han desaparecido. Se ha consumado la aniquilación y resta sola la esbelta arquitectura del esqueleto óseo. La entropía ha terminado, implacable como siempre, su precisa labor.⁷¹

2.2 La experiencia de la muerte individual y las muertes colectivas

2.2.1 La experiencia de la muerte

Vistos los aspectos fisiológicos de la muerte, analicemos otras implicaciones más sutiles. Voltaire afirmó que “la especie humana es la única que sabe que va a morir, y lo sabe sólo por la experiencia”. No solo poseemos la evidencia de que hay que morir, sino que poseemos también la evidencia de que estamos ante la veracidad de la muerte en cada instante de nuestra vida, hoy y siempre.

Hay estados análogos a la muerte que, en cierta medida, forman parte aún de la experiencia que podemos tener de nosotros mismos: el sueño profundo, algunos tipos de desmayo, el recuerdo oscuro del estado prenatal embrionario provocado por estados alterados de la conciencia⁷² etc. Hay también una experiencia de la muerte cuando se vive un peligro: la guerra, la enfermedad grave, los terremotos, los accidentes, etc.; existen pues, muchas maneras de presentir y de

⁷¹ No obstante, parecen haber excepciones, como el de Teresa de Avila, muerta en 1582, y enterrada sin haber sido embalsamada en una fosa profunda llena de piedras, cal y tierra húmeda. Su cuerpo, examinado en nueve ocasiones sucesivas (la última en 1760), permanecía en un estado de conservación excepcional; su carne, siempre flexible, volvía a elevarse cuando se hundía en ella un dedo; vertía sangre roja cada vez que se extraía una reliquia, y aunque sus vestiduras estaban totalmente corrompidas, el cuerpo exhalaba un olor a violetas y lirios. Los “cadáveres exquisitos” de los santos dan un sentido realista a la expresión “morir en olor de santidad”

⁷² Vid. Grof, Stanislav; *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*, Kairós; España; 1994, 502 pp. En su magnífico y revolucionario modelo de la psique humana, Grof le da un papel preponderante al nivel perinatal, donde el inconsciente puede activar el resurgimiento del nacimiento biológico y la confrontación con la muerte.

representarse la propia muerte. Algunos santos han previsto la hora de su muerte por meditación,⁷³ algunos médicos por ciencia, algunos héroes por decisión.⁷⁴ Pero en cada una de estas experiencias, permanece escondida la diferencia esencial entre el morir y la muerte, entre el padecer como acto y lo que se padece.

A medida que nos vamos individualizando, notamos la singularidad de los demás. En el amor personal, señala Landsberg, tomamos esta singularidad en lo que tiene de inefable y en su diferencia esencial respecto de nosotros mismos. La muerte de una persona que amamos con un amor así tiene que decirnos algo decisivo y dejar atrás la región del hecho biológico⁷⁵. Por su parte, Igor Caruso en su clásica obra *La separación de los amantes*,⁷⁶ se dedica al estudio de aquellos que han sido separados, y reconociendo desde el principio, que una de las experiencias más dolorosas para el ser humano –quizá la más dolorosa- es la separación definitiva de aquellos a quienes ama. En este sentido, la muerte de la persona amada conlleva una catástrofe del yo por la pérdida de la identidad y por la destrucción de un ideal compartido. Hay seres tan cercanos a nuestro corazón que constituyen realmente otro yo nuestro, y merced a su muerte nos es dado adquirir una muy auténtica experiencia de la muerte, morir en cierto modo nosotros mismos al mismo tiempo que ellos. La muerte de otro, por lo tanto, puede convertirse para cada uno de nosotros en una auténtica experiencia de la muerte, a condición de que la vivamos afectivamente, es decir, que nos identifiquemos con ese otro que muere o que acaba de morir.

Si la muerte era la *presencia ausente*, la persona muerta es ahora la *ausencia presente*. La experiencia inmediata de la muerte del otro nos da el hecho de la

⁷³ Vid: Swami Muktananda; *¿Existe realmente la muerte?*; Fundación SYDA, Estados Unidos; 1981, 57 pp

⁷⁴ Uno de los famosos pilotos suicidas japoneses –kamikazes- de la Segunda Guerra Mundial decía en sus memorias, escritas antes de subir al avión lleno de explosivos, que le conduciría fatalmente hasta un acorazado norteamericano: “Mi vida concluirá en las próximas horas. Al fin llegará para mí la felicidad. La muerte y yo esperamos con serenidad el momento sublime. Ha sido verdaderamente duro el entrenamiento, y las prácticas fueron rigurosas y monótonas, pero todo lo acepto con alegría, sabiendo que voy a morir por una bella causa: mi emperador y mi patria...”

⁷⁵ Landsberg, Paul-Louis; *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*; Caparrós editores; España; 1995, p. 34

⁷⁶ Caruso, Igor. *La separación de los amantes*; Siglo XXI editores; México; 1981, 313 pp.

ausencia, y como afirma Romano Guardini, en esto reside antes que nada lo enigmático de la melancolía: cómo la vida se vuelve contra sí misma; cómo los impulsos de autoconservación, de respeto a sí mismo, de exigencia, de autorrealización pueden bloquearse, volverse inseguros y desarraigarse por el impulso de autonegación. Podría decirse que, en la imagen fundamental de la melancolía, el aniquilamiento se convierte en un valor positivo, en algo deseado y planeado. Allí se hace patente una tendencia a quitar a la propia vida la posibilidad de existir, a socavar sus soportes, a poner en duda los valores que justifican la vida, para desembocar en un estado mental en el cual ya no se vislumbra ninguna justificación para la propia existencia, que se siente vacía y sin sentido en la desesperación.

Nuestra experiencia de la muerte sólo puede ser, pues, indirecta. Es en presencia de la muerte de otro cuando el ser humano normalmente adquiere conciencia de que todos los seres son mortales y llega a la conclusión de que también él deberá morir. Según Heidegger, los hombres sólo pueden comunicar a los demás sus experiencias triviales y cotidianas, mientras que todas las experiencias fundamentales serían por naturaleza radicalmente incomunicables. Al ver morir a los demás, considera Ignace Lepp, cada uno adquiriría pronto la certeza de la propia muerte; pero mientras vivimos, es “alguien” el que muere, es decir, siempre otro, con el que no tenemos ninguna posibilidad de establecer una comunicación profunda.⁷⁷

2.2.2 Muerte, disolución y experiencia

Hasta aquí, hemos tenido una visión de la muerte preponderantemente *occidental*. Compuesto en el siglo VIII d. de C. *El Gran Libro de la Liberación Natural Mediante la Comprensión en el Estado Intermedio*, conocido como el “Libro Tibetano de los Muertos”,⁷⁸ nos muestra los funcionamientos de la mente en sus

⁷⁷ Lepp, Ignace; *Psicoanálisis de la muerte*; Ediciones Carlos Lohlé; Argentina; 1967, p. 27.

⁷⁸ Padma Sambhava; *El libro tibetano de los muertos*; Kairós; España; 1994; 366 pp.

diversas manifestaciones –aterradoras y tranquilizadoras, iracundas y hermosas-, que aparecen más claramente en la conciencia del difunto, y reconoce que en dichas manifestaciones podemos alcanzar el estado de iluminación, tanto en esta existencia como en la venidera.

El mensaje primordial de este libro consiste en la necesidad de prepararnos para la muerte durante toda nuestra vida. Para ello, la enseñanza budista insiste especialmente en dos puntos, la realización de la naturaleza de la mente (en un nivel absoluto) y la necesidad de valorar el funcionamiento del karma⁷⁹ (en un nivel relativo). Para el *Libro de la Liberación*, el fallecido atravesará las denominadas “ocho etapas del proceso de disolución”, exploradores tibetanos señalan que una persona que muere atraviesa dichas etapas y tiende a tener sus correspondientes experiencias. De ese modo, cada disolución expresa una cierta secuencia de experiencias subjetivas:

<i>Disolución</i>	<i>Experiencia</i>
1. de tierra a agua	espejismo
2. de agua a fuego	humareda
3. de fuego a viento	luciérnagas en el cielo
4. de viento a conciencia	clara llama de vela

Cuando el viento se disuelve en el espacio o conciencia, la respiración se detiene y la circulación de energía se retira al sistema nervioso central, las funciones volitivas desaparecen junto con la sabiduría milagrosa u omnirrealizadora, la lengua se espesa y se olvidan los gustos, desaparece la sensación de cuerpo y se pierden las texturas; uno se siente envuelto en la llama de una vela en su último instante, y entonces una persona puede ser declarada clínicamente muerta.

⁷⁹ Acciones mentales, verbales y físicas que conducen a consecuencias que afectan a la vida y que la constituyen

5. de conciencia bruta a luminancia	cielo de clara luz de luna
6. de luminancia a brillantez	cielo de clara luz de sol
7. de brillantez a inminencia	clara oscuridad
8. de inminencia a translucidez	cielo de clara luz anterior al claro amanecer

Este es el momento real de la muerte; es el momento de la muerte intermedia. El más sutil de los estados posibles de un ser; la clara luz de la conciencia extremadamente sutil está más allá de dualidades de finitud o infinitud, tiempo y eternidad, sujeto y objeto, yo y otro, conciencia e inconsciencia, incluso ignorancia e iluminación. Es un estado tan transparente que alguien no preparado para ello podría mirar a través y ni siquiera darse cuenta de ello. Toda la ciencia y el arte de navegación en el estado intermedio se refieren a este momento, asistiendo a una persona a usar la transición entre vidas habituales para penetrar en esta conciencia extremadamente sutil que es una de forma natural con extática felicidad, total inteligencia, ilimitada sensibilidad; es decir, perfecta iluminación.⁸⁰

La tradición budista insiste especialmente en el abandono de los apegos, condicionamientos y hábitos que configuran el nivel confuso de la mente. El Budismo también nos enseña que en el momento de la muerte todos los recuerdos acumulados durante esta vida se desvanecen completamente y que, al renacer, desarrollamos una nueva memoria. Por lo tanto, el mejor auxilio que puede prestarse a un moribundo es ayudarlo a comprender la naturaleza de la mente. Los seres humanos solemos preocuparnos por lo que nos sucederá después de la muerte pero, de hecho, la única posibilidad de prepararnos para la muerte descansa en este momento presente. La comprensión de experiencia de la muerte empieza con la comprensión más profunda de nosotros mismos.

⁸⁰ Padma Sambhava: *op. cit.*, p. 69.

2.2.3 Las muertes colectivas

Nos recuerda Thomas que las formas colectivas de la muerte son muy diversas, dejando de lado a las pandemias o a las catástrofes naturales o provocadas indirecta o voluntariamente por el ser humano. Se concreta en dos casos con un común denominador: las personas no mueren; se les da muerte o se dejan morir.

I. La guerra.⁸¹ La cual satisface las pulsiones agresivas y cumple probablemente, al mismo tiempo una función de regulación demográfica. Preciso es pues, admitir que la guerra es una institución social altamente mortífera ejercida por órganos sociales diferenciados y que persigue una finalidad polivalente cuyo aspecto primordial podría ser la destrucción del patrimonio demográfico; aumento súbito de la mortalidad, disminución de la natalidad, eliminación selectiva de los hombres en pleno vigor y, por lo tanto, modificación de la pirámide demográfica a favor de las personas de más edad y las mujeres.⁸²

II. La muerte de las culturas y de las etnias. Con una interacción compleja de causas internas (naturaleza del grupo en vías de extinción) y externas (modalidades del contacto con otra sociedad u otra cultura fuertemente destructora. Los antropólogos afirman que los grupos se desintegran por su carencia de objetivos o porque sus miembros no los consideran un medio válido para alcanzar sus fines.⁸³ Los ejemplos históricos son numerosos; hay pocas muertes tan indignas como el privar a un pueblo de su cultura, de sus raíces y de sus valores.

⁸¹ La guerra, como forma planificada para robar es analizada por Jacob Bronowski en *El ascenso del hombre*; Planeta; México: 1974; 456 pp.

⁸² Thomas. Louis-Vincent; *op. cit.*: p. 17

⁸³ *Ibidem*.

2.3. ¿Qué es la enfermedad y cuando se considera como terminal?

Al igual que otros muchos conceptos de carácter universal, la enfermedad no escapa de ser objeto de diversas interpretaciones o significados según la disciplina o cultura que la estudie, como veremos a continuación:

Para la ciencia médica, la enfermedad es fundamentalmente un trastorno biofísico causado a su vez por factores biofísicos (desde los virus hasta los traumas, la predisposición biogénética y los agentes ambientales desencadenantes). Para una perspectiva cristiana, la enfermedad es básicamente un castigo de Dios por algún tipo de pecado por lo que, cuanto peor es la enfermedad, mayor debe haber sido el pecado cometido. Desde una visión mística la enfermedad es el fruto de un karma negativo, es decir de alguna acción negativa realizada en el pasado y cuya consecuencia padecemos actualmente. Desde este enfoque, la enfermedad es “mala” en el sentido de que representa una falta de virtud en el pasado, pero “buena” en cuanto que el proceso de la enfermedad quema y purifica la deuda pendiente, se trata, de una purgación, de una limpieza. Una interpretación psicológica consistiría en que las emociones reprimidas provocan enfermedades, y bajo un enfoque holístico, la enfermedad es el producto de un conjunto de factores, tanto físicos, como emocionales, mentales y espirituales, ninguno de los cuales puede ignorarse ni considerarse aisladamente, y desde este punto de vista, el tratamiento debe tener en cuenta todas estas dimensiones considerando que el ser humano tiene dimensión física, mental, emocional y espiritual. Por lo que los problemas en cualquiera de esos niveles podrían contribuir al desarrollo de la enfermedad.

Por ejemplo el cáncer, como una disfunción específica que posee dimensiones muy concretas puede tener, como causas físicas, la dieta, las toxinas del medio ambiente, las radiaciones, el tabaco. La predisposición genética, etcétera; como causas emocionales, la depresión –que parece incidir directamente en el sistema inmunológico-, el auto control demasiado estricto y la independencia exagerada,

como causas mentales: la autocrítica continua, la visión pesimista constante y el miedo exagerado a la muerte, que a su vez, puede producir un miedo exagerado a la vida; y como causas espirituales el no haber escuchado nuestra voz interior. La ponderación atribuida a las distintas causas, es variable de persona a persona.

En la enfermedad terminal el enfermo no es potencialmente curable. Los antiguos médicos mexicanos tenían una aguda visión para elaborar sus diagnósticos sobre la enfermedad de una persona, como se puede apreciar en el siguiente manuscrito mexicana de 1552:

“Un médico prudente puede, por los ojos y la nariz del enfermo, pronosticar si ha de morir o ha de sobrevivir. Por lo cual, según su opinión favorable, los ojos enrojecidos, sin duda que son signo de vida, los pálidos y blanquizcos indicio de salud incierta. Indicios de muerte son: un cierto color de humo, que se percibe en medio de los ojos, el vértice de la cabeza frío o retraído en cierta depresión, ojos ennegrecidos que relucen poco, nariz afilada y como retorcida, a manera de coma⁸⁴, quijadas rígidas, lengua fría, dientes como cubiertos de polvo y ya muy sucios, que ya no pueden moverse ni abrirse. El mismo rechinar de los dientes y la sangre que mana en abundancia de la vena cortada ya pálida, ya negra, es anuncio de que viene la muerte”.⁸⁵

Por su parte, la Sociedad Española de Cuidados Paliativos, la concibe como aquella en la que concurren una serie de características que son importantes no sólo para definirla, sino también para establecer adecuadamente su terapia. Los elementos fundamentales de una enfermedad terminal son:

- Presencia de una enfermedad avanzada progresiva, incurable
- Falta de posibilidades razonables de respuesta al tratamiento específico

⁸⁴ Coma (del gr. *Komao*, yo duermo). Estado morboso caracterizado por la abolición de las funciones psíquicas, con conservación de la circulación y de la respiración.

⁸⁵ Martín de la Cruz y Juan Badiano; *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*; FCE-IMSS, México, 1991, p 87

- Presencia de numerosos problemas o síntomas intensos múltiples, multifactoriales y cambiantes.
- Gran impacto emocional en pacientes, familia y equipo terapéutico, muy relacionado con la presencia, explícita o no, de la muerte.
- Pronóstico de vida inferior de 6 meses.

Enfermedades como el cáncer, el síndrome de inmunodeficiencia adquirida, afecciones de motoneurona, insuficiencia orgánica específica (renal, cardíaca, hepática, etcétera) cumplen estas características, en mayor o menor medida, en las etapas finales de la enfermedad.

Una de las áreas donde es necesaria una mayor claridad en los conceptos y los términos, es precisamente en la distinción entre paciente en estado crítico y paciente terminal. Si bien es cierto que en algún momento el paciente críticamente enfermo pudiera convertirse en terminal por el desarrollo de su enfermedad, los enfoques terapéuticos son completamente diferentes. Por lo que se refiere al paciente en estado crítico, se trata de aquél que padece una enfermedad cuya evolución natural produce una disminución de sus reservas fisiológicas, que compromete peligrosamente su vida en el desarrollo de sus actividades normales o en situaciones que aumenten las demandas metabólicas. Este tipo de pacientes son susceptibles de mejoría en su condición, de acuerdo a la respuesta que presenten a las terapias que se les apliquen. En cambio, en el paciente terminal existe inminencia de muerte cierta y predecible a corto plazo, debido a que su enfermedad ya no pudo ser controlada o curada, a pesar de los múltiples tratamientos recibidos y para quien la terapia ha cambiado de curativa a paliativa. En todo caso, un enfermo terminal es quien carece de aptitud o autonomía para organizar su proyecto de vida para el futuro.

Para Elisabeth Kübler-Ross⁸⁶, una de las tanatólogas más destacadas del mundo, la persona que padece una enfermedad terminal atraviesa por cinco fases generales (o si se prefiere, mecanismos de defensa), desde que tiene conocimientos de ella a saber:

1. Negación y aislamiento. Normalmente, cuando un paciente se entera de que tiene una enfermedad mortal, reacciona diciendo “no, yo no, no puede ser verdad”. Negaciones de este tipo son comunes en los pacientes a los que se les revela directamente desde el principio su enfermedad, y en aquellos a los que no se les dice explícitamente y que llegan a aquella conclusión por sí mismos, un poco más tarde. La negación es una defensa provisional que, con el tiempo, será sustituida por una aceptación parcial:

2. Ira. No es extraño que interpretemos mal al mundo, y por eso decimos que nos defrauda. Cuando finalmente empieza a comprender la magnitud de su enfermedad, el paciente parece decir “¡Oh, sí! Soy yo, no ha sido un error”. Muy pocos pacientes pueden mantener un mundo de fantasía en el que tienen salud y se encuentran bien hasta que mueren. La negación inicial es sustituida por sentimientos de ira, rabia, envidia y resentimiento. Entonces, surge la siguiente pregunta “¿Por qué yo?”. En contraste con la fase de negación, la fase de ira es muy difícil de afrontar para la familia y para el personal médico. La razón de esto estriba en que la ira se desplaza en todas las direcciones y se proyecta implacable contra lo que rodea al paciente, a veces casi al azar. Provoca disgusto el que nuestras actividades se vean interrumpidas prematuramente, el que todos los proyectos que habíamos forjado queden sin concluirse, o vaya a terminarlos otro.

3. Pacto. Esta fase tiene una breve duración, pero tiene un valor fundamental para el paciente. Si no hemos sido capaces de afrontar la triste realidad en el primer periodo y nos hemos enojado con la gente, con Dios, con el mundo, en el segundo, tal vez sea posible llegar a una especie de acuerdo que posponga lo inevitable: “Si Dios ha decidido sacarnos de este mundo y no ha

⁸⁶ Kubler-Ross, Elisabeth; *Sobre la muerte y los moribundos*; Grijalbo; España; 1975; 360 pp.

respondido a mis airados alegatos, puede que se muestre más favorable si se lo pido amablemente". Reacciones de esta índole son comunes en los niños, que primero exigen y luego piden un favor. El paciente desahuciado utiliza la misma estrategia. Es consciente, por experiencias pasadas, que existe una ligera posibilidad de que se le recompense por su buena conducta y se le conceda un deseo teniendo en cuenta sus especiales servicios. Lo que más suele desear es una prolongación de la vida, o cuando menos, pasar unos días sin dolor o molestias físicas. En suma, el pacto es un intento de postergar los hechos, incluye una especie de premio "a la buena conducta", y fija un plazo de vencimiento" impuesto por uno mismo, por ejemplo, una actuación más, un viaje más, un último beso, así como la promesa implícita de que el paciente no pedirá nada más si se le concede este aplazamiento.

4. Depresión. Aunque la depresión no es por sí misma una enfermedad grave sino en contadas ocasiones, suele causar graves sufrimientos al enfermo, y al traer consigo tristeza, desinterés, incapacidad de amar, e inhibición psicomotriz, consideramos esta fase como una de las más difíciles para la persona mortalmente enferma puesto que, en estricto sentido, se trata de una enfermedad dentro de otra enfermedad⁸⁷. Cuando el paciente desahuciado no puede seguir negando su enfermedad, cuando se ve obligado a pasar por más operaciones u hospitalizaciones, cuando empieza a tener más síntomas o se debilita y adelgaza, no puede seguir diciendo "al mal tiempo buena cara". Su insensibilidad o estoicismo, su ira y su rabia serán pronto sustituidos por una gran sensación de pérdida.

Quando la depresión es un instrumento para prepararse a la pérdida inminente de todos los objetos de amor, entonces los ánimos y las seguridades no tienen tanto sentido para facilitar el estado de

⁸⁷ No debemos confundir a la depresión con el duelo, el cual se presenta ante la pérdida de un ser querido, una situación desfavorable (económica, de poder, etc.) o el enfrentamiento a situaciones aflitivas que pueden originar en cualquier persona un estado de tristeza o pena. El duelo incluye a su vez, tres periodos: el de desesperación, el de depresión y el de adaptación. Vid Calderón Narváez, Guillermo. *Depresión Sufrimiento y Liberación*; Edamex; México; 1997; 224 pp.

aceptación. No debería estimularse al paciente a que mire el lado alegre de las cosas, porque eso significaría que no debería pensar en su muerte inminente. Sería absurdo decirle que no esté triste, ya que todos nosotros estamos tremendamente tristes cuando perdemos a una persona querida. El paciente está a punto de perder todas las cosas y las personas que quiere.⁸⁸

5. Aceptación. Cuando un paciente ha tenido la oportunidad de atravesar las cuatro fases anteriores, llegará entonces a una fase en la que su “destino” no le deprimirá ni le enojará. No hay que pensar, empero, que la aceptación es una fase feliz. Está casi desprovista de sentimientos. Es como si el dolor hubiera desaparecido, la lucha hubiera terminado, y llegara el momento del “descanso final antes del largo viaje”. Cuando el paciente moribundo ha encontrado cierta paz y aceptación, su capacidad de interés disminuye. Desea estar solo, no desea visitas, o en todo caso, prefiere las visitas cortas.

Puede limitarse a cogernos de la mano y pedirnos que nos estemos allí sentados en silencio. Estos momentos de silencio pueden ser las comunicaciones más llenas de sentido para las personas que no se sienten incómodas en presencia de un moribundo.⁸⁹

De algún modo, la experiencia de los allegados presenta cierta similitud con la del moribundo, y aunque, por un lado, existan diferencias evidentes vinculadas con la edad, el sexo, las causas de la muerte y el medio en el que esta se produce, y por el otro, no podamos descartar la superposición y reiniciación de algunos procesos, consideramos que el conocimiento de estas fases puede resultarnos de gran ayuda para no contemplar impotentes y azorados la muerte de una persona, sino

⁸⁸ Kübler-Ross, Elisabeth; *op. cit.*; p. 118.

⁸⁹ Kübler-Ross, Elisabeth; *op. cit.*; p. 149. A lo largo de estas fases que menciona Kübler-Ross, la esperanza una sensación persistente, al igual que la tuvieron los niños de los barracones L-318 y L-417 del campo de concentración de Terenzin, aunque de un total de unos quince mil niños menores de quince años solo salieron de allí con vida unos cien

para acompañarla compartiendo sus sentimientos, de modo que sea una muerte digna también en la dimensión de la comunicación interpersonal.

La última etapa de la enfermedad terminal viene marcada por un deterioro muy importante del estado general indicador de una muerte inminente (horas, pocos días) que a menudo se acompaña de disminución del nivel de conciencia de las funciones superiores intelectivas. En estos momentos puede aparecer una serie de interrogantes y miedos de los seres cercanos al enfermo: ¿Cómo será la muerte?, ¿tendrá convulsiones?, ¿sangrará?, ¿vomitará?, ¿se ahogará?, ¿cómo reconoceremos que ha muerto?, ¿qué tenemos que hacer entonces?⁹⁰

Durante esta etapa pueden existir total o parcialmente los síntomas previos o bien aparecer otros nuevos, entre los que destacan el ya mencionado deterioro de la conciencia que puede llegar al coma, desorientación, confusión y a veces agitación psicomotriz, trastornos respiratorios con respiración irregular y aparición de respiración estertorosa por acumulación de secreciones, fiebre dada la elevada frecuencia de infecciones como causa de muerte en los pacientes con cáncer, dificultad extrema o incapacidad para la ingesta, ansiedad, depresión, miedo (explícito o no) y retención urinaria (sobre todo si toma psicotrópicos) que puede ser causa de agitación en estos pacientes.

¿Eutanasia o cuidados paliativos? He aquí una de las principales interrogantes para el moribundo y sus allegados. Los cuidados paliativos surgieron en Inglaterra hace apenas 30 años para cubrir la grave falta de atención que padecían los enfermos en situación de enfermedad irreversible. Estos centros no suelen apoyar la decisión personal de cuándo y cómo morir, pero la situación de dolor físico y emocional es uno de los problemas asistenciales que los equipos de cuidados paliativos intentan resolver con miras a una muerte digna.

⁹⁰ A menudo es la primera vez que la familia del enfermo se enfrenta a la muerte, por lo que necesariamente hay que individualizar cada situación.

Sobre el particular, la Sociedad Española de Cuidados Paliativos hace una serie de recomendaciones concretas para facilitar este proceso:

- Establecer una serie de atenciones o cuidados generales que incluirá instrucciones de cómo *atender al paciente encamado* haciendo hincapié en los cambios posturales, cómo cambiar la ropa de la cama, cuidados de la boca y de la piel, protecciones de úlceras, etc. Es de gran interés conocer la *posición más confortable para el enfermo* (decúbito lateral con piernas flexionadas), ya que disminuye la respiración estertorosa y facilita los cuidados de la piel y la aplicación en su caso de medicación por vía rectal, y los cuidados de la incontinencia vesical, teniendo en cuenta que en enfermos débiles pero conscientes esto puede provocar angustia por su significado.
- Reforzar el hecho de que la falta de ingesta es una consecuencia y no una causa de la situación, así como que con unos cuidados de boca adecuados no hay sensación de sed y que con la aplicación de medidas más agresivas (sonda nasogástrica, sueros) no se mejorará la situación.
- Instrucciones concretas (fármacos a administrar, consulta telefónica, etc.) por si entra en coma, tiene vómitos o hemorragia, etc. La aparición de estos problemas puede provocar fácilmente una crisis de claudicación emocional en las personas cercanas que acabará con el enfermo agónico en un servicio de urgencias.
- Adecuación del tratamiento farmacológico, prescindiendo de aquellos fármacos que no tengan una utilidad inmediata en esta situación y adecuando la vía de administración que seguirá siendo oral mientras sea posible, disponiendo de vías alternativas de fácil uso como la subcutánea o rectal. En este sentido, en la mayoría de casos se utiliza la vía oral hasta pocos días u horas antes de la muerte.
- No debe olvidarse que el enfermo, aunque obnubilado, somnoliento o desorientado también tiene percepciones, por lo que hemos de hablar con él y

preguntarle sobre su confort o problemas y cuidar mucho la *comunicación* no verbal.

- Interesarse por las necesidades espirituales del enfermo.
- No siempre es posible estar presente en el momento de la muerte, por lo que se deben dar consejos prácticos sobre cómo reconocer que una persona ha muerto, cómo contactar con la funeraria, traslados y costes, etc. Es recomendable que estos trámites queden claros con antelación, y no posponerlos para el momento de la muerte.

A veces, se produce una “mejoría” espectacular poco antes del óbito, es decir, el moribundo se quiere incorporar, come con apetito, ríe, etc. pero en realidad, se trata de un desencadenamiento de la libido, como el último canto del cisne. A continuación, el moribundo entra en descatexia, esto es, en la inconsciencia y el coma, sin posibilidad de comunicación con los demás, antes de la cesación del funcionamiento del cuerpo.

2.4 Enfermos terminales y el juramento hipocrático

Vincular las enfermedades terminales y los instrumentos de ética médica encabezados por el denominado “juramento Hipocrático” junto con el análisis de dos testimonios que tienen en común la intervención de médicos; nos permitirán conocer a grandes rasgos algunos de los puntos en los que se basan las posturas en contra del derecho a dimitir.

En 1990, Janet Adkins puso en funcionamiento el dispositivo que iba a terminar con su vida, el “*Mercitron*” inventado por el Doctor Jack Kevorkian⁹¹; en noviembre de 1996, Bob Dent, fue la primera persona a quien se le aplicó la Ley de Derechos de Enfermos Terminales del Territorio Norte de Australia (Northern Territory of

⁹¹ El 13 de abril de 1999, Jack Kevorkian fue sentenciado a 15 años de prisión en Michigan, EE.UU.A., acusado de homicidio en segundo grado, por haber ayudado a morir a un hombre enfermo de Alzheimer, y por posesión de drogas letales. En total, ayudó a morir a ciento veinte personas.

Australia Rights of the Terminally Act). La cual estuvo en vigor entre 1995 y 1997, ya que fue abrogada por el senado australiano. Más adelante en esta investigación, detallamos la casuística.

2.4.1 El Juramento Hipocrático

La ética médica descansa en diversos principios y declaraciones que se han acumulado a lo largo de la historia. Así, por ejemplo, tenemos los “Consejos de Esculapio” (s. IV a.C.); la “Plegaria del Médico” (s. XII); el “Juramento de Maimónides” (1185); el “Código de Montpellier” (s. XX); la “Declaración de Ginebra” (1968); y los “Principios de Ética Médica” de Naciones Unidas (1982), entre otros. Pero sin lugar a dudas, uno de los más importantes, por su antigüedad y por su autor, reviste especial interés para los efectos de este trabajo. Nos referimos al denominado “Juramento Hipocrático”.

Hipócrates (460-377 a. C.) fue el más famoso médico de la antigüedad, nació en la isla de Cos y en Atenas ejerció medicina. Su actuación durante una peste le valió un homenaje público. Su fama llegó a Persia, de donde el rey Artajerjes le invitó a ir para combatir una epidemia, ofreciéndole cuantiosas riquezas; pero Hipócrates se negó a colaborar con los enemigos de su pueblo. Murió en Larisa de Tesalia y, según la tradición, sobre su tumba las abejas construyeron una columna con miel y cera curativas.

Desde los tiempos de Hipócrates la medicina tomó un cariz científico y se estableció la observación clínica como base de la terapéutica; se explicaron las enfermedades por el desequilibrio de los cuatro humores corporales, sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, cuya perfecta armonía está regida por la *vix naturae* (fuerza de la naturaleza) correspondiendo al médico restablecer dicho equilibrio mediante la corrección de los humores deficientes.

En el año 421 a.C. Hipócrates escribe en Atenas su famoso Juramento, el cual constituye hasta nuestros días el sustento de los códigos deontológicos médicos
A continuación: se transcribe:

Por Apolo médico y Esculapio, juro: por Higia, Panacea y todos los dioses y diosas a quienes pongo por testigos de la observancia de este voto, que me obligo a cumplir lo que ofrezco con todas mis fuerzas y voluntad.

Tributaré a mi maestro de Medicina igual respeto que a los autores de mis días, partiendo con ellos mi fortuna y socorriéndoles en caso necesario; trataré a sus hijos como mis hermanos, y si quisieran aprender la ciencia, se las enseñaré desinteresadamente y sin otro género de recompensa. Instruiré con preceptos, lecciones habladas y demás métodos de enseñanza a mis hijos, a los de mis maestros y a los discípulos que me sigan bajo el convenio y juramento que determinan la ley médica y a nadie más.

Fijaré el régimen de los enfermos del modelo que le sea más conveniente, según mis facultades y mi conocimiento, evitando todo mal e injusticia.

No me avendré a pretensiones que afecten a la administración de venenos, ni persuadiré a persona alguna con sugerencias de esa especie; me abstendré igualmente de suministrar a mujeres embarazadas pesarios o abortivos.

Mi vida la pasaré y ejerceré mi profesión con inocencia y pureza.

No practicaré la talla, dejando esa operación y otras a los especialistas que se dedican a practicarla ordinariamente.

Cuando entre en una casa no llevaré otro propósito que el bien y la salud de los enfermos, cuidando mucho de no cometer intencionalmente falta injuriosas o acciones corruptoras y evitando principalmente la seducción de las mujeres jóvenes, libres o esclavas. Guardaré reserva acerca de lo que oiga o vea en la sociedad y no será

preciso que se divulgue, sea o no del dominio de mi profesión, considerando el ser discreto como un deber en semejantes casos. Si observo con fidelidad mi juramento, séame concedido gozar felizmente mi vida y mi profesión, honrando siempre entre los hombres, si lo que quebranto y soy perjuro, caiga sobre mí, la suerte adversa⁹².

Respecto al párrafo que se encuentra subrayado y en letras cursivas, encontramos tres interpretaciones diferentes, las cuales se señalan a continuación:

- a) "No administraré veneno alguno, aunque se me inste y requiera al efecto"
- b) "No daré una droga mortal a nadie, si me lo solicitaren, ni sugeriré este efecto"
- c) "No administraré a nadie un fármaco mortal aunque me lo pida, ni tomaré la iniciativa de tal sugerencia".

El historiador médico Ludwig Edelstein⁹³ duda que Hipócrates fuera realmente el autor del juramento. Opina que se trata en realidad de un resumen derivado en el siglo V. a.C. de partes de los escritos de Hipócrates, más ideas añadidas por sectas menores como el pitagorismo y el orfismo.

A nuestro juicio, existe hoy en día una interpretación errónea o, en el mejor de los casos, parcial e incompleta del juramento, el cual comienza con una invocación a unos cuantos dioses y diosas paganos de la antigua Grecia. Por lo tanto, quienes prestan el juramento se vinculan a deidades mitológicas de las cuales tal vez sepan o les importen poco. Comprometidos entonces por este juramento, los médicos no tendrían razón alguna en invocar otro principio o credo, por lo que, las ideas judeo-cristianas se vuelven irrelevantes. A continuación, el juramento insta al médico a reverenciar a sus maestros como a sus padres y a compartir su dinero

⁹² De opinión contraria era Sócrates y Platón, quienes consideraban que las enfermedades dolorosas constituían un motivo suficiente para dejar de vivir.

⁹³ Edelstein, Ludwig, *The Hippocratic Oath, Text, Translation and Interpretation*, Jhon Hopkins Press: USA, 1943; pp. 50-54.

con ellos, lo cual, hoy podría ser visto como una conducta un tanto exótica. Muchos médicos llegan a admitir que el juramento Hipocrático se encuentra muy desfasado y, por su parte, Jack Kevorkian hace un crudo análisis:

Algunos (médicos) se deleitan obteniendo enormes ingresos de abortos y operaciones innecesarias, llevando a cabo experimentos cuestionables desde un punto de vista ético como atrocidades tanto en tiempos de paz como de guerra, estando narcotizados o drogados mientras tratan a sus pacientes y fornicando con ellos como forma de terapia⁹⁴.

El temor a ser considerados como homicidas suele intimidar a los médicos que aluden a los renglones del juramento que hemos subrayado, como su principal argumento para oponerse a la eutanasia.

No obstante, y a manera de ejemplo, podemos apreciar que la frase consecutiva del juramento: "...me abstendré igualmente de suministrar a mujeres embarazadas pesarios o abortivos..." nos sugiere, de modo categórico, que todo médico que practica abortos⁹⁵ en la actualidad, en cualquier lugar del mundo, es culpable de infringir el juramento hipocrático que en estos casos, discretamente, deja de ser invocado.

Según Edelstein, el suicidio era común en tiempos de Hipócrates, y los pacientes sabían que los médicos poseían los medios para una muerte fácil e indolora, por lo que eran susceptibles de pedir que los médicos les proporcionaran las drogas para tal fin. La eutanasia era una práctica cotidiana en aquellos tiempos, algo que los intérpretes más conservadores del juramento soslayan o ignoran. Por su parte, Díaz Aranda nos recuerda que:

⁹⁴ Kevorkian, Jack, op cit p. 194.

⁹⁵ En este trabajo no tomamos partido en la controversia del aborto.

La idea de morir dignamente fue defendida por Poseidoppos y Cicerón y fue llevada hasta sus últimas consecuencias, entre otros, por Diógenes; Zenón; Epicuro; Pomponio Atico; Silicio Itálico; Tito Aristón; Cornelio Rufo; Albucio Silo; Eraistrato; Erastóstenes, y Latrone, quienes emplearon para su muerte diversas formas que iban desde la cicuta hasta la inanición.⁹⁶

La única oposición vino de los pitagóricos, que declararon ilegal el suicidio como *pecado contra sus dioses*, y esa postura inflexible fue adoptada por el dogma cristiano que persiste hoy en día en la mayor parte del mundo occidental. Aunque debemos precisar que existe una diferencia importante entre los pitagóricos y los judeo-cristianos, toda vez que aquellos se abstendían de juzgar a quienes continuaban practicando lo que para ellos era reprochable. Por lo tanto, los pitagóricos eran tolerantes, lo que contrasta con las tendencias dogmáticas e intolerantes de ciertas religiones que continúan condenando con frenesí.

Sostenemos que una interpretación errónea y parcial del juramento ha sido la responsable durante cientos de años de sufrimiento y degradaciones personales innecesarios, al oponerse a proporcionar los medios necesarios para que el paciente, con plena libertad y autonomía haga valer su derecho a dimitir con dignidad. Una breve referencia para concluir en este apartado, en 1963, la familia real británica aprobó la eutanasia clandestina del rey Jorge V, que estaba muriéndose de "catarro bronquial y debilidad cardiaca en el lado izquierdo". Su médico personal le inyectó dosis letales de morfina y cocaína para abreviar la fase final del dolor y evitar una muerte, como dijo el doctor, "sin la dignidad y serenidad que él se tenía bien merecidas".⁹⁷

⁹⁶ Díaz Aranda, Enrique; op. cit. p.18

⁹⁷ Watson, William: *The Death of George V*; History Today, 36; Inglaterra, diciembre de 1986: pp.21-30

2.5. Pérdida de la vida en el ordenamiento jurídico mexicano

Para nuestro ordenamiento jurídico en legislación civil, la pérdida de la vida se vincula, con la desaparición de una persona, por un tiempo prolongado. En el Título Undécimo del Código de esa materia, se contienen las disposiciones relativas a los ausentes e ignorados, y señala que cuando una persona haya desaparecido y se ignore el lugar donde se halle y quien la represente, el juez, a petición de parte o de oficio, nombrará un depositario de sus bienes dictando las medidas necesarias para asegurarlos (art. 649). De no aparecer la persona en un plazo que oscila entre tres y seis meses, se nombra un representante (art. 654).

Pasados dos años desde el día en que haya sido nombrado el representante, habrá acción para pedir la declaración de ausencia (art. 669), y cuando hayan transcurrido seis años desde la declaración de ausencia, el juez, a instancia de parte interesada, declarará la presunción de muerte. Tratándose de individuos que hayan desaparecido al tomar parte en una guerra, o por encontrarse a bordo de un buque que naufrague, o al verificarse una inundación u otro siniestro semejante, bastará que hayan transcurrido dos años contados desde su desaparición, para que pueda hacerse la declaración de presunción de muerte, sin que en estos casos sea necesario que previamente se declare su ausencia. Cuando la desaparición sea consecuencia de incendio, explosión, terremoto o catástrofe aérea o ferroviaria, y exista fundada presunción de que el desaparecido se encontraba en el lugar del siniestro o catástrofe, bastará el transcurso de seis meses, contados a partir del acontecimiento, para que el juez de lo familiar declare la presunción de muerte (art. 705).

Por otra parte, cuando la persona se encuentra presente, la pérdida de la vida es regulada por la Ley General de Salud (LGS), la cual fue recientemente reformada y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de mayo de 2000.

Las disposiciones legales para declarar la muerte de una persona estuvieron contenidas en el Título Decimocuarto de la LGS, que hasta el 26 de mayo de 2000 se denominó: "Control Sanitario de la Disposición de Organos, Tejidos y Cadáveres de Seres Humanos", (LGS publicada en el Diario Oficial de la Federación el 7 de febrero de 1984, y entrada en vigor el 1º de julio de ese año), integrado en tres capítulos, a saber:

- Disposiciones Comunes (arts. 313-320).
- Organos y Tejidos (arts. 321-335).
- Cadáveres (arts. 336-350).

El artículo 317 de la LGS señalaba los signos de la muerte de una persona en los siguientes términos:

Art. 317.- Para la certificación de la pérdida de la vida, deberá comprobarse previamente la existencia de los siguientes signos de muerte:

- La ausencia completa y permanente de conciencia;
- La ausencia permanente de respiración espontánea;
- La falta de percepción y respuesta a los estímulos externos;
- La ausencia de los reflejos de los pares craneales y de los reflejos medulares;
- La atonía de todos los músculos;
- El término de la regulación fisiológica de la temperatura corporal;
- El paro cardíaco irreversible, y
- Las demás que establezca el reglamento correspondiente.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, durante muchos años existió la creencia de que el principio vital se encontraba en el corazón y que cuando éste

se detenía era señal de que el principio vital por excelencia había abandonado el cuerpo y la vida se había extinguido. Sin embargo, en los últimos años, el cerebro ha llegado a ser considerado como el órgano vital esencial y, en la actualidad, para efectos legales, por lo general se acepta que, cuando éste se destruye, la vida ha terminado realmente, aunque el corazón no haya dejado de latir. A continuación, nos referimos a las reformas a la LGS, que le dan un papel preponderante a la muerte cerebral.

2.5.1. Análisis de las reformas a la Ley General de Salud publicadas en el Diario Oficial de la Federación el 26 de mayo de 2000

El cinco de abril de 2000 el Ejecutivo Federal presentó ante la Cámara de Senadores del H. Congreso de la Unión, la Iniciativa de Decreto por el que se reforma la Ley General de Salud. Dicha iniciativa cambia la denominación del Título Decimocuarto, para quedar como “Donación, trasplantes y pérdida de la vida”. Asimismo, la reforma se sustentó en cuatro elementos centrales:

- El respeto a determinados principios esenciales de contenido jurídico, social y moral.
- La donación.
- Los trasplantes.
- Las precisiones técnicas sobre la pérdida de la vida.

Vinculada estrechamente con el capítulo relativo a la pérdida de la vida, la donación es una de las piedras angulares de la iniciativa, ya que:

...no admite, en materia de cesión de órganos, tejidos y células la noción tradicional de donación que requiere la convergencia de dos voluntades, la de donar y la de aceptar lo donado.

La donación que se propone está sustentada en la liberalidad y en la gratuidad... La iniciativa propuesta se alejó de la práctica de otras

legislaciones en materia de formalidad en la expresión del consentimiento para aligerar la carga burocrática y evitar tramitaciones prolongadas y difíciles.

Basta la manifestación por escrito para que quede formalmente expresado el consentimiento del donador... Se ha optado por el sistema de no-constancia de oposición frente al consentimiento positivo actualmente vigente... La reforma autorizará la extracción de órganos, tejidos o células cuando: 1. La persona fallecida hubiere expresado en vida y por escrito su conformidad; 2. Cuando no lo hubiere expresado y requeridos los familiares en el orden previsto por la Ley no expresaran su oposición y 3. Cuando no siendo posible práctica del requerimiento no constara su oposición.

La fórmula de la no-constancia de la oposición expresa es acorde a los principios de altruismo y solidaridad humanos, favorecedores de la cultura de trasplantes y de respeto a la libertad y creencias del donante...

Esta peculiar fórmula de “no-constancia de la oposición expresa” llevó, en la iniciativa en comento, a la propuesta del artículo 324 en los siguientes términos:

Art. 324. Habrá consentimiento tácito del donante cuando no haya manifestado su negativa a que su cuerpo o componentes sean utilizados para trasplantes.

El consentimiento tácito del donante dejará de serlo cuando el cónyuge, el concubinario, la concubina, los ascendientes o descendientes expresen lo contrario conforme a la prelación señalada.

El escrito por el que la persona exprese no ser donador deberá estar firmado por éste o constar en alguno de los documentos públicos que para ese propósito determine la Secretaría de Salud en coordinación con otras autoridades competentes.

En cuanto a la pérdida de vida, los autores de la iniciativa sostienen un criterio enfáticamente materialista de lo que consideran que es una persona y que es la vida, conforme a los párrafos que se transcriben a continuación:

“La muerte cerebral es irreversible y por este hecho la persona deja de serlo. Cuando la muerte cerebral se presenta se ha perdido la vida...”

Como se ha señalado en otra parte, una concepción verdaderamente integral de la persona, debería considerar simultáneamente, como sus componentes interactuantes, al cuerpo, a la mente, el alma y el espíritu. A continuación, la iniciativa se refiere a los dos criterios esenciales para determinar la muerte:

Los signos que advierten que continúan en funciones algunos órganos y tejidos son sostenidos por medios externos, tales como aparatos e instrumentos médicos que prolongan por breves períodos la presencia de los signos señalados.

Los aparatos e instrumentos médicos de apoyo inevitablemente se retirarán dado que no puede impedirse lo que clínica y científicamente se ha determinado como el proceso de muerte que, en estos casos, inicia con la cerebral y concluye con la sistémica, con el advenimiento del paro cardio-respiratorio.

Es preciso reconocer jurídicamente este trascendente hecho biológico, que es registrado con precisión por la ciencia médica y que es ampliamente conocido por los profesionales de la salud, pero no por el común de la sociedad. Desconocimiento que opera en su perjuicio.

De ahí que se proponga reconocer las 2 circunstancias por las que la persona pierde la vida.

Como consecuencia de lo descrito anteriormente, se propone que se establezca la posibilidad de que, a solicitud o con autorización de la

familia, se prescindan de los medios artificiales que evitan que una persona con muerte cerebral manifieste los demás signos de muerte.

Debe señalarse con especial énfasis que en este caso el paciente ha perdido la vida, por lo que no guarda relación alguna con la eutanasia, misma que consiste en lo que se ha llamado la inducción piadosa a la muerte aplicada a personas vivas.

La iniciativa establece los criterios científicos que determinan la presencia de la muerte cerebral cuando existen los siguientes signos: pérdida permanente e irreversible de conciencia y de respuesta a estímulos sensoriales; ausencia de automatismo respiratorio, y evidencia de daño irreversible del tallo cerebral, manifestado por arreflexia pupilar, ausencia de movimientos oculares en pruebas vestibulares y ausencia de respuesta a estímulos nociceptivos...

En la iniciativa, los artículos 343 al 345 regulan la pérdida de la vida:

Art. 343. La pérdida de la vida ocurre cuando:

Se presente la muerte cerebral, o

Se presenten los siguientes signos de muerte:

- La ausencia completa y permanente de conciencia;
- La ausencia permanente de respiración espontánea;
- La ausencia de los reflejos del tallo cerebral, y
- El paro cardíaco irreversible.

Art. 344. La muerte cerebral se presenta cuando existen los siguientes signos:

- Pérdida permanente e irreversible de conciencia y de respuesta a estímulos sensoriales,
- Ausencia de automatismo respiratorio, y

- Evidencia de daño irreversible del tallo cerebral, manifestado por arreflexia pupilar, ausencia de movimientos oculares en pruebas vestibulares y ausencia de respuesta a estímulos noniceptivos.

Se deberá descartar que dichos signos sean producto de intoxicación aguda por narcóticos, sedantes, barbitúricos o sustancias neurotrópicas.

Los signos señalados en las fracciones anteriores deberán corroborarse por cualquiera de las siguientes pruebas:

Angiografía cerebral bilateral que demuestre ausencia de circulación cerebral, o

Electroencefalograma que demuestre ausencia total de actividad eléctrica cerebral en dos ocasiones diferentes por espacio de cinco horas.

Art. 345. No existirá impedimento alguno para que a solicitud o autorización del cónyuge, concubina o concubinario, padres, hijos o hermanos, en el orden expresado, se prescinda de los medios artificiales que evitan que en aquel que presenta muerte cerebral comprobada se manifiesten los demás signos de muerte a que se refiere la fracción II del artículo 343.

En nuestra opinión, la iniciativa acierta al acotar que, el prescindir de los medios artificiales que evitan que una persona con muerte cerebral manifieste los demás signos de muerte, no guarda relación alguna con la eutanasia. Esta precisión podemos vincularla con los parámetros fijados por el Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), que en 1999 acordó en Gijón de forma unánime que sólo existe un tipo de eutanasia y que consiste en una intervención activa y directa para provocar a un enfermo, generalmente con grandes

sufrimientos y en fase terminal, la muerte que pide, libre, reiterada y razonadamente. Así pues, el Comité Científico:

No considera eutanasia las erróneamente denominadas:

- *eutanasia activa indirecta*, que consiste en administrar a un paciente terminal, un tratamiento contra el dolor insufrible aún a costa de adelantarle la muerte
- *eutanasia pasiva* mediante la cual se deja de aplicar al enfermo un tratamiento de un esfuerzo terapéutico artificial e innecesario, que podría conducir al encarnizamiento⁹⁸.

Dicho Comité considera estos métodos como variables opcionales de la atención médica.

La Iniciativa de reformas a la LGS fue aprobada y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de mayo de 2000, pero no estuvo exenta de modificaciones. Acaso una de las más relevantes se relaciona con la fórmula propuesta por dicha iniciativa en torno a la “no-constancia de la oposición expresa” para las donaciones, contenida en el artículo 324, quedando sustancialmente transformada, como sigue:

Art. 324. Habrá consentimiento tácito del donante cuando no haya manifestado su negativa a que su cuerpo o componentes sean utilizados para trasplantes, siempre y cuando se obtenga también el consentimiento de alguna de las siguientes personas: el o la cónyuge, el concubinario, la concubina, los descendientes, los ascendientes, los hermanos, el adoptado o el adoptante; conforme a la prelación señalada.

⁹⁸ Vld. www.sbi.org

El escrito por el que la persona exprese no ser donador, podrá ser privado o público, y deberá estar firmado por éste, o bien, la negativa expresa podrá constar en alguno de los documentos públicos que para este propósito determine la Secretaría de Salud en coordinación con otras autoridades competentes.

Las disposiciones reglamentarias determinarán la forma para obtener dicho consentimiento.

Por otro lado, y como podemos apreciar en el texto definitivo, el escrito por el que la persona expresa que no quiere ser donador, puede ser también de carácter privado, mientras que en la iniciativa aparecía como una facultad exclusiva del Estado.

En cuanto a la pérdida de la vida, como hemos visto, la LGS considera dos grandes supuestos, el primero de los cuales se relaciona con la muerte cerebral. Ciertamente, y en concordancia con lo dispuesto por el artículo 344, se debe descartar que los signos de la muerte cerebral sean producto de intoxicaciones agudas. En efecto, algunas intoxicaciones por medicamentos pueden ser tan graves que una persona podría aparentar estar cerebralmente muerta incluso después de haberla sometido a sofisticadas pruebas de funcionamiento del cerebro. En estos casos, si se mantiene al paciente vivo con un respirador hasta que desaparece el efecto de los medicamentos, a veces es posible una recuperación total.

Por esta razón, la LGS remite a la realización de una angiografía cerebral bilateral o un electroencefalograma como pruebas testimoniales de la ausencia de circulación y actividad eléctrica en el cerebro. Aún así, existen opiniones encontradas en torno a la determinación de la muerte cerebral:

Los cirujanos... aseguran que el completo "silencio" eléctrico del cerebro significa la pérdida total de todas las funciones. Pero diminutas islas del

córtex sensorial podrían ser todavía lo suficientemente viables como para percibir cierto grado de dolor cuando los órganos son extraídos. En ese caso, la conciencia de dolor por parte de los individuos sería imposible de detectar si la completa pérdida de la función motora del cerebro incapacitara a los angustiados individuos para poder moverse...La creciente escasez de donantes de órganos está hundiendo más profundamente a los cirujanos en una ambivalencia de carácter ético.⁹⁹

Por su parte, también hay críticos del electroencefalograma como prueba definitiva para determinar la muerte cerebral:

Es posible que esta prueba diagnóstica, tomada las más de las veces como el medio decisivo para diagnosticar muerte cerebral, no sea completamente fiable. Hay buenas razones para pensar que las propiedades fisicoquímicas y el proceso de la actividad del tejido nervioso viviente no son todavía lo suficientemente conocidos.¹⁰⁰

Por otra parte, se sabe en torno a ciertos depresores del sistema nervioso central, que pueden simular la muerte cerebral debido a que son capaces de provocar "silencio encefalográfico"¹⁰¹.

Por lo tanto, la muerte cerebral no es algo que en la actualidad se pueda diagnosticar con absoluta certeza¹⁰². La determinación de la muerte, para los efectos legales, exige un grado de certeza cercano al absoluto. Ante esta problemática, una posible solución podría consistir en que toda persona tenga la

⁹⁹ Kevorkian, Jack; *op. cit.*; p. 190.

¹⁰⁰ Rodríguez del Pozo- Alvarez, Pablo A.; *La determinación de la muerte*; Revista de Investigaciones Jurídicas; España; no 15; 1991.

¹⁰¹ En 1962, el Físico y Premio Nobel soviético, Lev Landau, sufrió graves lesiones encefálicas debido a un accidente automovilístico. Eran graves a tal grado, que cumplía los criterios de muerte cerebral. No obstante, nunca fue declarado clínicamente muerto, ya que su corazón jamás se detuvo. Pasó siete semanas conectado a un respirador, y otras siete semanas hasta que comenzó a dar señales de actividad cerebral. Se recuperó casi totalmente, falleciendo hasta 1967.

¹⁰² De hecho, no existe el conocimiento absoluto, lo que Werner Heisemberg nos ha recordado con su famoso *Principio de Incertidumbre*.

prerrogativa de seleccionar su propia definición de muerte, a través de un documento denominado "testamento vital", o en uno análogo. De cualquier modo, será necesario que la legislación vaya al parejo de los avances tecnológicos para lograr que sea moderna y comprometida con la defensa de los derechos fundamentales.

Capítulo 3

La muerte digna y la muerte indigna

3.1. ¿Qué es la libertad?

3.1.1. Introducción

El artículo primero de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) postula que:

Todos los seres humanos son libres¹⁰³ e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Por otra parte, en la Declaración de Viena para la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos (1993), se afirma que:

Los derechos humanos y las libertades fundamentales son patrimonio innato de todos los seres humanos y son conceptos que se refuerzan mutuamente.

Con estas premisas fundamentales, el Informe sobre Desarrollo Humano 2000, publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), está consagrado a los derechos humanos y su correlación con el desarrollo humano. Dicho Informe parte de la aseveración de que los derechos humanos y el desarrollo humano tienen una visión y un propósito comunes: velar por la libertad, el bienestar y la dignidad de todos en todas partes, de tal manera que continúa la lucha de la gente para realizar y asegurar sus libertades en siete esferas, lo que supone:

¹⁰³ Para Bernard Shaw, ésta es una mentira escandalosa porque todos los hombres nacen por necesidad dependientes de sus padres y tutores y cuando crecen dependen de su trabajo, “eludible únicamente esclavizando al vecino”.

- Librarse de la discriminación, en pro de la igualdad.
- Librarse de la miseria, en pro de un nivel de vida digno.
- Tener libertad para realizar el potencial humano propio.
- Librarse del temor, sin peligro para la seguridad personal.
- Librarse de la injusticia.
- Tener libertad de participación, expresión y asociación.
- Tener libertad para desempeñar un trabajo digno, sin explotación.

En este capítulo nos referimos a la libertad humana y su correlación con otros derechos de la persona, en particular con la dignidad, tomando como punto de partida algunas de las aportaciones de pensadores de distintas disciplinas y épocas; por ejemplo:

- Voltaire, con sus variaciones sobre el problema de la libertad, entre las cuales, una de las más inquietantes postula que: “vuestra libertad no es libre, pero vuestras acciones sí lo son...”
- Amartya Sen (Premio Nóbel de Economía 1998), sostiene que la expansión de la libertad es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal.
- Erich Fromm, quien asegura que la libertad tiene para el hombre un significado que varía según el grado de autoconciencia y de la concepción de sí mismo como ser “separado” o “independiente”.
- Ronald Dworkin, en su análisis sobre libertad y liberalismo, concluye que “no hay derecho a la libertad”.
- Isaiah Berlin, quien retoma la distinción entre dos versiones distintas de libertad, a saber, la positiva y la negativa.
- John Rawls, en cambio, deja de lado la distinción entre libertad positiva y negativa, enfatizando que cualquier libertad puede ser explicada con referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer.
- Francisco Carpintero estudia la identificación de la moralidad con la libertad, bajo una óptica iusnaturalista.

- José Campillo Sáenz, y Enrique Díaz Aranda, quienes entrelazan la libertad con la vida, la igualdad y la dignidad de la persona, con la acotación de que cada derecho individual es el correlativo de un deber moral.
- Jiddu Krishnamurti equipara a la libertad con la soledad total al afirmar que la libertad es un estado mental que pone fin a toda forma de dependencia, esclavitud, conformidad y aceptación.
- Ken Wilber, para quien resulta lamentable que el liberalismo renunciara a la moral y se contentase con exigir exclusivamente la libertad exterior, material y económica, *sin comprender que, en ausencia de libertad interior, la libertad externa carece de sentido.*

En suma, podemos tener libertad política pero no ser libres interiormente, y ninguna virtud, ninguna cualidad puede desarrollarse sin ese vasto espacio dentro de uno mismo. Nuestra libertad debe ser total, integrando al cuerpo, la mente, el alma y el espíritu. La persona debe contar con libertad afectiva, libertad cognitiva, libertad moral, libertad interpersonal, y libertad espiritual. Estos son, en suma, algunos de los temas que abordamos en el presente capítulo.

3.1.2. La libertad como derecho humano de primera generación

Partimos con la aseveración de que todo individuo tiende a la consecución de sus fines para el propio desarrollo de su personalidad y que nadie debe poner trabas en esa misión irrenunciable. Es necesario pues, que en las interacciones entre el Estado y el individuo y entre éste y sus semejantes, se garantice plenamente la libre disposición de sí mismo.

Entre los tópicos sobre derechos, existe uno, de los más consagrados, según el cual los denominados derechos de primera generación son derechos de libertad, mientras que los de segunda son derechos de igualdad. Los derechos de libertad son aquellos que tratan de garantizar el pleno desarrollo humano mediante la

delimitación de un ámbito de autonomía individual, que no puede ser perturbado ni por el poder ni por los individuos o grupos.

En este contexto, y de acuerdo con el manual para la calificación de hechos violatorios de derechos humanos, elaborado por la Comisión Nacional de Derechos Humanos¹⁰⁴, la libertad es un derecho de primera generación, es decir, un derecho individual¹⁰⁵ que puede ser susceptible de las siguientes violaciones:

1. Violaciones al derecho a la libertad de creencia o culto.
2. Violaciones al derecho a la libertad de expresión.
 - 2.1. Abuso de controles oficiales.
 - 2.2. Censura.
3. Violaciones al derecho a la libertad personal.
 - 3.1. Desaparición forzada o involuntaria de personas.
 - 3.2. Detención arbitraria.
 - 3.2.1. Retención ilegal.
4. Violaciones al derecho a la libertad de procreación
 - 4.1. Contraconcepción forzada.
5. Violaciones al derecho a la libertad de reunión y asociación.
6. Violaciones al derecho a la libertad sexual.
 - 6.1. Abuso sexual.
 - 6.2. Hostigamiento sexual.

¹⁰⁴ Comisión Nacional de Derechos Humanos-Federación Mexicana de Organismos Públicos de Protección y Defensa de los Derechos Humanos: *Manual para la calificación de hechos violatorios de derechos humanos*. México; 1998; 354 pp.

¹⁰⁵ Por su parte, la segunda generación se integra por los derechos sociales de ejercicio individual, en tanto que la tercera generación queda constituida por los derechos colectivos.

6.3. Violación.

7. Violaciones al derecho a la libertad de tránsito y residencia.

Por su parte, al estudiar las interrelaciones entre la sociedad y la libertad, José Campillo Sáinz¹⁰⁶, señala que hay en el ser humano un aspecto genérico que lo lleva a compartir con sus semejantes, necesidades y quehaceres comunes, pero que, por otro lado, existe en el individuo una irreductible "individualidad" sustancial que escapa a la esfera de lo colectivo. Hay, por lo tanto, una interacción entre el bien común y la libertad individual:

La realización del bien común impone, en beneficio de todos, limitaciones y deberes a la actividad de cada uno. Estas restricciones, lejos de anularla, deben tender a facilitar la obtención de la auténtica libertad del hombre que se eleva sobre un conjunto de servidumbres vencidas.¹⁰⁷

En suma, el orden y la libertad, lejos de ser antagónicos, se complementan y se condicionan dentro de una sociedad, la cual debe poner los medios que estén a su alcance para que el ser humano logre la libertad de autonomía.

La libertad pues, puede vincularse estrechamente con la autonomía personal, como lo demuestra Rodolfo Vázquez¹⁰⁸, al analizar los principios normativos de la educación liberal, precisando que el principio de autonomía personal es distintivo de la concepción liberal de la sociedad y el cual prescribe que:

¹⁰⁶ Campillo Sáinz, José; *Derechos fundamentales de la persona humana*; Comisión Nacional de Derechos Humanos; México; 1995, p. 34.

¹⁰⁷ Campillo Sáinz, José; *op. cit.*; p. 36.

¹⁰⁸ Vázquez, Rodolfo; *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, México, 1997, pp. 40 y sigs.

Siendo valiosa la libre elección individual de planes de vida y la adopción de ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe intervenir en esa elección o adopción limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución.¹⁰⁹

Siguiendo con esta perspectiva liberal, es plausible que el individuo, en pleno goce de su autonomía personal, consienta en aceptar la imposición de ciertos sacrificios, siempre y cuando sean libremente consentidos; luego entonces, las personas deben ser tratadas según sus manifestaciones de consentimiento, pudiendo llevar a cabo conductas de cualquier índole que no perjudiquen a terceros. Un análisis en torno a los argumentos de John Rawls sobre la autonomía será visto en el apartado correspondiente.

3.1.3. Libertad positiva, negativa y real

Aunque la idea no sea del todo reciente, a raíz de un estudio de Isaiah Berlin¹¹⁰, se ha retomado la idea de dos versiones distintas de la libertad, a saber, libertad positiva y libertad negativa.

La libertad negativa identifica libertad con ausencia de coacciones externas en la esfera de dominio de una persona a la que se le deja actuar sin cortapisas. Más claramente, "yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros".¹¹¹ Libertad sin obstáculos, sin interferencias, por tanto.

¹⁰⁹ Vázquez, Rodolfo; *op. cit.*; p. 41

¹¹⁰ Berlin, Isaiah; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid 1988.

¹¹¹ Berlin, Isaiah; *op. cit.*; p. 191.

La definición de libertad positiva responde a la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”¹¹². La concepción positiva de la libertad se deriva pues, del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño.

Ahora bien, el estudio de Berlin no aporta la luz suficiente que revele la manera en la que uno puede ser dueño de sí mismo. Federico Laporta entonces, nos habla de una tercera clase de libertad, denominada “real”, centrada en la idea de que, lo que importa es transformar las condiciones reales en las que debe ejercitarse la libertad, en las que uno debe ser dueño de sí mismo, esto es, hacer que las circunstancias sean idóneas para la libertad. Por lo tanto, una libertad contextualizada que remueva los obstáculos que impiden su ejercicio. Abundando en esta idea, Martínez de Pisón señala que.

En los últimos tiempos, bajo la égida del estado social, la filosofía política ha ido tomando conciencia de la necesidad de dotar de un contenido positivo al concepto de libertad más acorde con las transformaciones del Estado y su involucración en el bienestar de los ciudadanos. Se trata, en buena medida, de completar el significado de la libertad real, es decir, de la libertad que promueve la remoción de los obstáculos que imposibilitan su ejercicio, de buscar situaciones en las que todos puedan gozar de su libertad individual en igualdad de condiciones como si fuese posible la armonía entre estos dos valores: libertad e igualdad.¹¹³

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ Martínez de Pisón; *Políticas de bienestar. Un estudio sobre los derechos sociales*. Tecnos-Universidad de la Rioja, España; 1998; p. 147.

3.1.4. La libertad dentro de la concepción política de la persona

En su clásico libro *Teoría de la Justicia*¹¹⁴, John Rawls se hace a un lado de la controversia entre los partidarios de la libertad positiva y de la negativa, acerca de cómo debe definirse la libertad, y opta por la suposición de que cualquier libertad puede ser explicada con respecto a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquellos que tienen libertad de hacer o no hacer. Para Rawls, la descripción general de la libertad tiene la siguiente forma:

Esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa. Las asociaciones, al igual que las personas naturales pueden ser libres o no, y las restricciones pueden ir desde deberes y prohibiciones establecidas por el derecho hasta influencias coercitivas que surgen de la opinión pública y de presiones sociales ..Las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no. está protegido frente a la interferencia de otras personas.¹¹⁵

En otro ensayo más reciente sobre el liberalismo político¹¹⁶, Rawls abunda en el tema, y esboza su explicación de la concepción política de la persona, partiendo de la forma en que los ciudadanos se representan como personas libres.

De acuerdo con Rawls, una persona es alguien que puede ser un ciudadano. es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida. Bajo esta idea, los ciudadanos son personas tan libres como iguales, esto es. que en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la

¹¹⁴ Rawls, John. *Teoría de la Justicia*; FCE; México; 1979; 549 pp.

¹¹⁵ Rawls, John: *op. cit.*; p. 193

¹¹⁶ Rawls, John, *Liberalismo político*; FCE; México. 1996, 359 pp

justicia y de adoptar una concepción del bien), y de sus poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres.¹¹⁷

Afirma Rawls que los ciudadanos son concebidos como seres que se consideran a sí mismos como libres, en tres aspectos:

- Los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien. Esto es, los ciudadanos, en su calidad de personas libres, se pueden reservar el derecho a considerar sus personas como independientes y sin identificación con ninguna concepción particular, ni con su esquema de fines últimos.¹¹⁸
- Los ciudadanos se ven como personas libres al considerarse a sí mismos fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas. Esto es, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones del bien.¹¹⁹
- Por último, los ciudadanos se conciben como personas libres al considerarse capaces de asumir la responsabilidad de sus fines. Lo que afecta la manera en que se valoran sus diversos reclamos.

¹¹⁷ Por su parte, lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.

¹¹⁸ Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra, o ya no profesan un credo religioso establecido, no dejan de ser las mismas personas que eran antes de ese cambio.

¹¹⁹ Rawls ejemplifica con el caso de los esclavos, seres humanos que no eran considerados como fuente de ningún reclamo, siendo, por así decirlo, seres socialmente muertos.

En suma, de acuerdo con la concepción rawlsiana, la libertad en estos tres aspectos, faculta a los ciudadanos para ser racional y plenamente autónomos.¹²⁰

3.1.5. Derechos de libertad y derechos sociales

Al analizar la distinción entre los derechos fundamentales y los demás derechos subjetivos, Luigi Ferrajoli¹²¹ sostiene que la categoría de los derechos fundamentales es un contenedor en el que han encontrado lugar diversas figuras relacionadas entre sí por su nexo con la igualdad y con el valor de la persona, desde el derecho a la vida hasta la libertad personal; desde los derechos sociales individuales hasta los derechos sociales colectivos. Ferrajoli establece una división entre todas estas figuras en los siguientes términos:

La división más importante sigue siendo sin duda la efectuada entre derechos de libertad (o “derechos de”) y derechos sociales (o “derechos a”): los primeros, correspondientes a prohibiciones y prestaciones negativas, y los segundos, a obligaciones y prestaciones positivas del Estado.¹²²

En cuanto a los derechos de libertad, vinculados a prohibiciones y prestaciones negativas, Ferrajoli centra su argumento en que dichas prohibiciones garantizan los derechos de libertad no solo frente a los poderes estatales sino también frente a los poderes privados, al no permitir su privación ni aún con el consentimiento de los titulares de los mismos. Ni siquiera en virtud de un contrato, el ser humano puede disponer de su vida o de sus libertades fundamentales, reconocidas como derechos “personalísimos”, que además son inviolables, inderogables, indisponibles e inalienables, y esto distingue a las libertades fundamentales de

¹²⁰ Vid. Rawls, John; *op. cit.* (1996), pp. 86-94.

¹²¹ Ferrajoli, Luigi, *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*; Trotta. España; 1997; p. 915

¹²² *Ibidem*.

cualquier otro tipo de derechos, como los derechos patrimoniales, que no son inviolables por no ser inalienables.

3.1.6. Persona y libertad

En su magnífico ensayo sobre la historia del derecho natural, Carpintero Benítez nos recuerda que Pufendorf concibió a la persona como el ser dotado de arbitrio indeterminable sobre sus acciones que no reconoce superior. Cada persona goza de una especie de coto o cerco de libertad; esto es, allí donde la ley no pone ningún impedimento, en ese punto se goza de libertad, y el primer efecto de esto es que nadie puede turbarnos.¹²³

Así, en la escuela del derecho natural -en particular durante la segunda mitad del siglo XVIII-, la indeterminación del arbitrio, denominada comúnmente como "libertad", es considerada como la esencia misma de la persona. Por lo tanto, la libertad deja de ser un simple derecho más, e incluso el derecho fundamental, y pasa a ser considerada como el constitutivo esencial y determinante de la naturaleza del ser humano. En efecto:

La indeterminación del arbitrio ocupa el trono de todo el sistema iusnaturalista, y todo ordenamiento jurídico posible solo puede ser pensado en la medida en que protege y hace posible esta libertad de cada persona.¹²⁴

La libertad del iusnaturalismo es la vinculada a la ausencia de coacción, es decir, una libertad negativa, y como señalaba con elegancia Ludwig Heinrich Jacob, una esencia se llama libre en la medida en que tiene una voluntad libre, y la libertad de la voluntad es la capacidad de elegir independientemente de las incitaciones

¹²³ Carpintero Benítez, Francisco; *op. cit.*; p. 236.

¹²⁴ Carpintero Benítez, Francisco; *op. cit.*, p. 280. De hecho, para Immanuel Proeleus, autor del siglo XVIII, la justicia quedaba reducida a libertad y ésta, a su vez, a que cada sujeto haga *was er will*, lo que él quiera.

externas, la capacidad de ser uno mismo el fundamento determinante de sus acciones, de modo que él elija entre las diversas representaciones. La libertad es, en consecuencia: ...una forma peculiar de causalidad, concretamente, aquella forma de causalidad que hace que no dependamos de nadie¹²⁵.

En resumen, en el ocaso de la escuela del derecho natural, solo queda el derecho a que no determinen mi arbitrio porque yo –su titular- soy el único sujeto que está capacitado para determinarlo, concretarlo o limitarlo; por ende, lo único que puede exigir una persona es una abstención general. Conformes con la aseveración de Schmalz, la libertad solo quiere la “negación de su destrucción”.

Si consideramos a la libertad como una abstención general, podremos comprender que para John Stuart Mill, “toda ley y toda norma moral es contraria a la libertad” y que, en consecuencia, para Ronald Dworkin¹²⁶ no exista un derecho a la libertad.

De hecho, Dworkin considera que existe una competición entre libertad e igualdad, esto es, para proteger la igualdad se necesitan leyes, y las leyes son, inevitablemente, compromisos que afectan a la libertad. En todo caso, el gobierno debe tratar a quienes gobierna con consideración, es decir, como seres humanos capaces de sufrimiento y de frustración, y con respeto, o sea, como seres humanos capaces de llegar a concepciones inteligentes de cómo han de vivir su vida, y de actuar de acuerdo con ellas. Por último, el autor citado acota: El gobierno no solo debe tratar a la gente con consideración y respeto, sino con igual consideración y respeto.¹²⁷

¹²⁵ Carpintero Benítez, Francisco; *op. cit.*; p. 304.

¹²⁶ Dworkin, Ronald. *Los derechos en serio*; Planeta-Agostini; Argentina, 1986; p. 380.

¹²⁷ Dworkin, Ronald; *op. cit.*; p. 389.

3.1.7. Libertad y desarrollo

En opinión de Amartya Sen, ganador del Premio Nobel de Ciencia Económica en 1998, es importante reconocer el lugar fundamental que ocupa la libertad individual y la influencia de los factores sociales en el grado y alcance de esta libertad:

Para resolver los problemas a los que nos enfrentamos, hemos de concebir la libertad individual como un compromiso social. La expansión de la libertad es tanto el fin primordial del desarrollo como su medio principal. El desarrollo consiste en la eliminación de algunos tipos de falta de libertad que dejan a los individuos pocas opciones y escasas oportunidades para ejercer su agencia (Sen utiliza el término “agente” identificándolo como una persona que actúa y provoca cambios y cuyos logros pueden juzgarse en función de sus propios valores y objetivos, independientemente de que los evaluemos o no también en función de algunos criterios externos) razonada. La eliminación de la falta de libertades fundamentales es una parte constitutiva del desarrollo.¹²⁸

La tesis primordial de Sen consiste en concebir al desarrollo como un proceso de expansión de las libertades reales que disfrutaban los individuos, lo que contrasta con las visiones más conservadoras del desarrollo, que lo identifican con el crecimiento del producto nacional bruto, el aumento de las rentas personales, la industrialización, los avances tecnológicos, etc. Nos parece muy oportuno este planteamiento inicial toda vez que si el único horizonte del desarrollo fuera el crecimiento, el beneficio y la competitividad, la libertad sería vista como un estorbo¹²⁹. Para el autor citado, existen cinco tipos distintos de libertad

¹²⁸ Sen, Amartya; *Desarrollo y libertad*; Planeta; España; 2000; p. 16.

¹²⁹ Se ha dicho que si se da a los pobres la posibilidad de elegir entre tener libertades políticas y satisfacer las necesidades económicas, invariablemente eligen lo segundo. Por lo tanto, existe una contradicción entre la práctica de la democracia y su justificación, a saber, la mayoría tendería a rechazar la democracia si se le

“instrumental” que contribuyen directa o indirectamente a mejorar la libertad general que tienen los individuos para vivir como les gustaría, a saber:

- a) Libertades políticas.- concebidas en un sentido amplio (incluidos los derechos humanos), se refieren a las oportunidades que tienen los individuos para decidir quién los debe gobernar y bajo qué principios.
- b) Servicios económicos.- se refieren a la oportunidad de los individuos de utilizar los recursos económicos para consumir, producir o realizar intercambios.
- c) Oportunidades sociales.- se refieren a los sistemas de educación, sanidad, etc., que tiene la sociedad y que influyen en la libertad fundamental del individuo para vivir mejor.
- d) Garantías de transparencia.- se refieren a la necesidad de franqueza que pueden esperar los individuos: la libertad para interrelacionarse con la garantía de divulgación de información y de claridad. Esta libertad instrumental adquiere peculiar relevancia para los propósitos de este trabajo toda vez que, como veremos más adelante, la información ocupa un papel preponderante en la eutanasia y, en general, para una muerte digna.¹³⁰
- e) Seguridad protectora.- es necesaria para proporcionar una red de protección social que impida que la población afectada caiga en la mayor de las miserias y, en algunos casos, incluso en la inanición y la muerte.

Aunque estas libertades son en sí mismas, muy importantes, más relevantes aún son sus interrelaciones:

diera a elegir. Por otro lado, a menudo se dice que el énfasis en la democracia y los derechos humanos es una prioridad “occidental” que va en contra de los “valores asiáticos”, a los que se supone que les gusta más el orden y la disciplina que la libertad y los derechos humanos. Queda la interrogante ¿el kamikaze se suicida por libertad o por disciplina?

¹³⁰ El mismo Amartya Sen considera que el verdadero alcance de una teoría de la justicia puede entenderse sobre todo por su base de información.

La tesis de que la libertad no sólo es el objetivo primordial del desarrollo sino también su medio principal está relacionada con estas conexiones...con los nexos empíricos que ligan los distintos tipos de libertad, reforzando su importancia conjunta.¹³¹

Otro postulado de Amartya Sen –que seguramente no sería compartido en absoluto por Jiddu Krishnamurti¹³², como veremos más adelante- consiste en que la libertad individual es esencialmente un producto social, existiendo una relación de doble sentido entre los mecanismos sociales para expandir las libertades individuales¹³³, por un lado y, el uso de las libertades individuales no sólo para mejorar las vidas respectivas sino también para conseguir que los mecanismos sociales sean mejores y más eficaces.

En la última parte de su análisis sobre el desarrollo y la libertad, el Premio Nobel acota que Friedrich Hayek tenía razón al distinguir entre la importancia *derivada* de la libertad (que depende únicamente de su uso real) y su importancia *intrínseca* (al darnos libertad para elegir algo que podemos elegir o no):

De hecho, a veces una persona puede tener poderosas razones para tener una opción precisamente para poder rechazarla. Por ejemplo, cuando Mahatma Gandhi *ayunó* para protestar contra el dominio británico, no estaba meramente *muriéndose de hambre* sino rechazando la opción de comer (puesto que eso es lo que significa ayunar). Para poder ayunar, Mahatma Gandhi tenía que tener la

¹³¹ Sen, Amartya; *op cit*; p. 57.

¹³² Maestro espiritual nacido en Mádras, India en 1895 y murió en 1986, en Ojai, California.

¹³³ Existen críticas al planteamiento de la libertad individual como un compromiso social. Se puede sostener, incluso, que la dependencia de otros no sólo plantea problemas éticos sino que, además, es derrotista en la práctica, ya que mina la iniciativa y el esfuerzo individual e incluso la dignidad personal; ¿en quién confiar mejor que en nosotros mismos para velar por nuestros intereses y nuestros problemas?

opción de comer (precisamente para poder rechazarla); una víctima de una hambruna no habría podido protestar de esa forma.¹³⁴

Durante varios años, Amartya Sen ha sido asesor en los Informes sobre Desarrollo Humano, que desde 1990 son elaborados por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El concerniente al 2000¹³⁵ se dedica, precisamente, a los derechos humanos y al desarrollo humano, compartiendo una misma visión y un mismo objetivo: garantizar, para todo ser humano, libertad, bienestar y dignidad.

El Informe parte con la advertencia de que, en los umbrales del nuevo siglo, las libertades humanas corren nuevos peligros, como son:

- La pobreza y las desigualdades crecientes en materia de ingreso, desarrollo humano y oportunidades socioeconómicas.- la pobreza humana es invasiva, afecta a la cuarta parte de la población del mundo en desarrollo.
- Violaciones graves de los derechos humanos en los conflictos internos.- los conflictos son focos de violaciones graves de los derechos humanos, lo que ilustra claramente la indivisibilidad y la interdependencia de esos derechos.
- La transición hacia la democracia y las economías de mercado.- la transición hacia la democracia es sumamente precaria; no garantiza libertades, ni es sostenible sin el desarrollo de instituciones y de la capacidad social.
- La mundialización económica y sus nuevas normas y actores.- el sistema internacional de protección de los derechos humanos se desarrolló en un mundo centrado en los Estados y era adecuado para la era de la posguerra, pero no para la era de la mundialización.

¹³⁴ Sen, Amartya; *op. cit* ; p. 349.

¹³⁵ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo; *Informe sobre desarrollo humano 2000*; Estados Unidos; 2000; 290 pp.

Al enfatizar que la libertad humana es el propósito común y la motivación común de los derechos humanos y el desarrollo humano, el Informe en comento identifica siete libertades que deben salvaguardarse:

- Libertad de no discriminación, en pro de la igualdad.- el carácter universal de las necesidades de la vida exige que todas las personas se traten de igual modo, sin discriminación.
- Libertad para contar con un nivel de vida digno.- la pobreza humana es un gran obstáculo para lograr un nivel de vida digno y realizar los derechos humanos.
- Libertad para desarrollar y hacer realidad la potencialidad de cada ser humano.- es decir, la libertad para realizar el potencial humano propio.
- Libertad del temor, sin amenazas contra la seguridad personal.- la gente quiere vivir sin temor a los demás. Ningún otro aspecto de la seguridad humana es tan vital como la seguridad de no verse expuesto a la violencia física.
- Libertad para acceder a la justicia.- el Estado de derecho está íntimamente vinculado con la posibilidad de librarse del temor y con el disfrute de todas las demás libertades.
- Libertad de participación, expresión y asociación.- la gente no quiere participar pasivamente, limitándose a emitir el voto en las elecciones, lo que quiere es participar activamente en las decisiones y los acontecimientos que determinan sus vidas.
- Libertad para tener un trabajo decente, sin explotación.- los medios de vida productivos y satisfactorios habilitan a las personas socialmente al fomentar su dignidad y autoestima.

Se necesitan, asimismo mecanismos novedosos para la consecución universal de los derechos humanos en el siglo XXI, adaptados a las oportunidades y realidades de la era de la mundialización. El Informe del PNUD propone siete “características clave” en este sentido:

- Todos los países necesitan fortalecer sus mecanismos sociales para garantizar las libertades humanas, con normas, instituciones, marcos jurídicos y una atmósfera propicia. La legislación, por si sola no puede garantizar los derechos humanos.
- El cumplimiento de todos los derechos humanos requiere una democracia incluyente, que proteja los derechos de las minorías, prevea la separación de poderes y vele por la responsabilidad pública. No basta con las elecciones.
- La erradicación de la pobreza no es sólo una meta del desarrollo, es una tarea central de los derechos humanos en el siglo XXI.
- Los derechos humanos en un mundo integrado globalmente requieren justicia a escala mundial. El modelo de responsabilidad centrado en el Estado debe ampliarse a las obligaciones de los actores no estatales y a las obligaciones del Estado más allá de las fronteras nacionales.
- La información y las estadísticas son un instrumento poderoso para crear una cultura de responsabilidad y para hacer realidad los derechos humanos. Los activistas, los abogados, y los especialistas en estadísticas y en el desarrollo necesitan colaborar con las comunidades. El objetivo es generar información y pruebas que puedan romper las barreras de incredulidad y movilizar cambios de la política y la conducta.
- Para alcanzar el objetivo de respeto de todos los derechos de todos los pueblos de todos los países en el siglo XXI se requerirán la acción y el compromiso de los principales grupos de todas las sociedades, las ONG, los medios informativos y las empresas, las autoridades tanto locales como nacionales, los parlamentarios y otros dirigentes de opinión pública.
- Los derechos humanos y el desarrollo humano no pueden hacerse realidad a escala universal sin una acción internacional más enérgica, especialmente para apoyar a los países y pueblos en desventaja y para compensar las desigualdades y la marginación en aumento a escala mundial.

Lograr esto necesita de seis cambios conceptuales con respecto a la guerra fría que predominó en el siglo XX:

- De los criterios centrados en el Estado a criterios pluralistas con multiplicidad de actores, con responsabilidad no sólo para el Estado sino además para los medios informativos, las empresas, las escuelas, los hogares, las comunidades y los individuos.
- De la responsabilidad nacional a la responsabilidad internacional y mundial, y de las obligaciones internacionales de los Estados a las responsabilidades de los actores mundiales.
- De la concentración en los derechos civiles y políticos a una preocupación más amplia por todos los derechos, prestando igual atención a los derechos económicos, sociales y culturales.
- De una actitud punitiva a una actitud positiva en la presión y la asistencia internacionales, de las acusaciones a un apoyo positivo.
- De una concentración en las elecciones pluripartidistas a la de todos mediante modelos incluyentes de democracia.
- De la erradicación de la pobreza como objetivo del desarrollo a la erradicación de la pobreza como justicia social, haciendo efectivos los derechos y la responsabilidad de todos los actores.

En suma, puntualiza el Informe que:

La comunidad mundial necesita volver a la visión audaz de quienes soñaron en los derechos del hombre y del ciudadano y redactaron la Declaración Universal de Derechos Humanos. Un nuevo milenio es precisamente la oportunidad para reafirmar una visión de este tipo y renovar los compromisos prácticos para hacerla realidad.¹³⁶

¹³⁶ Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, *op. cit.*; p. 13.

Finalmente, el Informe del PNUD propone indicadores que permitan verificar el cumplimiento de los objetivos centrados en el respeto, protección y realización de las libertades fundamentales. Dichos objetivos conexos son:

- Verificar si los Estados respetan, protegen y realizan los derechos, principal marco de responsabilidad para la función del Estado.
- Velar por el cumplimiento de los principios fundamentales de los derechos, al determinar si se están realizando los derechos sin discriminación, y con suficientes progresos, suficiente participación popular y recursos efectivos.
- Velar por el acceso seguro, por medio de las normas e instituciones, las leyes y un entorno económico propicio que convierta los resultados derivados de la satisfacción de las necesidades en derechos efectivos.
- Determinar los actores no estatales decisivos, al destacar qué otros actores influyen en la realización de los derechos y poniendo de relieve en qué consiste esa influencia.

3.1.8. La libertad interior

Tal vez una de las más recordadas e influyentes declaraciones de Jean-Jacques Rousseau sea aquella con la que empieza el capítulo 1 de *El Contrato Social*: “El hombre nace libre y por doquier se halla encadenado”. Ciertamente, entre todas las amenazas a los intereses vitales del ser humano, la amenaza a su libertad tiene una importancia extraordinaria tanto a nivel individual como socialmente. En contraste con la opinión de que el deseo de libertad es resultado de la cultura y más concretamente del condicionamiento por el aprendizaje, consideramos que el deseo de libertad se halla originalmente en cada persona y que, en ausencia de libertad interior, la libertad externa carece de sentido.

Erich Fromm (1900-1980) se ocupó la mayor parte de su vida de problemas éticos, psicológicos, sociales, etc., y sin duda alguna fue uno de los psicoanalistas que demostró mayor preocupación filosófica por la naturaleza humana; con su célebre

obra *El Miedo a la Libertad*¹³⁷ (1941), se convirtió rápidamente en la figura más importante del denominado "psicoanálisis cultural". En ella estudia el significado de la libertad para el hombre del siglo XX y analiza los factores existentes en el carácter del mismo que le han hecho desear el abandono de la misma en muchas naciones.

Fromm trató de demostrar que la soledad es el principal problema del hombre y que si el individuo contemporáneo llega a desear regímenes totalitarios es precisamente por el terror a la soledad, o lo que es lo mismo, que el ser humano contemporáneo no es libre de vivir una existencia basada en el amor y la razón, por lo cual busca en un líder o en un sistema, una seguridad apoyada en la sumisión.

La soledad es el punto fundamental en la teoría de Fromm, quien sostiene que para un individuo, el sentirse totalmente solo conduce a la desintegración mental. Esta conexión con los demás nada tiene que ver con contactos físicos. Una persona puede estar físicamente sola, aislada, durante años, pero sentirse, al mismo tiempo, relacionada con ideas, valores o normas sociales. Por otra parte, puede vivir en comunidad y sentirse aislado totalmente, y este aislamiento, de pasar ciertos límites se traduce en procesos esquizofrénicos:

La conexión espiritual con el mundo puede tomar distintas formas: en sus respectivas celdas, el monje que cree en Dios y el misionero político aislado de todos los demás, pero que se siente unido con sus compañeros de lucha, no están moralmente solos. Ni lo está el inglés que viste su *smoking* en el ambiente más exótico, ni el pequeño burgués que, aún cuando se halla profundamente aislado de los otros hombres, se siente unido a su nación y a sus símbolos. El tipo de conexión con el mundo puede ser noble o trivial, pero aún cuando se relacione con la forma más baja y ruin de la estructura social, es,

¹³⁷ Fromm, Erich; *El miedo a la libertad*; Planeta; España, 1985; 325 pp.

de todos modos, mil veces preferible a la soledad. La religión y el nacionalismo, así como cualquier otra costumbre o creencia, por más que sean absurdas o degradantes, siempre que logren unir al individuo con los demás constituyen refugios contra lo que el hombre teme con mayor intensidad: el aislamiento.¹³⁸

Cada uno de nosotros experimenta en la niñez el temor a la soledad. La posibilidad de ser abandonado es la amenaza más seria que siente el niño. Por lo tanto, el ser humano experimenta la ineludible necesidad de pertenecer a algo o a alguien; al tener conciencia de sí como ente separado de los demás, de la vejez y de la muerte, se siente pequeño e insignificante en comparación con el universo y con todos los demás que no sean él. A menos que pertenezca a algo, a menos que su vida tenga dirección y sentido, se verá aplastado por la insignificancia de su individualidad.

Ahora bien, según Fromm, la libertad tiene para la persona un significado que varía según el grado de autoconciencia y de la concepción de sí misma como ser "separado" o "independiente". Esta conciencia de sí misma como entidad separada e independiente de la naturaleza y de las demás personas, marca el comienzo de la historia social humana. El proceso por el cual se desprende una persona de sus lazos originales, Fromm lo llama "proceso de individuación". En la evolución de la humanidad este proceso alcanza su máxima intensidad a partir de la Reforma hasta nuestros días, y dicho proceso se reproduce en pequeño en cada persona:

Un niño nace cuando deja de formar un solo ser con su madre y se transforma en un ente biológico separado de ella. Sin embargo, si bien esta separación biológica es el principio de la existencia humana, el niño, desde el punto de vista funcional, permanece unido

¹³⁸ Fromm, Erich; *op. cit.*, p. 43.

a su madre durante un período considerable. El individuo carece de libertad en la medida en que todavía no ha cortado enteramente del cordón umbilical que –hablando en sentido figurado- lo ata al mundo exterior; pero estos lazos le otorgan a la vez la seguridad y el sentimiento de pertenecer a algo y de estar arraigado en alguna parte.¹³⁹

En la medida que el niño va cortando los vínculos primarios, va buscando la libertad y la independencia. Pero esta búsqueda sólo puede ser entendida plenamente si nos damos cuenta del carácter dialéctico del proceso de individuación. Este proceso tiene dos aspectos, por un lado el Yo va ganando en fortaleza, por el otro va aumentando la soledad. Los vínculos primarios, si bien son opuestos a la individualidad, ofrecen seguridad y significan unión con el mundo externo. En la medida que el niño emerge de ese mundo, se da cuenta de que él es él y que está solo. Este sentimiento de soledad crea profunda angustia. Entonces, le quedan dos caminos: o unirse al mundo mediante el trabajo constructivo y el amor, o buscar formas de seguridad que a la postre atentan contra su propia libertad y contra la integridad de su yo individual. En este último caso, el ser humano moderno puede abrazar los sistemas dictatoriales, y ésta actitud, si bien representa una pérdida de libertad, le da actitud de pertenecer a un grupo, de no sentirse solo. Sobre este tema, Fromm nos dice:

Una imagen particularmente significativa de la relación fundamental entre el hombre y la libertad la ofrece el mito bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso...Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en su aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, el primer acto de libertad...El acto de desobediencia, como acto de libertad, es el comienzo de la razón. El mito se refiere a otras consecuencias del primer acto de libertad. El hombre ha dado el primer paso hacia su humanización al

¹³⁹ Fromm, Erich, *op. cit.*; p. 47.

transformarse en individuo. Ha realizado el primer acto de libertad...está solo y libre, y, sin embargo, medroso e impotente. La libertad recién conquistada aparece como una maldición; se ha libertado de los dulces lazos del Paraíso, pero no es libre para gobernarse a sí mismo, para realizar su individualidad.¹⁴⁰

Así, el individuo está solo y enfrenta el mundo; es un extranjero abandonado en un mundo ilimitado y amenazador. La nueva libertad está destinada a crear un sentimiento de inseguridad, de impotencia, de duda, de soledad y de angustia. Estos sentimientos deben ser aliviados si el individuo ha de obrar con éxito.

La persona acuciada por insoportables sentimientos de soledad puede emplear mecanismos psíquicos mediante los cuales trata de escapar a dichos sentimientos. El individuo puede utilizar mecanismos de evasión individuales y culturales y, de estos últimos, Fromm hace un estudio exhaustivo. Los principales mecanismos culturales de evasión que describe son:

- El autoritarismo, con sus formas extremas sádicas y masoquistas. En la forma sádica, el mecanismo de evasión se manifiesta como la tendencia a eludir la soledad mediante actos de dominación sobre otras personas. En la forma masoquista, se abandona la independencia del yo individual para fundirse con algo o alguien exterior a uno mismo, a fin de adquirir la fuerza de la que el yo carece.
- La destructividad. Tiende a la eliminación del objeto, pero, los impulsos destructivos, también tienen por causa la evasión de la soledad y de la impotencia. El destructivo trata de superar sus sentimientos de debilidad suprimiendo la competencia, suprimiendo a cosas y a personas. Según Fromm, al destruir no soluciona su soledad, pero cree lograr un espléndido aislamiento en el que ya no puede ser aplastado por el poder de las cosas

¹⁴⁰ Fromm, Erich; *op cit.*; pp. 56-57.

circundantes. La destrucción del mundo es el último intento –intento desesperado- para salvarse de sucumbir ante aquél.

- La conformidad automática. Este mecanismo evasivo de la soledad, consiste en la adopción ciega de las normas de la cultura en que se vive. En otras palabras, el individuo deja de ser él mismo; adopta por completo el tipo de personalidad que le proporcionan las pautas culturales y se transforma en un ser exactamente igual que como todo el mundo y tal como esperan que él sea.

Estas ideas de Erich Fromm contradicen la creencia general de que la mayoría de las personas de la cultura occidental son libres de pensar, sentir y obrar. Él sostiene que casi todos nosotros creemos que actuamos, sentimos y queremos según nuestras ideas y deseos, pero que en realidad, actuamos, sentimos y queremos de acuerdo a las normas culturales, es decir, no somos libres de nada, y si queremos ser libres, si queremos imponer nuestro individualismo, nos quedamos aislados y para no quedarnos solos es que la mayoría hemos adoptado el conformismo automático.

Este conformismo automático fue interpretado por Viktor Frankl (1905-1997) como una abdicación:

Evidentemente, no siempre ha de hacer el hombre uso de su libertad. La cualidad del hombre de ser libre no es un “*factum*”, sino simplemente una facultad. Pero siempre que el hombre se deja llevar, se deja auténticamente llevar, y esto quiere decir que, como libre que es, renuncia, abdica, con el fin de verse disculpado como no libre, con lo que hemos caracterizado una forma de comportamiento típicamente neurótico: la abdicación del Yo a favor del Ello.¹⁴¹

No obstante, como hemos apuntado, la libertad interior es posible aún ante las condiciones más adversas que puedan recaer en un ser humano. En este

¹⁴¹ Frankl, Viktor E.: *La idea psicológica del hombre*; Rialp; España; 1976; pp. 110-111.

contexto, es muy relevante la experiencia del propio doctor Frankl, quien fue prisionero en un campo de concentración, siendo testigo de la muerte de sus padres, su hermano y su esposa:

Al hombre se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas –la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias- para decidir su propio camino.¹⁴²

Por lo tanto, el ser humano puede conservar un vestigio de libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión física y psíquica. La libertad interior se vincula entonces con el yo más íntimo, y en la vida diaria, se pueden presentar diversas oportunidades que nos ayudan a determinar si uno es el juguete de las circunstancias, abdicando, y renunciando a la dignidad, para transformarse en el recluso de su propio campo de concentración.

Entre los grandes pensadores que consagraron su vida a despertar la conciencia del hombre a su propia libertad interior, destaca la figura de Jiddu Krishnamurti (1895-1986). Sus enseñanzas, son aparentemente simples pero encierran una inmensa profundidad; hay en ellas una sinceridad que abrumba, una honestidad que rompe moldes. Al igual que la vida misma, es muy sencilla, pero terriblemente difícil si uno la aborda exclusivamente con el intelecto. Los principios en que se basa no son muchos ni demasiado rebuscados, pero más que suficientes para cambiar –si llegasen a ponerse en práctica- la trayectoria de la humanidad¹⁴³.

El énfasis que Krishnamurti puso en hacer del humano un ser libre, le llevaba a afirmar que la libertad es un estado mental, no la libertad de algo, sino un sentido de libertad, una libertad para dudar y poner todo en tela de juicio que, por lo tanto, es tan intensa, activa y vigorosa que pone fin a toda forma de dependencia, esclavitud, conformidad y aceptación:

¹⁴² Frankl, Viktor E., *El hombre en busca de sentido*; Herder; España; 1979; p. 69.

¹⁴³ Vid. Krishnamurti, Jiddu; *La libertad primera y última*; Planeta; México; 1997; 354 pp.

Semejante libertad implica una soledad total...Esa soledad es un estado mental que no depende de ningún estímulo o conocimiento ni es el resultado de ninguna experiencia o conclusión. La mayoría de nosotros nunca estamos interiormente solos...Usted jamás está solo porque está lleno de los recuerdos, el condicionamiento y los murmullos del ayer. Su mente nunca está libre de todos los desechos que ha acumulado. A fin de estar solo, usted debe morir para el pasado. Cuando está solo, totalmente solo, sin pertenecer a ninguna familia, nación, cultura o continente determinado, experimenta esa sensación de ser un forastero. El hombre que está completamente solo de esta manera es inocente, y es su inocencia lo que libera a la mente de su pesar.¹⁴⁴

A diferencia de lo que señalaba Erich Fromm, para Krishnamurti, tener soledad es muy importante, porque implica libertad para ser, moverse, funcionar, volar. Al fin y al cabo la bondad sólo puede florecer en el espacio, de la misma manera que la virtud sólo puede florecer cuando hay libertad. Podemos tener libertad política pero no ser libres interiormente, en cuyo caso no hay espacio, y ninguna virtud, ninguna cualidad que merezca la pena puede operar o desarrollarse sin ese vasto espacio dentro de uno mismo.

De esa manera, en la soledad empezaremos a comprender la necesidad de vivir con nosotros mismos tal como somos, no como se cree que deberíamos ser o como hemos sido. Es necesario contemplarse sin ningún temblor, ninguna falsa modestia, ningún temor, ninguna justificación o condena, y vivir consigo mismo tal como se es realmente. Sostiene Krishnamurti que la libertad está más allá del tiempo:

¹⁴⁴ Krishnamurti, Jiddu, *Limpia tu mente (Freedom from the known)*, Martínez Roca; España; 1999; p. 88.

¿Se alcanza la libertad por medio de un proceso gradual? Es evidente que no, porque tan pronto como introduce usted el elemento temporal, se esclaviza más y más. Uno no puede liberarse gradualmente. No es una cuestión de tiempo.¹⁴⁵

Asimismo, la libertad está más allá del campo de la conciencia:

¿Puede usted ser consciente de la libertad? Si dice “soy libre”, no lo es. Es como quien dice “soy feliz”: en cuanto lo dice está viviendo en un recuerdo de algo que ha desaparecido. La libertad sólo puede producirse de forma natural, no por medio del deseo, del anhelo. Tampoco la encontrará creando una imagen de lo que cree que es. Para encontrarla, la mente tiene que aprender a contemplar la vida, que es un vasto movimiento, sin la servidumbre del tiempo.¹⁴⁶

La Libertad, como el Amor, como la Verdad, pertenecen a otra dimensión, son patrimonio de lo Real, de lo que es. El ser humano, en su trabajo de autoconocimiento, habrá de convencerse de que esa Libertad tampoco se la puede proporcionar ninguna religión, ninguna disciplina, maestro o gurú. La Libertad nace exclusivamente de la comprensión, del propio conocimiento; y nadie, excepto uno mismo, puede conquistarla.

3.2. ¿Qué es la dignidad?

3.2.1. Introducción

El filósofo y periodista catalán Josep Ramoneda, considera en su ensayo *Después de la pasión política*,¹⁴⁷ que la libertad es la primera condición de la

¹⁴⁵ Krishnamurti, Jiddu; *op. cit* ; p. 89.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Ramoneda, Josep; *Después de la pasión política*; Taurus, España; 1999; 243 pp

dignidad del hombre. Por su parte, Miguel de Unamuno equipara la dignidad con la humanidad:

Si se pudiera apreciar la diferencia que hay entre los individuos humanos, tomando cual unidad de medida el valor absoluto del hombre, se vería, de seguro, que la tal diferencia nunca pasaría de una pequeña fracción... Así como no apreciamos el valor del aire, o el de la salud hasta que nos hallamos en un ahogo o enfermos, así al hacer aprecio de una persona olvidamos con frecuencia el suelo firme de nuestro ser, lo que todos tenemos de común, la humanidad, la verdadera humanidad, la cualidad de ser hombres, y aun la de ser animales y ser cosas. Entre la nada y el hombre más humilde, la diferencia es infinita; entre éste y el genio, mucho menor de lo que una naturalísima ilusión nos hace creer¹⁴⁸.

Como acabamos de apreciar, la metáfora es un camino que nos puede conducir al significado de un concepto como la dignidad que, en efecto, es tan real como el aire o el cristal, pero con matices distintos. Mientras que estos últimos son representantes de la realidad objetiva, aquella es representante de la realidad subjetiva. Esto significa que, mientras el cristal puede ser visto desde el exterior, a través de la investigación objetiva, empírica y científica, la dignidad, más bien parece sentirse desde el interior, como parte de la conciencia humana. El cristal tiene una localización simple, es decir, una localización en el mundo empírico, pero la dignidad carece de localización simple porque no se encuentra en el espacio físico, sino en el espacio emocional y en el espacio mental de cada individuo¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Unamuno, Miguel de; *La dignidad humana*; Espasa-Calpe; Argentina; 1945; p. 13.

¹⁴⁹ Estos son espacios intencionales, no espacios extensionales, esto quiere decir que podemos tocar una roca, un edificio, una familia o un ecosistema (todos ellos tienen localización simple), pero no podemos tocar el amor, la envidia, la alegría, la compasión o la dignidad. Vid. Wilber, Ken; *Breve Historia de Todas las Cosas*, Kairós, Barcelona; 1997; 290 pp.

Sin embargo, para facilitar la ubicación de la dignidad, es valiosa la aportación de Ken Wilber quien sugiere que:

El núcleo de la modernidad fue la diferenciación existente entre el arte, la moral y la ciencia (entre el “yo”, el “nosotros” y el “ello”). Mientras que el “yo” se refiere, entre otros aspectos, a la conciencia, la subjetividad, el yo y la expresión de uno mismo, la conciencia vivida irreductible e inmediata; el relato en primera persona; el “nosotros” abarca la ética, la moral, las concepciones y visiones del mundo, los contextos comunes, la cultura; el significado intersubjetivo, la comprensión mutua, la adecuación y la justicia; el relato en segunda persona. Finalmente, el “ello” se refiere a la ciencia, la tecnología, la naturaleza objetiva, las formas empíricas (incluyendo el cerebro y el sistema social), la verdad proposicional, exterioridades objetivas de los individuos y de los sistemas; el relato en tercera persona¹⁵⁰.

En suma, la dignidad carece de localización simple siendo por lo tanto imposible de cuantificar, de medir y de representar como un dato estadístico, y si estamos de acuerdo con la reflexión de Wilber, podemos afirmar que la dignidad se encuentra en el “yo” y en el “nosotros”, aunque con sus respectivos correlatos e incidencias en el mundo del “ello”.

Como veremos, la dignidad puede ser analizada bajo diversas perspectivas.

¹⁵⁰ Wilber, Ken; *El matrimonio entre el alma y los sentidos. Ciencia y religión*; Kairós; Barcelona, 1999; pp 97-98. Con distintos matices, estas diferenciaciones han sido elaboradas por varios eruditos. Sir Karl Popper, por ejemplo, habla de tres mundos: subjetivo (“yo”), cultural (“nosotros”) y objetivo (“ello”), Jürgen Habermas con sus tres pruebas de validez, nos habla de la sinceridad subjetiva (“yo”), el ajuste intersubjetivo (“nosotros”) y la verdad objetiva (“ello”), sin olvidar, por supuesto, la trascendental trilogía de Immanuel Kant, *La crítica de la razón pura* (la ciencia objetiva), *La crítica de la razón práctica* (la moral), y *La crítica*

3.2.2. El significado de la dignidad

José Megías Quirós¹⁵¹ distingue tres sentidos bajo los cuales podemos referirnos a la dignidad:

- El primero lo encontramos en los escritos griegos y romanos que perduró durante la Edad Media, y que se relaciona con el cargo o posición determinada que ocupa una persona.
- El segundo de los significados lo referimos a las acciones de las personas; cuando el hombre actúa con rectitud podemos decir que son acciones dignas y que el que las realiza es un hombre con dignidad; del mismo modo, podemos hablar de una persona indigna cuando ésta no obra con tal rectitud.
- En tercer lugar, el término dignidad indica una cualidad exclusiva, indefinida y simple del hombre, que muestra su superioridad con independencia del modo de comportarse; es decir, hace referencia al valor en sí que tiene la persona humana.

Tomando este tercer significado, coincidimos con Megías Quirós en que la dignidad que toda persona tiene por el hecho de serlo constituye una determinación axiológica formal, independientemente de los contenidos de la conducta. La dignidad es igual para todos los seres humanos; toda persona, por el hecho de ser persona, posee igual dignidad, sin que puedan influir las circunstancias externas para hablar de una mayor o menor dignidad en sentido estricto. La dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se

del juicio estético (el juicio estético y el arte). Por último, el budismo con el *Buda, el Dharma y el Sangha*, contempla con el ojo del espíritu estos tres mundos.

¹⁵¹ Megías Quirós, José J.; *Dignidad del hombre ante la muerte*; Suplemento Humana Iura de derechos humanos; España: 1994; pp 100-104.

manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás. En este sentido, para Javier Esquivel:

Las personas, como tales, son fines en sí mismas y no pueden ser utilizadas meramente como medios. El ser humano es una persona, ya que posee la racionalidad y la autonomía (libertad). En esta capacidad de hacer y obedecer leyes morales universales consiste su dignidad, y en ella se funda el respeto a que es acreedor¹⁵².

En apartados subsiguientes abordaremos la dignidad en algunos ordenamientos constitucionales; sus aspectos jurisprudenciales, y los derechos que le son inherentes, lo que nos llevará al conocimiento de los elementos que podrían configurar la dignidad del ser humano ante la muerte.

3.2.3. Dignidad y Estado

Para José J. Megías Quirós, la dignidad es el valor que debe presidir toda relación entre los seres humanos, porque es el que pertenece a su sustancial comunidad¹⁵³, y añade que este hecho conlleva dos obligaciones a cargo de la autoridad pública: por un lado, el respeto por parte de los órganos estatales a la dignidad de todas las personas, lo cual implica la omisión de todo acto de autoridad que suponga un atentado contra ella y, por el otro, el Estado debe impedir los ataques a la dignidad por parte de terceras personas. En suma, el Estado debe asumir una posición garantista de la dignidad.

¹⁵² Esquivel, Javier; *Racionalidad Jurídica, Moral y Política*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, México; 1996, p. 52. Incluso, en un sentido teológico, la base para conferir la dignidad máxima a los seres humanos estriba en su creación a imagen y semejanza de Dios.

¹⁵³ En efecto, es posible vincular dignidad a axioma, a través de la connotación “valor” presente en ambos conceptos. La dignidad es valiosa como lo es el llamado por Aristóteles “principio más firme”, a saber, ese principio de no contradicción sobre cuya validez y universalidad es imposible engañarse. Vid. Gómez Pin, Víctor; *La dignidad Lamento de la razón repudiada*; Piados; España; 1995, p. 19.

En relación con esta obligación binaria a la que alude Megías, tanto la Constitución española de 1978 como la Ley Fundamental alemana aluden a la dignidad de la persona en un lugar destacado. El artículo 1º de la Ley Fundamental de Alemania dispone que la dignidad de la persona humana es intangible, y que todos los poderes del Estado están obligados a respetarla y protegerla.

Por su parte, en el preámbulo de la ley fundamental de España se habla de “asegurar a todos una digna calidad de vida” y, como se ha visto, en su artículo 10.1 la consagra como uno de los fundamentos del orden político y de la paz social. Esto significa que dicho ordenamiento está centrado en torno a la supremacía de la persona y que acepta el valor-dignidad como inspiración de la acción política, y como afirma Gascón Abellán:

Todo derecho y libertad fundamental supone la dignidad humana, pues ésta es el cimiento, la razón de ser de todo el edificio constitucional, y puede afirmarse que la Constitución española, al reconocer y tutelar los derechos inherentes a la dignidad de la persona, admite, al mismo tiempo, su función humanizadora de las estructuras jurídicas, políticas, económicas y sociales, porque un Estado social y democrático de Derecho se establece a favor de la persona.¹⁵⁴

Este derecho a la dignidad humana previsto en la Constitución española, es considerado por la sentencia 53/85 del Tribunal Constitucional de ese país como:

Un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de

¹⁵⁴ Gascón Abellán, Marina; *op. cit.*; p. 100.

la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás.¹⁵⁵

Por esa razón, la dignidad es considerada como el núcleo desde el que irradian su proyección los valores constitucionalizados. Entraña el reconocimiento de una esfera de la vida de los individuos que debe ser regulada y protegida para que el ser humano pueda realizarse, por eso:

En realidad, el derecho a una vida humana digna es la expresión genérica en la que se encuentran subsumidos todos los demás derechos del hombre, pues todos ellos se encaminan a que el hombre viva dignamente.¹⁵⁶

Hemos visto, de modo general, dos de las obligaciones primordiales del Estado en torno a la dignidad de la persona, pero sostenemos que sólo el titular de la vida es el único que está facultado para determinar en donde se encuentra el límite ante una situación que empieza a coartar su propia dignidad, al grado de poder elegir el momento y modo en que ha de afrontar su propia muerte.

3.2.4. Dignidad, derechos humanos e interpretación jurisprudencial

En nuestro carácter de personas, todos tenemos el derecho al respeto de nuestra propia dignidad, y en opinión de Haim Cohn, la dignidad es la fuente de la que brotan los derechos humanos así como el fundamento de la libertad, la justicia y la paz¹⁵⁷.

¹⁵⁵ Díaz Aranda, Enrique; *op cit.*; pp. 109-110.

¹⁵⁶ *Ibidem*. De hecho, Kant en sus *Lecciones de ética* afirma que si bien vivir no es algo necesario, si lo es, en cambio, vivir dignamente: “ni el infortunio ni un destino adverso deben desalentarnos para continuar viviendo, en tanto que se pueda vivir dignamente como corresponde hacerlo a un hombre”

¹⁵⁷ Cohn, Haim H., *On the meaning of human dignity*; Israel Yearbook of Human Rights; no 13; 1983; p 226

En este punto, resulta conveniente establecer la distinción existente entre la dignidad y los derechos humanos. En opinión de algunos tratadistas, la dignidad se identifica con un principio de "respeto mutuo", lo cual implica una distinción sustancial con los derechos humanos. Mientras que la dignidad o respeto mutuo es "suprapositivo", los derechos humanos son simplemente positivos y necesitan su reconocimiento en las constituciones y declaraciones universales:

La dignidad o respeto mutuo es absoluto, intemporal e inmodificable, características que no son atribuibles a los derechos humanos. Por su parte, R. Spaemann considera el concepto de dignidad humana como algo trascendental, que se sitúa por encima de los derechos humanos...les sirve de fundamento...la dignidad intrínseca a todo hombre engendra el hecho de que existan unos derechos, con la dignidad al frente como fundamento.¹⁵⁸

Por lo tanto, la dignidad es un concepto trascendental que encierra la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general, esto es, el fundamento de los derechos humanos proviene del ser humano mismo, de su propia dignidad como persona. La dignidad -sostiene A. Marzosa-, es anterior a toda opción en el uso efectivo de la libertad.¹⁵⁹

Aunque mantenemos nuestras reservas en torno a que sean las constituciones las que hayan "elevado" la dignidad de la persona como "valor jurídico fundamental", veremos a continuación algunas de las interpretaciones efectuadas por tribunales en torno a la dignidad reconocida en las leyes fundamentales.

¹⁵⁸ Megías Quirós, José J.: *op. cit.*; pp. 115-116.

¹⁵⁹ *Ibidem*

El Tribunal Constitucional español ha sostenido una serie de criterios que Pedro Serna trae a colación en su estudio jurisprudencial sobre la dignidad de la persona¹⁶⁰, y que de manera enunciativa son los siguientes:

- Se reconoce en la dignidad el fundamento genérico de los derechos (STC 64/88).
- La dignidad y los derechos forman parte conjuntamente de “un sistema axiológico positivizado por la Constitución”, y constituyen los fundamentos materiales del ordenamiento jurídico entero (STC 5/81).
- Indisolublemente relacionado con el derecho a la vida en su dimensión humana se encuentra el valor jurídico fundamental de la dignidad de la persona, reconocido en el artículo 10 como germen o núcleo de unos derechos “que le son inherentes” (STC 53/85).

En opinión de Pedro Serna, las decisiones del Tribunal Constitucional en torno a la dignidad, la proyectan sobre uno o varios derechos fundamentales, más nunca como *ratio decidendi* autónoma e independiente de una decisión. Por ello, la vinculación de la dignidad con otros derechos fundamentales reviste, en todo caso, un carácter retórico, sin repercusión práctica alguna.

Por otra parte, al establecer la Constitución española en su artículo 10.1 los derechos inviolables que son inherentes a la dignidad, la sentencia 120/90 del Tribunal Constitucional dispone que:

En efecto, que de acuerdo con este precepto, la dignidad de la persona y los derechos inviolables que le son inherentes sean, junto con el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los

¹⁶⁰ Serna, Pedro; *Dignidad de la persona un estudio jurisprudencial*; Persona y Derecho 41-1999, España: p 142-143

derechos de los demás, “fundamento del orden político y de la paz social” no significa ni que todo derecho le sea inherente –y por ello, inviolable- ni que los que se califican de fundamentales sean *in toto* condiciones imprescindibles para su efectiva incolumidad, de modo que cualquier restricción que a su ejercicio se imponga devenga un estado de indignidad.¹⁶¹

De ese modo, la distinción entre los derechos inherentes y no inherentes a la dignidad implica que estos últimos no gozan de inviolabilidad, a diferencia de los primeros, toda vez que la incolumidad de la dignidad no se vería afectada por su menoscabo o privación.

También suele postularse que los derechos humanos son, precisamente, los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana, y el razonamiento es el siguiente: el derecho natural no es otra cosa que el estatuto jurídico (o racionalidad objetiva en el ámbito del derecho) que es inherente a la dignidad de la persona, y de esa racionalidad objetiva nacen los derechos humanos.¹⁶²

- Junto al valor de la vida humana y sustancialmente relacionado con la dimensión moral de ésta, la Constitución española ha elevado también a valor jurídico fundamental la dignidad de la persona que, sin perjuicio de los derechos que le son inherentes, se halla íntimamente vinculada con el libre desarrollo de la personalidad, y los derechos a la integridad física y moral, a la libertad de ideas y creencias, al honor, a la intimidad personal y familiar y a la propia imagen. Del sentido de estos preceptos puede deducirse que la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente¹⁶³ y responsable de la

¹⁶¹ STC 120/90, fundamento jurídico 4.

¹⁶² Hervada, Javier; *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana*, Humana Iura, suplemento de derechos humanos; 1-1991; España; p. 353

¹⁶³ Quedaría por resolver el dilema de la dignidad de las personas que no pueden autodeterminarse conscientemente (nonatos, deficientes psíquicos, comatosos, etc.), aunque Ingo von Münch sostiene que el

propia vida, y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás (STC 53/85).

Este fundamento jurídico entraña, por una parte, que la dignidad de la persona es un valor espiritual y moral y, por otra, que la proyección jurídica de la dignidad se manifiesta en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida, esto es, en el libre desarrollo de la personalidad.

Por lo tanto, la dignidad se vincula con el libre desarrollo de la personalidad, en torno a la cual pueden detectarse posiciones encontradas:

Quienes sostienen que el libre desarrollo de la personalidad no puede llegar hasta la decisión de querer morir, están imponiendo una restricción al libre ejercicio de este derecho que carece de sustento y va en contra de la finalidad del constituyente.¹⁶⁴

En suma, hablar de autodeterminación, de un libre desarrollo de la personalidad humana exige entenderlas como un mínimo, y no como meros ideales a cuya realización solamente deba aspirarse:

La dignidad ha de permanecer inalterada cualquiera que sea la situación en que la persona se encuentre, constituyendo en consecuencia un *minimum* invulnerable que todo estatuto jurídico debe asegurar, de modo que las limitaciones que se impongan en el disfrute de derechos individuales no conlleven un menosprecio para la estima que, en cuanto ser humano, merece la persona.¹⁶⁵

nasciturus es por sí mismo titular de los derechos fundamentales de la dignidad de la persona humana y del derecho a la vida.

¹⁶⁴ No obstante, Romeo Casabona sugiere que el derecho al libre desarrollo de la personalidad no puede ser trasladado a la justificación del derecho a la disponibilidad de la vida, puesto que no supone un desarrollo de la personalidad sino, en todo caso, el acto de destrucción de la personalidad y el fin de su desarrollo. Díaz Aranda, Enrique; *op. cit.*; p. 106.

¹⁶⁵ STC 57/94.

Como se ha visto, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español proyecta la dignidad en algunos derechos a los que “sirve de fundamento”, como el derecho al honor (STC 105/90), o el derecho a la intimidad (STC 197/91), *verbigratia*.

Mientras que el Tribunal Constitucional español vincula a la dignidad con la autodeterminación consciente, el Tribunal Constitucional alemán sostiene una posición diferente:

La dignidad de la persona es independiente tanto de la edad como de la capacidad intelectual. Allí donde existe vida humana, ha de reconocérsele la dignidad correspondiente, sin que sea decisivo que el sujeto sea consciente de esa dignidad y sepa guardarla por sí mismo.¹⁶⁶

El primer artículo de la Constitución alemana postula que la dignidad de la persona humana es “intangible”, lo cual ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte del Tribunal Constitucional alemán, como la intención de que con ello se ha de proteger a la dignidad frente a ataques. No obstante, la doctrina sostiene otras opiniones:

Esta formulación sólo puede entenderse con pleno sentido en los siguientes términos: ni siquiera la persona doblegada, degradada, torturada pierde su dignidad. La dignidad de la persona no puede quitarse ni aniquilarse.¹⁶⁷

También se establece en la ley fundamental alemana la obligación de todos los poderes del Estado de respetar y proteger la dignidad de la persona. El deber del

¹⁶⁶ Von Munch, Ingo, *La dignidad del hombre en el derecho constitucional*, Revista española de Derecho constitucional; año 2; no. 5; mayo-agosto; 1982, p. 16. El mismo Tribunal Constitucional alemán adopta el criterio de que la vida humana comienza a partir del decimocuarto día del embarazo

¹⁶⁷ Von Münch, Ingo; *op cit.*; p. 23.

Estado de respetar la dignidad de la persona humana parece indiscutible, e implica la omisión de todas aquellas medidas estatales que se dirijan en contra de la dignidad de la persona humana. Por lo que se refiere al deber del Estado de proteger la dignidad de la persona, podemos vincularlo con el compromiso de impedir los ataques a la dignidad originados por terceras personas. Ahora bien, estos deberes se extienden a todos los poderes del Estado, esto es, en los ámbitos ejecutivo, legislativo y judicial, y en todos los ordenes de gobierno.

3.2.5. La dignidad como principio inmutable

Al analizar los principios que deben servir como marco regulativo para un modelo liberal de educación, Rodolfo Vázquez incluye al principio de dignidad, el cual prescribe que:

Siendo valiosa la humanidad en la propia persona o en la persona de cualquier otro, no debe imponérsele contra su voluntad sacrificios o privaciones que no redunden en su propio beneficio¹⁶⁸.

En otras palabras, este principio implica que no pueden imponerse privaciones de bienes de una manera injustificada, ni que una persona pueda ser utilizada como mero instrumento para la satisfacción de los deseos de otra. Por otro lado, este principio coadyuva a la identificación de los bienes y derechos íntimamente relacionados con la identidad de la persona, la cual tiene el derecho inalienable de valerse de los recursos que le sean necesarios para poder llevar a cabo una vida autónoma y digna, en igualdad de condiciones respecto a todos los demás.

La dignidad, como se ha visto, es un término que se aplica a la persona para señalar una peculiar calidad de ser, para decir que es persona y no sólo individuo. Por lo tanto, y siguiendo al jurista Javier Hervada, poseer una inherente dignidad y ser persona, aplicado al ser humano, son términos equivalentes:

¹⁶⁸ Vázquez, Rodolfo; *op. cit.*, p.43

Decir que el hombre es un ser digno, quiere decir que es persona¹⁶⁹.

Ahora bien, en un ensayo sobre el concepto de persona, Ilva Hoyos Castañeda postula que todos los hombres son personas, porque persona significa el ser único, irrepetible y sin igual de cada hombre concreto, con independencia en el estado en el que se encuentre, y sostiene que son igualmente personas, sin gradación ni jerarquía de ninguna índole, el embrión, el feto, el no nacido, el doliente, el viejo, el desahuciado, el enfermo terminal, el enajenado mental o el discapacitado físico, por ello:

La bioética y el bioderecho deben recuperar la dignidad humana, la excelencia y grandeza del hombre como persona, su ser único e irrepetible y la naturaleza humana que se individualiza en cada hombre¹⁷⁰.

En ese sentido, predicada de la persona humana, la dignidad significa una excelencia o eminencia en el ser:

La dignidad hay que predicarla de la naturaleza humana. La persona tiene dignidad como realización existencial de la naturaleza. Entonces se entiende plenamente y con todo rigor la expresión "dignidad inherente a la persona humana", pues inherente significa, como ya vimos, algo que es inseparable por naturaleza. Resulta obvio que la dignidad por naturaleza es inherente –se tiene por naturaleza- a la persona humana¹⁷¹.

¹⁶⁹ Hervada, Javier; *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona*; Suplemento Humana Iura de derechos humanos; 1-1991; España; 1991; p. 360.

¹⁷⁰ Hoyos Castañeda, Ilva Myriam; *De nuevo sobre el concepto de persona*;

¹⁷¹ Hervada, Javier; *op cit*; p. 362.

El hecho de que la dignidad humana lo sea por naturaleza tiene, cuando menos, dos consecuencias:

- a) Todas las personas tienen igual dignidad, pues la naturaleza es igual en todos.
- b) Esta dignidad de naturaleza no admite grados, ni de unas personas con respecto a otras, ni en una misma persona, por lo que todos tenemos igual dignidad desde el primero hasta el último instante de nuestra existencia. No pueden influir las circunstancias externas para hablar de una mayor o menor dignidad en sentido estricto.

De lo anterior se desprende que:

Ni la salud, ni el nacimiento, ni cualquier otra condición o evento disminuyen o aumentan la dignidad inherente a la persona humana, que es la dignidad por naturaleza, pues es obvio que la naturaleza es inmutable por definición¹⁷².

Todo cuanto integra a la persona así como los fines a los que está destinada, le pertenecen, y así, la dignidad de la persona humana, como dueña de su propio ser, como un ser que se autoposee, supone vivir dignamente y alcanzar sus fines. Este principio es fundamental para generar, en las demás personas, el necesario respeto.

En opinión de varios autores, resulta más fácil determinar cuando se está vulnerando la dignidad de la persona que determinar plenamente todo su alcance; esto es, bajo ninguna circunstancia se puede privar a la persona de su dignidad inherente; no obstante, se le puede vulnerar o arrebatar la manifestación externa de su dignidad:

¹⁷² *Ibidem*.

Existen situaciones objetivas de menoscabo de la manifestación externa de la dignidad, pero éstas no implican necesariamente la pérdida de la dignidad, que corresponde exclusivamente al sujeto¹⁷³.

Aún así, es necesario tener presente la advertencia de Díaz Aranda en el sentido de que sólo el titular de la vida es el único facultado para determinar dónde está el límite ante una situación que empieza a coartar la dignidad al grado de elegir el momento y modo de su propia muerte:

La frase “lo hago por tu bien” no puede sustituir a la voluntad del titular de la vida¹⁷⁴.

Concluimos este apartado con un fragmento de la *Oración sobre la Dignidad del Hombre*, de Juan Pico de la Mirándola, uno de los más hermosos manifiestos jamás escritos sobre este principio inmutable:

Allí, como nos dicen los oráculos sagrados, se aventajan los Serafines, los Querubines y los Tronos. Emulemos la dignidad y la gloria de éstos. puestos ya en no retroceder a un segundo puesto. Si nos empeñamos, en nada seremos inferiores a ellos.

3.3. Estado, derecho y moral

3.3.1. El Estado

No es nuestro propósito en este trabajo abundar en torno a la naturaleza y elementos característicos que conforman al Estado. Sin embargo, es necesario hacer un somero esquema de su definición para identificar al Estado como una

¹⁷³ Megías Quirós; *op. cit.*; p. 113.

¹⁷⁴ Díaz Aranda, Enrique; *op. cit.*; p. 110.

asociación que ejerce el monopolio de la “violencia legítima”, lo cual en muchos momentos de su historia, ha vulnerado y destruido la dignidad humana.

Es difícil, si no imposible, una definición del Estado en la que todo el mundo esté de acuerdo:

La palabra *Estado* provoca en nuestro espíritu muy hondas resonancias. Nos trae a la mente la idea de algo muy cercano a nosotros, de algo que influye decisivamente en nuestras vidas. Algo que nos mueve, incluso, a las más variadas reacciones, de aceptación o repulsa. Nos recuerda actos de autoridad y obediencia, de regulación y planificación, de protección y abuso, de persuasión y coacción¹⁷⁵.

Desde el amanecer de los tiempos, los seres humanos han tendido a agruparse en sociedades de mayor tamaño, desde los grupos familiares y de parentesco hasta llegar al Estado moderno¹⁷⁶.

En un estudio sobre la reforma del Estado¹⁷⁷, José Juan Sánchez González nos menciona algunas de las teorías que intentan definir los rasgos más sobresalientes en torno al *ser; modo de ser; sentido; valor y finalidad* del Estado desde perspectivas, en ocasiones, encontradas y, en otras, complementarias. De ese modo, existen concepciones que se fundamentan en la analogía de que el Estado puede compararse a un organismo vivo. Esto es, Estado puede ser entendido como un ser humano; sus partes o miembros no pueden ser separados de la totalidad; ésta precede a las partes, por lo que cuenta con unidad, dignidad y

¹⁷⁵ González Uribe, Héctor, *Teoría Política*; Porrúa; México; 1989; p. 3

¹⁷⁶ Nos parece acertada la acotación de González Uribe: “...parece ser más correcto metodológicamente que la palabra *Estado*, en la expresión *Teoría del Estado*, deba tomarse como sinónima de Estado moderno, sin que esto implique un prejuicio o toma de posición acerca de la cuestión tan debatida de si el Estado moderno es el único verdadero Estado o si también lo fueron –a su manera– las organizaciones políticas medievales o de la antigüedad clásica...”

¹⁷⁷ Sánchez González, José Juan; *Administración Pública y Reforma del Estado en México*; INAP; México, 1998, 252 pp.

carácter, de tal manera que no puede disgregarse del conjunto. En este sentido, Platón consideraba que: *“...en la polis se encuentran más visibles las partes que constituyen al individuo”*.

Por su parte, para Aristóteles, la concepción de polis se explica porque: *“...existe por naturaleza y es anterior al individuo, porque si el individuo no es por sí mismo, lo será con referencia al todo en la misma relación en que se encuentran las demás partes. Por lo tanto, el que no pueda entrar a formar parte de una comunidad o el que no tiene necesidad de nada para bastarse a sí mismo, no es miembro de la polis sino que es una bestia o un dios”*.

Estas ideas fueron retomadas por Hegel, quien asume la idea de que todo individuo está sometido a la finalidad del Estado. Su tesis se basa en la identificación del Estado con Dios o el espíritu superior:

El Estado es lo racional en sí y para sí, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la autoconciencia particular elevada a su universalidad. Esta unidad sustancial como absoluta e inmóvil finalidad última de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como esta finalidad última tiene un derecho superior al de los individuos cuyo deber supremo es el ser miembros del Estado¹⁷⁸.

Para Hegel, el ser humano tiene existencia racional en el Estado, y es en esta entidad suprema donde todo individuo tiene un valor y voluntad; es sólo en el Estado donde la persona obtiene su libertad y ésta se encuentra condicionada a los términos que el propio Estado imponga para concederla.

Por otra parte, existen teorías que conciben al Estado como una unidad colectiva o de asociación, en la cual un grupo de individuos, por voluntad propia se unen en

¹⁷⁸ Hegel, Friedrich, *Filosofía del derecho*; UNAM, México; 1985; pp. 242-243.

comunidad para alcanzar un fin, de tal forma que las voluntades particulares llegan a adquirir un poder único en la voluntad de un órgano director donde se deposita.

Dentro de estas teorías, destaca el pensamiento de Hobbes, quien trató la esencia del Estado y lo define como un monstruo omnipresente al que denomina *Leviathan*. La idea de asociación de voluntades surge en Hobbes como la única vía para formar un poder común a todos los hombres; poder que sea capaz de darle a ellos la defensa de sus personas y propiedades frente a otros hombres, donde se les permitiera vivir del producto de su trabajo y de la tierra. De esta manera, se le confiere a un solo hombre, o a una asamblea de hombres, todo el poder y la fortaleza. Por mayoría de votos se reducen las voluntades a una voluntad, que representa y atiende las cosas comunes; y así, a esa multitud unida en una persona se le denomina Estado.

Digna de mención es también la aportación de Rousseau, que parte de la necesidad de que los seres humanos sumen su libertad y sus fuerzas para construir una agrupación que les asegure su conservación y su bienestar sin demerito de las obligaciones que tienen para consigo mismos. Es decir, se trata de encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con la fuerza común de la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el “contrato social”.

No obstante, George H. Sabine considera que el desarrollo de la teoría de la voluntad general llevado a cabo en el “Contrato social” aparece envuelto en paradojas:

En parte a causa de la nebulosidad de las ideas de Rousseau, pero en parte también, a lo que parece, debido a un gusto retórico por la paradoja. Dada su crítica del hombre natural, es evidente que debería haber eludido la noción de contrato por carente de sentido y

equivoca... La palabra contrato es todo lo equivoca que podía haber deseado Rousseau¹⁷⁹.

En cierta forma, la teoría de Rousseau tiene matices organicistas que se ponen de manifiesto en el "Contrato social":

Si el Estado o la ciudad no es sino una persona moral cuya vida consiste en la unión de sus miembros; y si el más importante de sus cuidados es el de su propia conservación, necesita una fuerza universal y coactiva para mover y disponer cada una de las partes del modo conveniente al todo¹⁸⁰.

Finalmente, la concepción del Estado a partir de una metodología estrictamente jurídica, eliminando todo dato sociológico y político, la encontramos en Hans Kelsen, quien lo concibe desde su carácter normativo:

La ordenación llamada Estado, tiene ante todo, el sentido de un orden normativo. El Estado como autoridad (que se halla por encima de los sujetos que lo forman), es inexorablemente necesario que lo concibamos como una ordenación normativa, que obliga a los hombres a un determinado comportamiento. Sólo lo podemos pensar como autoridad, en tanto que sea un sistema de normas reguladoras de la conducta humana¹⁸¹.

En suma, la definición de Estado depende de la teoría que se sustente, así como de las implicaciones que esta misma determine, y en este contexto, no podemos sino coincidir con Böckenförde, cuando afirma que:

¹⁷⁹ Sabine, George H.; *Historia de la teoría política*; FCE; México; 1945; p. 431.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ Kelsen, Hans; *Compendio de teoría del Estado*; Blume; España; 1979; p. 118.

El concepto de Estado no es universal, sino que sirve solamente para indicar y describir una forma de ordenamiento político que se dio en Europa a partir del siglo XIII y hasta fines del siglo XVIII o hasta los inicios del XIX, sobre la base de presupuestos y motivos específicos de la historia europea, y desde aquél momento en adelante se ha extendido –liberándose en cierta medida de sus condiciones originarias concretas de nacimiento- al mundo civilizado todo¹⁸².

De ese modo, el Estado moderno aparece como una forma de organización del poder históricamente determinada y, en cuanto tal, caracterizada por una filiación que la hace peculiar y diferente de otras formas también históricamente determinadas y, en su interior, homogéneas, de organizaciones del poder.

El elemento toral de tales diferenciaciones consiste, sin duda, en la progresiva centralización del poder por una instancia cada vez más amplia, que termina por comprender el ámbito entero de las relaciones políticas.

Max Weber, por su parte, ha traducido el carácter de la centralización en aquél más marcadamente politológico del “monopolio de la coerción legítima”:

(El Estado es) una asociación de dominio de tipo institucional, que en el interior de un territorio ha tratado, con éxito, de monopolizar la coerción física legítima como instrumento de dominio, y reúne a dicho objeto los medios materiales de explotación en manos de sus directores pero habiendo expropiado para ello a todos los funcionarios de clase autónomos, que anteriormente disponían de aquellos por derecho propio, y colocándose asimismo en lugar de ellos, en la cima suprema¹⁸³.

¹⁸² Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; *Diccionario de Política*, Tomo I; siglo XXI editores, México, 1985; p. 626.

¹⁸³ Weber, Max; *Economía y sociedad*, citado por Carrillo Landeros, Ramiro; *Metodología y administración*; Limusa; México; 1996; p. 113.

Esta concepción weberiana ha llevado a uno de los teóricos más importantes del neoinstitucionalismo económico, Douglass C. North, a presentar una visión del Estado a partir de la tradición del contrato social:

(El Estado es) una organización con ventajas comparativas en la violencia, extendida sobre áreas geográficas cuyos límites son determinados por su poder para obtener impuestos¹⁸⁴.

En la noción de North, el Estado está controlado por una burocracia que actúa monolíticamente, como si se tratara de un dictador. Esta burocracia monopoliza el uso de la violencia y la oferta de bienes y servicios públicos, y en este sentido, el Estado actúa como una entidad monopólica discriminatoria, es decir, puede emplear sus poderes, por ejemplo el tributario, diferencialmente para gravar desigualmente a los grupos de la sociedad.

Hemos visto los elementos que nos conducen a la aseveración de que el Estado, como organización de dominación, ejerce el monopolio de la violencia legítima o poder de coerción legalmente establecido. No obstante, el uso (y abuso) de este monopolio ha dado lugar a lo largo de la historia, a múltiples manifestaciones que si bien no pueden destruir a la innata dignidad humana, pueden y han podido, empero, amenazarla y vulnerarla ostensiblemente, como lo veremos en este apartado.

3.3.2. Ejecución de la pena de muerte: dignidad e indignidad

Señala Kelsen en su *Teoría pura del derecho* que éste aparece como la organización de la fuerza y que su función esencial es la de establecer un

¹⁸⁴ North, Douglass C., *Estructura y cambio en la historia económica*; Alianza Universidad; España; 1984; p. 21.

monopolio de la fuerza a favor de las diversas comunidades jurídicas. Por su parte, Laporta considera acertada la identificación del derecho y el Estado:

Con una organización que pretende el monopolio de la fuerza en un determinado ámbito social. Si definimos al *derecho-todo* como la unión de reglas primarias y secundarias que organizan el uso de la fuerza con pretensión de monopolio, entonces estamos en disposición de proceder a la diferenciación conceptual entre derecho y moral sin dejar márgenes a la ambigüedad¹⁸⁵.

El derecho a castigar *legítimamente* del Estado, su *ius puniendi* ha planteado grandes interrogantes con el transcurso de los siglos, y acaso la fundamental radica en si es justificable que un grupo de individuos organizados en forma de Estado puedan privar a alguno de sus miembros de bienes jurídicos fundamentales, entre ellos obviamente la vida misma.

En relación con la procedencia o improcedencia de la pena capital no es propósito de este trabajo adoptar alguna postura jurídica y/o filosófica. No obstante, tampoco podemos dejar de postular que durante la mayor parte de su historia, el Estado ha ejercitado su *coacción física legítima* a través de la pena de muerte, no solo atentando contra la dignidad humana, sino destruyéndola brutalmente.

Los antiguos hebreos y asirios quemaban vivos a los condenados. La crucifixión fue también popular, hasta que fue abolida por Constantino en el 325 d. de C. Habitualmente se llevaba a cabo rompiéndole al condenado los huesos de las piernas, sentándolo sobre una barra sujeta al poste de una cruz de madera, y clavando sus piernas, entonces muy flexibles, por debajo de él con un clavo que le atravesaba los pies. Los brazos extendidos eran sujetados a la barra con clavos que atravesaban las manos y se dejaba que la víctima sufriera hasta morir.

¹⁸⁵ Laporta, Francisco; *Entre el derecho y la moral*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política; México; 1995; p 94

Durante las ejecuciones masivas en el Coliseo romano, muchos criminales crucificados eran cubiertos simultáneamente de alquitrán y se les prendía fuego por la noche para formar espectaculares antorchas humanas. Los hombres, y especialmente las mujeres, en la Gran Bretaña precristiana y en Roma, eran ejecutados ahogándolos en estanques y marismas. En la Inglaterra del siglo VIII, los daneses ejecutaban a los criminales arrojándolos desde los acantilados¹⁸⁶.

La horca, por su parte, fue precursora del patíbulo moderno. La víctima era encadenada o colocada en una jaula de hierro enrejada especialmente construida para ajustarse al cuerpo y colgada de una barra horizontal de madera. Allí colgaba hasta que moría o hasta que algún campesino compasivo lo mataba para poner fin a su sufrimiento. La “caída” no fue introducida sino hasta el siglo XVIII. Se suponía que romper el cuello del condenado era una forma más “humana” de matar.

En Rusia, en el siglo XVI, algunos criminales eran arrastrados hasta morir atados a las colas de los caballos, mientras que otros eran sujetados a la espalda de bestias salvajes y enviados a morir a los bosques. En España, la ejecución se llevaba a cabo a menudo mediante el garrote, apretando un collar de acero contra una tabla posterior hasta que el cuello se rompía.

Hervir a los condenados hasta la muerte fue empleado por un corto espacio de tiempo en la Inglaterra de Enrique VIII, y en la India, el criminal se tumbaba en el suelo o se arrodillaba ante el tronco de un árbol para que le aplastaran la cabeza bajo la pata de un elefante.

¹⁸⁶ Sugiere Gutierre Tibón que, la risa Sardónica procede de Cerdeña, (que en Italiano es “Sardeña”) en la era homérica los sardos resolvían el problema demográfico y el de los prisioneros en una forma radical: con la muerte para dejar espacio a los jóvenes se mataba a los viejos, a fin de que los primeros no se afligieran demasiado viendolos morir, los infelices tenían que ir al patíbulo riendo. En esas condiciones su risa, claro esta, no podía ser sino sardónica. Tibón, Gutierre; Aventuras en las cinco partes del mundo, Diana; México, 1986; p.97

En China se colocaba a los criminales vivos en toscos ataúdes y se cerraban por la mitad desde la cabeza hasta la horcajadura. Los chinos recurrieron también a los llamados *mil cortes*, en que un verdugo cortaba lenta y deliberadamente partes del cuerpo con tanta habilidad que la muerte se producía sólo después de mil cortes.

Juliana González¹⁸⁷ nos recuerda uno de los ejemplos más horribles que tuvo lugar en Francia en 1757. Un hombre muy fuerte llamado Damiens fue condenado a muerte por el intento de asesinato de Luis XV. La solicitud de muerte rápida por parte de Damiens fue denegada. En su lugar, la mano que había sostenido el arma fue sumergida en aceite y quemada hasta desaparecer, y se vertió azufre derretido sobre el muñón. Luego, fue tendido en posición supina en la plaza pública. Se trajeron seis caballos, y el verdugo ató un caballo a cada uno de los brazos extendidos de Damiens y dos caballos a cada una de sus piernas. Aunque cueste creerlo, los animales estiraron durante casi dos horas animados por latigazos, pero los miembros de Damiens permanecieron intactos. Entonces, para facilitar a la tarea a los caballos, el verdugo, desesperado, practicó un corte en la cadera y las articulaciones de los hombros del hombre. Funcionó, pues primero una pierna y luego la otra fueron arrancadas y después un brazo. El último brazo unido arrastró al cuerpo a poca distancia, donde yació, aparentemente vivo todavía, según los testigos que dijeron que la cabeza y el brazo se alzaron un poco y que los labios se movieron como intentando hablar antes de caer muerto. Todas las partes del cuerpo fueron quemadas y las cenizas extendidas por la plaza.

Nos recuerda Kevorkian que la ejecución mediante gas letal es una invención antigua, toda vez que el monóxido de carbono fue utilizado con este fin en la antigua Grecia y en Roma, y en el siglo XX, el programa nazi de exterminación

¹⁸⁷ González, Juliana; *Razones éticas contra la pena de muerte*; Pena de muerte. Un enfoque pluridisciplinario; Instituto de Investigaciones Jurídicas-Comisión Nacional de Derechos Humanos, México; 1993; p. 80.

sistemática se llevó a cabo en las cámaras de gas, donde las víctimas, muy abarrotadas en espacios limitados, morían asfixiadas por inhalación de gases tóxicos:

Las imágenes de estos campos de la muerte muestran escenas de locura y de un horror indescriptible. Se pueden ver gigantescos montones de cadáveres desnudos y depauperados, esparcidos por la carretera y atrapados medio carbonizados en las alambradas; esqueletos anónimos despojados de toda dignidad e identidad humana¹⁸⁸.

Los hornos crematorios formaban parte al mismo tiempo del escenario infernal de los campos de concentración y del lugar en el que se disponía de los cadáveres, en los que los últimos restos biológicos de las víctimas torturadas eran eliminados sin rastro alguno¹⁸⁹.

Por su parte, la silla eléctrica se utilizó por primera vez el siglo XIX en Nueva York, y al poco tiempo, la "novedad" se extendió rápidamente a otros estados de la unión americana. Un caso patente de indignidad de este método de ejecución se presentó en 1983, en Alabama, cuando fueron necesarios tres intentos distintos para matar al condenado. Los testigos aseguraron haber visto llamas parpadeando bajo la máscara facial, y que los tejidos alrededor de los electrodos estaban carbonizados.

¹⁸⁸ Grof, Stanislav; *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*; Kairós; España; 1994; p. 448.

¹⁸⁹ Los reclusos en los campos nazis se ahogaban literalmente en sus propios excrementos, causa bastante común de la muerte de muchos de ellos. Uno de los pasatiempos predilectos de la SS consistía en descubrir a un recluso en el momento de defecar y arrojarle en el pozo. En Buchenwald, diez prisioneros fallecieron ahogados en los excrementos en un solo mes, como consecuencia de esta perversa diversión. En las condiciones de vida de los campos, la carencia absoluta de intimidad, la suciedad inimaginable y los imperativos inexorables de las funciones biológicas se magnificaban hasta alcanzar proporciones grotescas. Esto se convirtió entonces en la base del programa más específico de deshumanización y de envilecimiento total llevado a cabo en contra de la dignidad humana.

Finalmente, la inyección letal aplicada desde 1982 causaba una muerte serena y rápida por la acción de tres fármacos: un barbitúrico de acción rápida para una pérdida de conciencia casi inmediata, un paralizante muscular para detener la respiración y evitar las convulsiones y cloruro de potasio para detener el corazón. Este último mecanismo es, probablemente, el más *digno*, el más aceptable, al menos en teoría para que el Estado ejercite su *coacción legal*.

En opinión de Jack Kevorkian, todos los métodos de ejecución no tienen más que un propósito: poner fin a la existencia física de un criminal en lo que se espera sea la forma más humana posible. Ahora bien, la ejecución de un ser humano, sostiene, debería tener metas más altas que simplemente el cumplimiento del derecho¹⁹⁰. Este importante acontecimiento debería servir como medio para elucidar el qué, el por qué y el cómo del pensamiento y la acción humana, de la salud y la enfermedad, de la vida y de la muerte.

3.3.3. Obligaciones del Estado en torno a la dignidad

Hemos visto que la dignidad humana conlleva, cuando menos, dos exigencias para el poder público, por un lado, el respeto por parte de los órganos estatales a la dignidad de todas las personas, lo que supone que ha de omitir todo acto de autoridad que suponga un atentado contra ella, y por el otro, el impedir los ataques a la dignidad por parte de terceras personas; en suma, velar por el respeto a la dignidad de todos los miembros de la sociedad.

La dignidad humana, esto es, la de todos los individuos del género humano, la poseemos por ser libres moralmente, esto es, porque somos autónomos, legisladores o autores de nuestra propia ley.

¹⁹⁰ Teóricamente, un único preso sano podría ser la salvación de, cuando menos, seis adultos condenados a morir facilitando dos riñones biológicamente sanos, dos pulmones "limpios", un corazón y un hígado. Y, además, salvar a otros dos donando un páncreas fresco y el intestino delgado. Ello suma un total de ocho vidas. Además, si el hígado del condenado fuera dividido quirúrgicamente, entonces, dos bebés agonizantes

De acuerdo con esta dignidad, cada persona adulta y no incapacitada puede tomar y tendrá que tomar una decisión sobre su vida y su muerte, siempre implicadas. La toma de decisiones del ser humano con respecto a la dignidad, a la vida y a la muerte, nos lleva al tema de la racionalidad.

En el uso ordinario, los juicios que atribuyen racionalidad a un comportamiento o decisión, se refieren a la correcta elección, por parte del individuo, de los medios necesarios para conseguir algún fin que se había propuesto. En este sentido, Hugo Zuleta, afirma:

Que una persona ha actuado racionalmente sí, y solo sí, ha elegido los mejores medios a su disposición para obtener un fin, cualquiera sea éste¹⁹¹.

Teniendo el humano, la facultad de ser un ente racional, podrá estar capacitado para llevar a cabo preferencias y elecciones *racionales* en torno a su dignidad inherente, su vida y su muerte. En cuanto a la preferencia, se supone que existe un conjunto determinado de alternativas excluyentes entre sí y que cada individuo considera por turno cada uno de los pares posibles que pueden formarse dentro de ese conjunto y para cada par emite uno y solo uno de los siguientes juicios, *verbigratia*: “prefiero vivir a morir”, “prefiero morir a vivir” o bien “soy indiferente entre vivir y morir”.

Una preferencia es una actitud, una intención, mientras que una elección es una acción, una conducta, y parece obvio que debe existir alguna relación entre las preferencias que un individuo tiene y las elecciones que realiza. Por ejemplo, parece razonable suponer que, si prefiere morir a vivir, cuando se enfrenta a una

podrían también ser salvados, aumentando a nueve el número de vidas salvadas por un preso. Y un trasplante de médula podría salvar a un décimo paciente.

¹⁹¹ Zuleta, Hugo; *Razón y elección*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, México; 1998; p 77

situación en la cual, su “calidad de vida”, y su “dignidad inherente”, se ven seriamente amenazadas o vulneradas, elegirá morir.

Dichas intenciones y conductas relativas estrechamente con la dignidad de la persona, generan en el Estado, un deber adicional de respeto o, en todo caso de garantizar al individuo el acceso a toda la información que le sea indispensable para tomar una decisión en torno a su dignidad, su vida y su muerte.

3.4. La casuística como enseñanza para determinar la dignidad e indignidad ante la muerte

En marzo de 1990, una mujer de noventa y tres años se inmoló quemándose en una calle de Lausanne, Suiza. Los periodistas se sorprendieron porque no había dejado ningún manifiesto político, religioso o humanitario, como suele suceder en circunstancias semejantes. Los vecinos, que desconocían que tuviera alguna preocupación de ese tipo, la describieron como una persona poco comunicativa, un poco arisca y dolida por su soledad. Es decir, que no se inmoló propiamente hablando, lo que hubiera implicado la idea de un acto ritual o un acto de fe; se suicidó con un bidón de gasolina porque era lo único que había encontrado, debido a la imposibilidad de que le recetasen barbitúricos.

Afirma Salvador Pániker, Presidente de la Asociación *Derecho a Morir Dignamente* que:

En cierto modo, los grandes discursos universalistas sobre la ética están siendo desplazados por lo que yo llamaría *casuística permanente*¹⁹².

¹⁹² Paniker, Salvador: *La eutanasia como un derecho humano*, Jornadas DMD; DMD-Ajuntament de Barcelona; 1999; p. 10.

En los casos que se relatan a continuación, los enfermos tomaron una decisión difícil, resolvieron sus respectivos dilemas racionalmente, en pleno uso de sus facultades mentales.

3.4.1. Janet Adkins

En 1989, Janet Adkins, habitante de Portland, Oregon, una persona hábil y activa comenzó a observar un sutil pero progresivo deterioro de su memoria. Pocos meses después, su médico le anunció que padecía la enfermedad de *Alzheimer*, y a partir de ese momento, ella decidió que no viviría para experimentar una muerte semejante. Como se sabe, el Alzheimer es una enfermedad caracterizada por la disminución de las funciones intelectuales de la persona, con una consecuente pérdida de la memoria y deterioro del pensamiento. El enfermo con Alzheimer sufre un drástico cambio en su personalidad, con tendencia a deprimirse o irritarse. La persona ya no puede seguir instrucciones, sufre confusión y desorientación en el tiempo y el espacio, pudiendo incluso, llegar a perderse en lugares conocidos para él. Además, la persona puede presentar alteraciones del juicio, confundir a sus seres queridos y, en muchos casos, hasta desconocerse a sí mismo.

¿Es terminal el mal de Alzheimer? Algunos dicen que no. Otros señalan que dado que es incurable, y la muerte se produce por otras enfermedades que atacan el cuerpo debilitado, merece ser clasificada como "enfermedad terminal". El temor público a este mal se origina en el conocimiento de que la enfermedad seguirá su curso durante cinco o diez años, lo que conlleva una horrible carga para la persona y sus seres cercanos.

Janet Adkins, quien padecía esta enfermedad a principios de 1990, fue persuadida por su familia para iniciar un tratamiento, el cual resultó poco eficaz, y para el mes de abril de 1990 su estado había empeorado, por lo que estaba más resuelta que nunca a poner fin a su vida. Entonces su esposo Ron recurrió al Doctor Jack

Kevorkian quien desde que se graduó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Michigan en 1952, mostró un profundo interés por los distintos aspectos del proceso de la muerte.

A pesar de que desde un punto de vista físico Janet Adkins no era una enferma terminal, parecía haber pocas dudas de que mentalmente lo era y, en virtud de que el tiempo era esencial, y el estado de salud de Janet se estaba deteriorando y que no había nada que pudiera ayudar a frenarlo, el Doctor Kevorkian la consideró como “candidata viable” para utilizar un dispositivo algo rudimentario denominado *Mercitrón*¹⁹³, el cual consiste en una pequeña estructura de desechos de aluminio, de la que suspenden tres frascos invertidos. Uno contiene una solución salina, el segundo pentotal sódico, y el tercero, una solución de cloruro de potasio y succinilcolina (esta última es un miorrelajante). Un pequeño motor eléctrico de un coche de juguete activaba los tubos intravenosos.

El primer problema a resolver era encontrar el lugar, ya que si bien no planteaba prácticamente ningún problema ayudar a un habitante de Michigan en su propia residencia, era cuestión distinta para un individuo de otro estado que debía de alquilar una vivienda temporal. Resuelta esta situación con varios contratiempos, el siguiente aspecto a considerar era la fecha, misma que se fijó para el 4 de junio de 1990, día en el que Janet Adkins redactó una nota breve y clara reiterando su deseo de poner fin a su vida:

¹⁹³ Dispositivo que puede ser autoadministrado y que funciona de la siguiente manera: el médico practica una venipunción en el paciente e inicia el goteo de una inyección intravenosa con una solución salina normal. A continuación cuando el paciente lo decide, se pone en marcha un electrocardiograma y el propio paciente activa un mecanismo que lleva a cabo varias funciones. En primer lugar, la detención del goteo salino, el comienzo de la rápida introducción de una gran dosis de tiopental a través de un tubo conectado a la misma aguja, y, finalmente, la activación de un reloj automático. Setenta segundos más tarde, el reloj pone en marcha una rápida infusión de solución concentrada de cloruro de potasio que fluye junto con el tiopental a través de la misma aguja. Como consecuencia del tiopental, el paciente entra en coma, y el cloruro de potasio paraliza el músculo cardíaco. El paciente sufre un ataque cardíaco sin dolor, durante un profundo sueño y la muerte se produce entre tres y seis minutos después de la activación del dispositivo. El cese del latido cardíaco es verificado por el registro del electrocardiograma.

He decidido quitarme la vida por la siguiente razón. Esta es una decisión tomada en estado mental normal y profundamente meditada. Tengo la enfermedad de Alzheimer y no quiero dejarla progresar más. No quiero que mi familia o yo tengamos que soportar el sufrimiento de esta terrible enfermedad¹⁹⁴.

A las 14:00 horas Adkins entró en la camioneta en la que se llevaría a cabo el procedimiento. A un gesto de ella, Kevorkian puso en marcha el electrocardiograma y dijo: "Ahora". Adkins le dio al interruptor del "Mercitrón" con el borde exterior de la palma de su mano. Al cabo de unos diez segundos, sus párpados comenzaron a cerrarse. Levantó la vista, miró al Dr. Kevorkian, y dijo: "Gracias, gracias", a lo que éste contestó inmediatamente: "Que tenga un buen viaje". Janet Adkins estaba inconsciente y completamente quieta, salvo por dos ligeras toses muy espaciadas varios minutos después. Los complejos agónicos del registro del electrocardiograma señalaron la muerte debida a la completa interrupción de la circulación sanguínea al cabo de seis minutos. Eran las 14:30 horas. Finalmente, una importante asociación pro-eutanásica de los Estados Unidos consideró que:

No puede decirse que sea morir con dignidad el tener que viajar tres mil kilómetros y morir en la parte trasera de una camioneta en un campamento. Tenemos que cambiar la ley para que este tipo de asistencia compasiva por parte de un médico pueda brindarse en la propia casa o en un hospital¹⁹⁵.

¹⁹⁴ Kevorkian, Jack; *op cit.*; p. 267.

¹⁹⁵ Humpphry, Derek; *El último recurso. Cuestiones prácticas sobre autoliberación y suicidio asistido para moribundos*; Tusquets; España; 1992; p. 194.

3.4.2. Bob Dent

En noviembre de 1996, Bob Dent, se convirtió en la primera persona en el mundo que, a solicitud propia, murió legalmente por una inyección letal, al amparo del artículo 4º de la Ley de Derechos de Enfermos Terminales del Territorio Norte de Australia, la cual estuvo en vigor entre 1995 y 1997, cuando fue abrogada por el Senado australiano.

A finales de 1991 se le diagnosticó a Dent cáncer de próstata. En diciembre de ese año se practicó un escáner óseo con miras a una posible extirpación de la glándula prostática. Antes de que ese difícil proceso se pudiese llevar a cabo, fue necesario revisar los nódulos linfáticos de la zona de la ingle para ver si el cáncer se había extendido más allá de la próstata. Se realizó una incisión en la parte inferior del abdomen entre ambos huesos de la cadera y se extrajeron varios nódulos linfáticos. Todos eran cancerosos.

Era demasiado tarde para extirpar la próstata, y en su lugar fue necesario extirpar ambos testículos. Finalmente, cerraron la incisión, pero un par de días más tarde, un gran hematoma se desarrolló en el extremo derecho de la misma. Bob Dent tuvo que volver al quirófano para que la incisión fuera de nuevo abierta y recosida. En esta etapa, el escáner óseo no era concluyente y por tanto, fue enviado de regreso a Darwin con la esperanza de que la extirpación de los testículos y la consiguiente pérdida de producción de testosterona detendrían el avance del cáncer. De la extirpación se derivó una impotencia, aunque se le había asegurado a Dent que la impotencia era una remota posibilidad. Seis meses más tarde, se desarrolló una hernia en el mismo extremo derecho que el hematoma. El especialista en cirugía de la ciudad de Darwin, Doctor Campbell, curó la hernia pero un año después volvió a reproducirse. Campbell hizo una segunda intervención de la hernia pero de nuevo, un año más tarde, volvió a resurgir. El médico temía realizar una tercera operación en el mismo lugar y otro cirujano, el

Doctor Wardill declinó hasta la posibilidad de llevarla a cabo, hasta que un tercer médico, el Doctor Arianayagam estuvo de acuerdo en hacer el trabajo.

Hacia mediados de 1995, Dent tenía dificultades urinarias ya que el cáncer de próstata se había acercado a la uretra. Era necesario que se insertara un catéter para vaciar la vejiga. Continuó con ese procedimiento diario hasta que el conducto se cerró. Un catéter interno permanente unido a una bolsa en la pierna fue el siguiente paso. En junio de 1996 se sometió a una resección transurétrica de la próstata para extraer el cáncer y reabrir la uretra. La operación funcionó razonablemente bien, pero el resto del organismo se iba deteriorando rápidamente. Había perdido 25 kgs. de peso, y los análisis de sangre mostraban, por el aspecto de los glóbulos rojos, que el cáncer había alcanzado la médula ósea, lo cual fue confirmado por una radiografía del pecho.

El Doctor Nitschke, detectó en Bob Dent una nueva zona de colapso pulmonar que podía haber estado contribuyendo a los problemas respiratorios. Finalmente, dos oncólogos llegaron a la conclusión de que nada más podía hacerse. Durante sus últimos meses llegaba a tomar treinta tabletas diarias. La morfina, proporcionada por el personal de cuidados paliativos, también traía efectos secundarios, como la pérdida de control intestinal, lo que obligaba al paciente a dormir con sábanas de plástico.

A estas alturas de su enfermedad, Bob Dent podía hacer muy poco por sí mismo y necesitaba de veinticuatro horas de cuidados. Su hemoglobina había caído hasta el 8.3, cuando lo normal es de 13.5 a 18.5. Sus glóbulos rojos disminuyeron y se deformaron debido al cáncer en la médula ósea. Dicha anemia producía falta de respiración y jadeos debido a la incapacidad de las células para transportar el oxígeno requerido. Finalmente, se realizó un intento de aliviar los síntomas mediante la transfusión de dos unidades de sangre de una persona sana pero el proceso duró todo un día, fue incómodo y no produjo un alivio duradero.

Finalmente, al amparo de la Ley de Derechos de Enfermos Terminales del Territorio Norte, Bob Dent se dirigió a su médico, Dr. Philip Nitschke para pedir su ayuda, aliviar su sufrimiento, y acabar con su vida, -en palabras del propio Dent- *“de un modo digno y compasivo”*.

Hemos visto tan solo dos casos en los cuales los enfermos contaron con el apoyo médico para concluir con sus vidas en los términos en que ellos lo deseaban. No obstante, en la gran mayoría de los casos, esto no es posible, o al menos, no de manera expedita, como en el siguiente caso.

3.4.3. Ramón Sampedro

Ciudadano español, quien tras sufrir tetraplegia, tuvo que esperar durante veintinueve años y cuatro meses para tener acceso al vaso con cianuro que pondría fin a su vida.

Quince días antes de morir, Ramón Sampedro escribió con su boca, en 15 cuartillas, un testamento en el que anunciaba su decisión de dejar de vivir. Cuartillas dirigidas a los jueces y a las autoridades políticas y religiosas:

Después de las imágenes que acaban de ver; a una persona cuidando de un cuerpo atrofiado y deformado –el mío- yo les pregunto: ¿qué significa para Uds. la dignidad?. Sea cual sea la respuesta de vuestras conciencias, para mí la dignidad no es esto. ¡Esto no es vivir dignamente!... Como pueden ver, a mi lado tengo un vaso de agua conteniendo una dosis de cianuro de potasio. Cuando lo beba habré renunciado –voluntariamente- a la propiedad más legítima y privada que poseo; es decir, mi cuerpo... A este acto de libertad –con ayuda- le llaman Uds. cooperación en un suicidio, o suicidio asistido. Sin embargo, yo lo considero ayuda necesaria –y humana- para ser dueño y soberano de lo único que el ser humano

puede llamar realmente “Mío”, es decir, el cuerpo y lo que con él es – o está -: la vida y su conciencia¹⁹⁶.

3.4.4. James Haig

Este individuo inglés había salido despedido de su moto después de chocar con un coche, y a los veinticuatro años quedó paralizado del cuello hacia abajo. El uso limitado de los dedos de la mano derecha le permitía manejar una silla de ruedas eléctrica.

James luchó durante cuatro años por asimilar la conmoción que le supuso haberse transformado de activo deportista, marido y padre, en un tetraplégico de treinta y ocho kilos de peso. Se divorció de su mujer en contra de los deseos de ésta. En dos ocasiones James intentó suicidarse. Una vez condujo la silla de ruedas hacia un río, pero se quedó atascado en el barro. La segunda vez, le pidió a un amigo que le proporcionara fármacos y se los llevara a una habitación de motel, pero en el último momento el amigo cambió de idea. Finalmente, logró matarse prendiéndole fuego a su casa y dejándose morir en el incendio.

3.4.5. Treya Killam Wilber

En 1983, Ken Wilber –autor que hemos citado en este trabajo -, conoció a Treya (Terry Killam), e inmediatamente se produjo entre ellos un “reconocimiento” mutuo. Tras un breve noviazgo contrajeron matrimonio, pero su felicidad pronto se vio truncada cuando a Treya se le diagnosticó cáncer. Su luna de miel discurrió en un hospital, iniciándose así el periplo de cinco años que la pareja viviría hasta la muerte de tan digna y excepcional mujer de cuyo *Diario* extraemos el siguiente fragmento:

¹⁹⁶ Boletín de la Asociación Española para el Derecho a Morir Dignamente, no. 44; enero de 1999.

Acabo de leer un artículo de *Newsweek* sobre el derecho a morir. Es algo que me interesa desde hace mucho tiempo, incluso desde antes de padecer cáncer. Hay ocasiones en las que el tiempo, el dinero y el sufrimiento —verdadero sufrimiento— que supone mantener viva a una persona hace dudar de la validez de todos esos esfuerzos. Espero que, cuando llegue mi momento, pueda morir sencillamente y sin dolor sin que nadie se empeñe en prolongar artificialmente mi vida. El otro día, le dije a Ken que no estaría mal que le pidiera a Scheef algunas pastillas para ese momento, aunque sólo sea para tenerlas a mano y saber que están ahí. No obstante, quiero vivir y aprovechar bien el tiempo de que dispongo. Así que tendré que trabajar con atención, dedicación, claridad, concentración y esfuerzo pero manteniéndome, al mismo tiempo, completamente desapegada de los resultados de mi acción. El dolor no es ningún castigo, la muerte no es ningún fracaso y la vida no es ninguna recompensa. He recibido una preciosa carta de Lydia y decía algo que me ha conmovido profundamente: “Si el Señor te llama y tienes que abandonarnos sé que lo harás dignamente”. Al menos, eso es lo que yo espero.

El insigne Goethe escribió una frase muy hermosa: “Todo lo que está maduro desea morir”. Con apasionada ecuanimidad, Treya decidió que estaba ya madura y quería morir, de modo que esperó dignamente la llegada de su muerte.

Los sabios antiguos decían: “Cuando muere una alma grande los vientos enloquecen. Cuanto mayor es el alma, mayor debe ser el viento necesario para llevársela”. El viento sopla con toda su intensidad ante las manifestaciones de dignidad ante la muerte que hemos visto en este apartado.

3.5. Elementos que se deben garantizar para una muerte digna

En su documentado estudio sobre la eutanasia, Victor M. Pérez Valera incluye una reflexión de Max Frisch, quien anotó en su Diario que:

Si regulamos la entrada en la vida, ha llegado el momento de que regulemos también su salida¹⁹⁷.

Ahora bien, consideramos que la existencia o inexistencia de instituciones o regulaciones en torno a la “salida” de esta vida, es completamente independiente de la decisión y la elección que cada individuo hace en torno a los alcances y limitaciones de su propia dignidad. Tengamos presente que John Stuart Mill señaló hace casi 150 años que *“la única razón por la cual el poder puede ser ejercitado sobre cualquier integrante de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prevenir daños a terceros”*, y que este argumento en contra de la intervención del Estado en las acciones de los ciudadanos que no dañan a otros es uno de los más sólidos en torno a la dignidad y a la titularidad del derecho a la vida. La decisión de dimitir o no dimitir de un individuo le pertenece exclusivamente a él, y en todo caso, el Estado debe ser garante del respeto a esa libertad.

Asimismo, en nuestra opinión, morir con dignidad no significa necesariamente querer acortar la vida o acelerar la muerte, toda vez que tan digna nos parece la muerte denominada “voluntaria” (por ejemplo, Janet Adkins), como la muerte “natural” (por ejemplo, Treya Wilber), siempre que esta se dé en el marco de una decisión libre, autónoma y racional del ser humano.

Sosteniendo el argumento de que el ser humano es libre de tomar decisiones en torno al cómo, cuándo y dónde morir, debe reconocerse un hecho primordial: se

¹⁹⁷ Pérez Valera: Victor M. *Eutanasia, ¿piedad? ¿delito?*; Jus, México; 1989; p. 15

trata de la decisión más difícil. Ubiquémonos en el siguiente panorama: padecemos una enfermedad terminal, han sido agotados todos los tratamientos médicos aceptables por nosotros, y el sufrimiento en sus distintas formas es insoportable. Dado que la enfermedad es tan grave, reconocemos que nuestra vida se acerca a su fin. El dilema es pavoroso, pero hay que enfrentarse a él, a fin de cuentas, los dilemas existen para ser resueltos.

Timothy Leary, psicólogo visionario, profesor de Harvard, artista polifacético y todo un profeta psicodélico afirmó que:

Morir es la experiencia más fascinante de la vida. Tienes que abordar la muerte de forma semejante a como vives tu vida: con curiosidad, esperanza, en una actitud de experimentador y con la ayuda de tus amigos. Yo me he propuesto diseñar mi propia muerte, o desanimación, como prefiero llamarla. Es lo más elegante que puedes hacer. Incluso en el caso de que hayas vivido como un palurdo irredento, puedes morir con tremendo estilo. A eso lo llamo yo “muerte de diseño”; y engloba los dos principios básicos que han guiado mi vida: piensa por ti mismo y desconfía de la autoridad¹⁹⁸.

En suma, y utilizando la expresión de Louis Vincent Thomas, se trata de la “muerte denominada como muerte ideal”. Esquemáticamente, los elementos que deben integrar una muerte digna, deben agruparse, cuando menos, en los siguientes tres niveles:

En un *primer nivel*, debemos ubicar a los actores presentes: el enfermo-moribundo, el equipo asistencial, la familia y los amigos, quienes deben dialogar entre ellos tanto tiempo como sea posible en una interacción de estricta igualdad. Paternalismo y jerarquía son inadmisibles en este nivel.

¹⁹⁸ Leary, Timothy; *El trip de la muerte*; Kairós; España; 1998; p 12

En un *segundo nivel*, los actores se encuentran en relación con algunos determinantes dialécticamente interconectados, cada uno de los cuales se nutre de los otros tres, al tiempo que encuentra en ellos sus propios límites: la ética (que promueve al ser humano en la verdad de sus relaciones para una existencia de calidad y dignidad, combinando libertad y responsabilidad); la economía (toda vez que es necesario tener en cuenta los gastos exorbitantes que demanda la atención de la salud); la técnica (que ofrece, cuando menos, dos aspectos: el del acto operatorio que tiene éxito, extirpa el mal, revitaliza el cuerpo y mitiga sus pérdidas, y el de la coartada que exime de considerar al otro como persona, ayuda a neutralizar los afectos y permite al médico justificarse: “híce lo humanamente posible”), y el derecho (esta es la novedad, la muerte no es ya solamente un hecho natural, sino además un derecho del individuo que no se puede ni imponer ni coartar y que escapa a la legislación).

Finalmente, en un *tercer nivel* tenemos al sistema último de referencia de cada ser humano, es decir, lo que justifica, autentifica y legitima, ya sea Dios, la sociedad, la libertad, el ego, etc.

Hemos visto en el anterior apartado los factores que conducen a que el individuo prefiera y elija; ahora bien, preferencia y elección son elementos que necesariamente deben ir respaldados de toda la información y opciones necesarias que allanen el camino de la mencionada difícil decisión. Como veremos, diagnóstico y tratamiento médico, testamento vital, cuidados paliativos y eutanasia son algunas de esas opciones.

3.5.1. Derecho a la información y derecho a la elección del tratamiento médico

Las instituciones carecerían de importancia si los hombres y mujeres no tuvieran la menor noticia de su existencia, y las instituciones son importantes porque los individuos en sociedad comparten información acerca de ellas. La información es

el lubricante más importante del conocimiento, las preferencias y las elecciones, juegan un papel trascendental en las decisiones diarias de los individuos:

Un mayor grado de información provocará, con toda certeza, que las decisiones que tomemos tengan menores posibilidades de ser equivocadas. Por ello, un individuo racional que se enfrenta a alguna decisión, decidirá informarse hasta donde le sea posible, en relación a lo que necesita decidir¹⁹⁹.

La información disponible influye decisivamente en las elecciones y en la conducta de los individuos. Entre menor sea la información disponible, mayor será la incertidumbre y el riesgo de tomar decisiones erróneas. Nuevamente, el genio de John Stuart Mill:

El gobierno, en lugar de expedir una orden y obligar a cumplirla, debería aconsejar y publicar información, para que los individuos ejerzan la libertad de usar sus propios medios en la persecución de sus intereses y del interés general²⁰⁰.

Ciertamente, la información no es un bien intangible. En realidad se trata de un bien importante porque los individuos están dispuestos a pagar un precio por ella, y en consecuencia, se han formado importantes “mercados de información”. Ahora bien, dentro de estos intercambios de información se presentan con frecuencia problemas e imperfecciones, y para efectos de este trabajo, uno de los problemas presentes en las interacciones de los agentes a los que nos hemos referido, es el de la información asimétrica.

¹⁹⁹ Villanueva Villarreal, Luis, *Análisis económico de la eutanasia: un enfoque de bienestar con información asimétrica en presencia de cambios en el entorno legal*; Tesis. ITAM; México; 2000; p. 10

²⁰⁰ Ayala Espino, José: *Instituciones y economía*; FCE; México, 1999; p. 134

La información asimétrica surge porque los actores (paciente-médico, por ejemplo), tienen un acceso desigual a la información²⁰¹, y esto significa que se encuentra fragmentada y un margen mayor para que los individuos cometan errores en sus preferencias y elecciones sobre su muerte.

Este problema se puede presentar con frecuencia, como hemos anotado, en la relación médico-paciente. Quien acude con un médico puede: estar sano; creer que está enfermo; estar enfermo, leve o grave, o estar desahuciado y en fase terminal. Bajo todos y cada uno de estos supuestos, la tierra es fértil para la cosecha de información asimétrica.

Por ejemplo, un médico puede tener incentivos para mentirle a un paciente en relación con su estado clínico, en la medida en la que alargar un tratamiento le puede producir un mayor beneficio monetario. Este problema específico, conocido como “riesgo moral” puede dejarse de lado bajo el supuesto que la ética médica predominara sobre otra clase de incentivos, lo que daría lugar a que los pacientes son informados oportuna y verazmente sobre su estado clínico por el médico.

El paciente tiene el derecho a conocer en todo momento su estado clínico y con ello a generar expectativas sobre su futuro. Esto se vincula estrechamente con la autonomía:

En un contexto médico este principio sostiene que cualquier persona tiene el derecho, de acuerdo con sus valores, compromisos y creencias, de determinar hasta que punto deberá someterse a cualquier tratamiento recomendado por su médico... Todo paciente tiene derecho a la autodeterminación. Por ello, el consentimiento

²⁰¹ El ejemplo típico de la información asimétrica es el mercado de automóviles usados, en el cual el vendedor del automóvil tiene más información que el comprador

válido del paciente es un prerequisite esencial para la toma de decisiones médicas en toda circunstancia²⁰².

Es frecuente que los médicos desconozcan las preferencias de sus pacientes en relación con la dignidad y la muerte. El principio de autodeterminación elimina toda noción de que “el doctor sabe lo que es mejor” y por ello, es deber del médico informar y respetar las decisiones de su paciente.

Un escenario en el que se logre eliminar o, cuando menos, mitigar el impacto de la información asimétrica, da lugar al derecho del enfermo a la elección del tratamiento, y con relación a este derecho, pueden identificarse dos vertientes fundamentales. Por un lado, la aceptación de que ningún tipo de intervención médica pueda realizarse sin el consentimiento del enfermo o sus representantes legales. Esta primer vertiente deriva en una doble responsabilidad para el médico:

De una parte, implica la obligación de informar al paciente acerca del tratamiento y sus consecuencias y, de otra, supone el deber de obtener el consentimiento del enfermo antes de iniciar una actividad curativa. Para respetar absolutamente este derecho, se debe incluir toda la información para la autodeterminación²⁰³.

La segunda vertiente implica el reconocimiento de la opción de rechazar un tratamiento, sin que dicho rechazo suponga obligatoriamente el alta, toda vez que pueden existir terapias alternativas que mantengan un vínculo terapéutico entre el enfermo y la institución médica en la que se halle internado.

En conclusión, el derecho del enfermo a la información adecuada y completa resulta un elemento de importancia crucial en la garantía a la dignidad ante la muerte.

²⁰² Villanueva Villarreal; *op. cit.*; p 12.

²⁰³ Pambianco Lillo, Esther, Martí Lloret, Juan B , et. al ; *Comentarios sobre una futura ley de eutanasia*; Revista de Derecho Privado; España; abril 1990.

3.5.2. Derecho a rechazar medidas que prolonguen artificialmente la vida

Podemos decir con razonable convicción que la mayoría de las personas desean tener una muerte pacífica y sin sufrimientos. No obstante, en ocasiones este deseo puede verse amenazado por la existencia de técnicas y medios clínicos cada vez más desarrollados y poderosos. Estos medios han logrado un espectacular alargamiento de la vida, impensable hace unos pocos años. Pero en ocasiones, ese alargamiento no va acompañado del consiguiente respeto a la dignidad humana.

En efecto, uno de los supuestos que atentan contra la dignidad humana consiste en el mantenimiento artificial de la vida del enfermo sin posibilidades de recuperación, y a esta conducta se le denomina “distanasia” o “ensañamiento terapéutico”. Así, la imposición de cuidados excepcionales no deseados implica un ataque a la dignidad de la persona.

El problema estriba en que el médico utiliza mecanismos que no sirven para curar, pero que tienen una gran eficacia para prolongar la agonía del enfermo. Consideramos que prolongar la vida de un enfermo únicamente tiene sentido cuando su libertad y dignidad permanezcan íntegras.

Un caso emblemático es el de Nancy Cruzan, joven estadounidense que en 1983 tuvo un accidente automovilístico y estuvo mantenida artificialmente con vida durante varios años. En 1988, sus padres solicitaron su muerte, petición que fue rechazada por el hospital en el que se encontraba, toda vez que no mediaba una orden judicial. Tras una larga batalla en los tribunales y en la Suprema Corte, en 1990, Cruzan dejó de ser mantenida artificialmente con vida y murió. Entre los aspectos más recurrentes durante el proceso, se encontró el relativo a la voluntad de Nancy Cruzan, la cual era muy difícil de definir.

3.5.2.1. Testamento Vital

El testamento vital²⁰⁴ es una de las opciones más plausibles para transmitir nuestra voluntad ante una situación en la cual aquella no pueda precisarse por terceras personas.

Es necesario, no obstante, tener presente que dicho testamento vital es solamente una petición dirigida al médico para que no nos mantengan innecesariamente vivos con equipos de apoyo. Un testamento vital no genera obligación jurídica alguna, pero se trata, empero, de un factor digno de consideración por parte del médico sobre la manera en la cual debe manejar nuestra agonía.

Este documento no existe en nuestro país, pero algunas agrupaciones de otros países²⁰⁵ ofrecen a sus agremiados diversos modelos de manifestaciones de voluntad en casos de enfermedades en las cuales no sea posible expresar aquella. Sería plausible, en adición a la de las recientes reformas a la Ley General de Salud, las cuales hemos analizado en su oportunidad, contar con un documento sobre la manifestación de voluntad sobre el final de nuestra propia vida, que podría tener la siguiente estructura.

Yo.....con CURP.....
mayor de edad, con domicilio en
En plenitud de mis facultades mentales, libremente y tras prolongada
reflexión, DECLARO:

²⁰⁴ Comúnmente conocido como *living will*, disposiciones vitales, o acta de manifestaciones, para evitar confusión con la noción tradicional de testamento.

²⁰⁵ Asociación DMD (España), Hemlock Society (Estados Unidos), *verbigratia*. En abril de 2001 el parlamento autónomo de Cataluña aprobó el proyecto de ley sobre el testamento vital o documento de voluntades anticipadas. Mediante éste, otorgado ante la fe de un notario público o ante tres testigos, una persona puede manifestar qué medidas médicas no desea que se le apliquen en caso de sufrir una enfermedad terminal. Conforme a lo previsto en la ley, el testamento vital es un documento en virtud del cual "una persona mayor de edad, con capacidad suficiente y de manera libre expresa las instrucciones que deben ser tenidas en cuenta cuando se encuentre en una situación en que las circunstancias que concurren no le permitan expresar personalmente su voluntad". Revista *El mundo del abogado*; año 4, no. 25; mayo de 2001

Que, si llego a encontrarme en una situación en la que no pueda tomar decisiones sobre mi cuidado médico, a consecuencia de mi deterioro físico y/o mental, por encontrarme en uno de los estados clínicos enumerados en el punto 4 de este documento, y si dos médicos independientes coinciden en que mi estado es irreversible, mi voluntad inequívoca es la siguiente:

1. Que no se prolongue mi vida por medios artificiales, tales como técnicas de soporte vital, fluidos intravenosos, fármacos o alimentación artificial.
2. Que se me suministren los fármacos necesarios para paliar al máximo mi malestar, sufrimiento psíquico y dolor físico causados por la enfermedad o por falta de fluidos o alimentación, aún en caso de que puedan acortar mi vida.
3. Que, si me hallo en un estado particularmente deteriorado, se me administren los fármacos necesarios para acabar definitivamente, y de forma rápida e indolora, con los padecimientos expresados en el punto 2 de este documento.
4. Los estados clínicos a los que hago mención más arriba son:
 - Daño cerebral severo e irreversible.
 - Tumor maligno diseminado en fase avanzada.
 - Enfermedad degenerativa del sistema nervioso y/o del sistema muscular en fase avanzada, con importante limitación de mi movilidad y falta de respuesta positiva al tratamiento específico si lo hubiere.
 - Demencias preseniles, seniles o similares.
 - Enfermedades o situaciones de gravedad comparable a las anteriores.
 - Otras (especificar si se desea)

5. Designo como mi representante para que vigile el cumplimiento de las instrucciones sobre el final de mi vida expresadas en este documento, y tome las decisiones necesarias para tal fin, a:
 Nombre del representante
 CURP.....
6. Manifiesto, asimismo, que libero a los médicos que me atiendan de toda responsabilidad civil y penal que pueda derivarse por llevar a cabo los términos de esta declaración.
7. Me reservo el derecho de revocar esta declaración en cualquier momento, en forma oral o escrita.

Fecha.....Lugar.....Firma.....

TESTIGOS:

1. Nombre.....CURP.....Firma.....
2. Nombre.....CURP.....Firma.....
- 1er REPRESENTANTE: Firma.....Fecha.....
- 2do. REPRESENTANTE: Firma.....Fecha.....

Se trata de un documento perfectible, pero tiene su valor, y cada persona podría decidir con plena libertad en torno a las enfermedades señaladas en el punto 4, que, naturalmente, no son limitativas ni exhaustivas. Asimismo, conviene repartir el número de copias necesarias a gente de nuestra confianza, y precisando indicaciones sobre el lugar en el que lo hemos dejado, para el caso de que sufrieramos un accidente o enfermedad súbitos que nos impidieran expresarnos. Finalmente, tenemos en todo momento la posibilidad de anularlo (sin olvidarnos, por cierto, de las copias que hayamos repartido).

3.5.3. Derecho al alivio del dolor

Tradicionalmente el dolor ha sido el síntoma por excelencia para el diagnóstico de las enfermedades. La experiencia acumulada de muchos siglos ha permitido correlacionarlo con ciertas lesiones patológicas definidas.

Nos recuerda Horacio Jinich en su documentado opúsculo, que en tiempos de Aristóteles el dolor era considerado no como una sensación sino como una emoción. Lo anterior visto de la perspectiva de que: las sensaciones, lo que sentimos, son cualidades de los objetos; así, sentimos los colores, las formas, los sonidos procedentes de los objetos que vibran o que están en movimiento, los aromas que exhalan, el sabor que producen en nuestra boca cuando entran en contacto con ella, etc.; son pues cualidades de objetos que sentimos y el dolor no es una cualidad de objetos sino un “estado general de disgusto”, algo que se opone al gusto o al placer. De hecho, gusto y disgusto son los dos estados entre los que oscila el hombre durante toda su vida; el gusto impulsándolo a huir o a rechazar o a defenderse porque es consecuencia del contacto del ser viviente como un factor agresivo, hostil, peligroso para su conservación y el gusto que provoca atracción, impulso a acercarse, puesto que significa que hay contacto con objetos o sucesos útiles para la conservación del organismo.

Durante más de veinte siglos esta concepción del dolor de Aristóteles persistió, ya que en el siglo XIX una serie de investigaciones tanto científicas, filosófica y clínicas dieron una nueva interpretación. Así, Erasmo Darwin, es el primero que dice que el dolor se siente “cuando los estímulos sensoriales son más fuertes que lo usual”. Se anticipó así a la “teoría sensorial” o sea que el dolor se debe a la estimulación demasiado fuerte de cualquiera de los cinco sentidos clásicos²⁰⁶.

E. H. Weber en 1834, establece avances en el conocimiento de la sensación al distinguir el tacto del dolor y al iniciar los estudios cuantitativos determinando la mínima diferencia ya perceptible entre dos pesos y estableciendo que dicha “diferencia mínima capaz de ser notada” depende de las magnitudes de los pesos y es proporcional a ellos. De sus estudios otros sacaron una fórmula que llamaron “ley de Weber” que establece las relaciones matemáticas entre la intensidad del estímulo y la diferencia mínima capaz de ser notada.” Para el Dr. Horacio Jinich los trabajos de Bell y Weber son de extraordinaria importancia porque inician el camino en el estudio de las bases anatómica y fisiológica de la sensación.

²⁰⁶ Jinich, Horacio: *Dolor*; Francisco Méndez Oteo editor: México, 1974, p. 9

Un avance más lo da Johannes Müller, quien sostenía en su “teoría de las energías nerviosas específicas, que a cada sentido corresponde un tipo distinto de nervio el cual transmitiría cierto tipo específico de “energía” al cerebro. La naturaleza de la “energía” dependería del receptor estimulado y el tipo de excitación transmitida por el nervio involucrado. Müller concluía:

La sensación, por ende consiste en la comunicación al sensorio, no de la cualidad o estado del cuerpo exterior, sino de la condición de los nervios mismos, excitados por una causa externa²⁰⁷.

En 1851, Von Helmholtz, logra medir la velocidad de los impulsos nerviosos e inicia así la moderna electrofisiología. Se ve que todas las fibras nerviosas transmiten impulsos eléctricos que difieren sólo en magnitud, frecuencia y velocidad. Se debilita la teoría de Müller de las energías nerviosas específicas pero se sigue aceptando que el carácter de la sensación depende de la especificidad de las terminaciones nerviosas, de vías aferentes específicas y de una representación cerebral localizada.

Experimentos en secciones medulares y las observaciones clínicas en la tabes²⁰⁸ enseñan que es posible eliminar el dolor sin eliminar la sensibilidad táctil. Esos datos y experimentos son los precursores de la moderna cirugía del dolor. Conviene sin embargo separar cuidadosamente la *sensación* dolorosa de la *experiencia* dolorosa. La experiencia dolorosa se compone de la combinación de: sensación dolorosa más sensaciones asociadas más estados emocionales. Así, cada sensación de dolor (piquete, quemadura, adolorimiento) se acompaña de sensaciones asociadas (calor, frío, presión) y estados afectivos (ira, miedo, placer, disgusto).

²⁰⁷ Jinich, Horacio; *op. cit.*, p. 4

²⁰⁸ La tabes dorsal es una enfermedad que se manifiesta con dolores diversos que con frecuencia aparecen de modo repentino como una puñalada. Se trata de una manifestación sifilítica tardía que afecta sobre todo a determinados segmentos medulares, pero también altera otras partes del sistema nervioso, por ejemplo los nervios ópticos.

En suma, el dolor es una sensación de malestar cuya intensidad puede variar de tenue a insufrible; la mayor de las veces opera como una alarma: al avisar a la persona que hay peligro, ayuda a evitar daños mayores. Si no existiera el dolor, sería difícil darse cuenta de que se padece una infección que amenaza con romper el apéndice, por ejemplo, o de que se está sufriendo una quemadura al tocar un recipiente caliente.

En términos reales, la capacidad para sentir dolor es imprescindible para sobrevivir; son raros los casos en los que se nace sin ella, y en tales casos, la persona tiende a morir prematuramente porque no tiene manera de darse cuenta de cuándo se lesiona.

Existen dos principales vías nerviosas que transmiten los avisos de los receptores de dolor. La más rápida se compone de fibras nerviosas grandes y permite una velocidad de transmisión de unos 355 km por hora (de los pies a la cabeza en menos de una centésima de segundo)²⁰⁹.

El dolor como “agente lesivo de la dignidad humana” es uno de los argumentos más socorridos de los defensores de la eutanasia, la cual es, por lo menos, tan antigua como los mártires de Mazada. Sitiados sin esperanza por legiones romanas, todos menos uno de los casi mil zelotes judíos practicaron el suicidio opcional asistido. Utilizando espadas y cuchillos, los padres “dieron la libertad” a sus hijos; los maridos a sus mujeres; los solteros a padres y maridos; y los diez dirigentes a los solteros. El último zelote se suicidó lanzándose sobre su jabalina acortada. Sin embargo, la lanza se rompió bajo su peso dejándolo apoyado sobre sus rodillas y sangrando abundantemente. Luego, la lanza resbaló con la sangre y quedó tendido, gritando de dolor. Rogó a una de las cinco mujeres designadas para esconderse y sobrevivir que tomara un cuchillo y pusiera fin a su sufrimiento.

²⁰⁹ Reader's Digest; *Los porqués de la mente humana*; México; 1991; p. 90.

Finalmente murmuró “una última orden, ¡mátame! el dolor se interpone entre Dios y yo. Mátame. La vida es una calamidad”.

Por su parte, el dolor interior se manifiesta preponderantemente a través de la depresión, la cual puede causar graves sufrimientos, como lo advertimos en este sermón de Buda:

¿Qué es, pues, el sufrimiento? Nacimiento es sufrimiento, vejez es sufrimiento, muerte es sufrimiento, estar unido a alguien en el desamor es sufrimiento, estar separado del amado es sufrimiento, no lograr lo que se desea y aspira, también eso es sufrimiento²¹⁰.

3.5.3.1. Tratamientos paliativos

El ideal, o más bien el mal menor, consiste en vivir los últimos instantes de la existencia con tanta comodidad y lucidez como sea posible. Es importante, en primer término, impedir que un enfermo sufra, ya que si bien, bajo ciertas perspectivas el dolor engrandece al sujeto, lo más frecuente es que lo degrade, lo deprima y le destruya su autoestima, amén de ser un asunto difícil de soportar para los familiares y amigos.

Los cuidados paliativos surgieron en Inglaterra, hace más de treinta años, para cubrir la grave falta de atención que padecían los enfermos en situación de enfermedad irreversible. La situación de dolor físico y emocional es uno de los problemas asistenciales que los equipos de cuidados paliativos deben resolver, y el servicio más valioso que puede ofrecer un centro de esta naturaleza, es un descanso de la carga que soporta el miembro o miembros de la familia que atienden a un moribundo. Las unidades de cuidados paliativos, que existen primordialmente en los países más desarrollados, ofrecen una atención de

²¹⁰ Caruso, Igor; *op. cit.*; p. 244. Para Bonifacio Padilla, el dolor requiere sentido, y pocos, como Viktor Frankl, se han manifestado tan lúcidamente en torno al sentido del sufrimiento humano.

enfermería y tratamiento del dolor excepcionalmente especializados²¹¹, en un entorno afectuoso, garante de la dignidad humana, y libre de muchas de las limitaciones habituales que rodean a los hospitales normales.

¿Es posible controlar absolutamente todos los dolores implicados en una enfermedad terminal? En opinión de algunos expertos, en ocasiones no es posible controlar aproximadamente el 10 por ciento de los dolores terminales, aunque esto sigue siendo materia de debate. Ahora bien, no solamente el dolor o el miedo al dolor son los factores determinantes en la “autodeterminación consciente” de una persona en torno a su propia vida y dignidad. Los síntomas de alguna enfermedad o bien, los efectos secundarios de una medicación pueden conducir la decisión de una persona no por el sendero de los cuidados paliativos, sino por el sendero de la eutanasia:

Es posible que una persona no quiera vivir con cáncer de la garganta después de que le hayan quitado la lengua o desfigurado la cara; o con cáncer abdominal, que incapacitara para cruzar una habitación sin evacuar el intestino. Si leer o ver la televisión es el gran consuelo de la vida, la pérdida de la visión es un golpe espantoso si se suma al conocimiento de que la muerte es inminente²¹².

3.5.3.2. Eutanasia.

Etimológicamente, *eutanasia* viene del griego *eu* (bien) y *thanatos* (muerte), y significa primariamente buena muerte²¹³, muerte apacible, sin sufrimientos. Ahora bien, la misma definición de eutanasia, está sujeta a múltiples interpretaciones:

²¹¹ Normalmente, se persiguen tres objetivos: 1) impedir la angustia y el insomnio con ayuda de ansiolíticos y, en los casos más graves, de antidepresivos con efecto sedante y ansiolítico; 2) suprimir la obstrucción faringotraqueal, uno de los síntomas más penosos y angustiantes, y 3) combatir eficazmente el estreñimiento, la deshidratación, las náuseas y vómitos, la disnea, la tos, el prurito, etcétera

²¹² Humphry, Derek; *op. cit.*, p. 52.

²¹³ Pérez Valera acota que los *bueno* de la raíz griega no implica un juicio ético. Pérez Valera, Víctor. *Eutanasia. ¿Piedad? ¿Delito?*: Editorial Jus; México; 1989, p. 22.

Para Albert Calsamiglia, la eutanasia significa la inducción de la muerte sin dolor en interés del destinatario y supone la reducción de la duración de la vida de un enfermo terminal; si el enfermo no es terminal entonces no es un caso de eutanasia. Existe eutanasia, si concurren cinco factores:

- Se precipita la muerte.
- De un enfermo terminal.
- Que la desea.
- Con el objetivo de evitar un daño mayor.
- La acción u omisión la realiza una tercera persona²¹⁴.

La Asociación Derecho a Morir Dignamente (DMD) concibe la eutanasia como acción u omisión destinada a provocar la muerte de un enfermo, debidamente informado de su estado y pronóstico, a petición libre y voluntaria de éste, y con el fin de evitarle sufrimientos que le resultan insoportables.

Para Derek Humphry, la eutanasia se presenta de dos maneras:

- Eutanasia pasiva. Conocida popularmente como *desenchufar*, es la desconexión del equipo de mantenimiento de vida sin el cual no podemos vivir. La eutanasia pasiva sólo elimina artificios para que la naturaleza tome su curso normal hacía la muerte²¹⁵.
- Eutanasia activa. Significa tomar medidas para poner fin a la vida, como en el suicidio (recordemos que la palabra suicidio proviene de *sui*, "sí mismo"; *caedere*, "matar"), controlando uno mismo la acción. Alternativamente, se puede obtener alguna asistencia de otra persona, lo cual se denomina suicidio asistido. En la eutanasia activa el tiempo que separa al paciente de la muerte es generalmente más corto que el que normalmente la naturaleza le hubiera concedido.

²¹⁴ Calsamiglia; *op. cit*; p. 345.

²¹⁵ La eutanasia pasiva puede revestir dos formas: la abstención terapéutica y la suspensión terapéutica. En el primer caso no se inicia el tratamiento, en el segundo se suspende el ya iniciado, ya que se considera que más que prolongar la vida, prolonga el morir Pérez Valera, *op cit* ; p 26.

De ese modo, remitiéndonos a la definición anterior, la eutanasia activa parece tener una estrecha relación con el suicidio. De manera algo matizada, la Asociación DMD se refiere a la autoliberación, denominándose ésta última a la realización del suicidio de una persona enferma, debidamente informada de su estado y pronóstico, con el fin de evitarse sufrimientos que le resultan insoportables, es decir, en la autoliberación concurren las mismas circunstancias que en la eutanasia.

Para Fernando Monge²¹⁶, quien manifiesta abiertamente su oposición a la eutanasia, la división entre eutanasia activa y pasiva es poco clara en la práctica, toda vez que para el paciente todo es *pasivo* en lo que se refiere a tratamientos que recibe o que no recibe, mientras que para el médico todo es *activo*, incluida la decisión de no aplicar más tratamientos. El autor citado distingue diversas modalidades de eutanasia:

- Eutanasia orgánica: consiste en provocar la muerte sin sufrimiento de un enfermo ya desahuciado.
- Eutanasia lenitiva: es el empleo de ciertos fármacos para aliviar el dolor físico causado por una enfermedad mortal, y que, secundariamente, pueden llevar consigo un cierto acortamiento de la vida.
- Eutanasia suicida: es el propio sujeto quien recurre al uso de medios letales para acortar o suprimir su vida; en esta eutanasia pueden concurrir también con su actuación otras personas que coadyuvan al desenlace mortal sin ser ellas mismas autores principales.
- Eutanasia homicida: se pueden considerar dos aspectos de esta forma: 1) *homicidio piadoso*, o acortamiento de la vida de una persona, para liberarle de las taras de una enfermedad terrible o de una deformación física o de una vejez angustiosa; y 2) *eutanasia de tipo económico o social*, cuyo objetivo es eliminar vidas humanas que se consideran una carga para la sociedad o “vidas sin valor vital”.

²¹⁶ Monge, Fernando; ¿*Eutanasia?*. Libros MC: Madrid; 1989; 197 pp.

- Eutanasia negativa o distanasia: la práctica que tiende a alejar lo más posible la muerte, prolongando la vida de un enfermo desahuciado, sin esperanza humana de recuperación.

Por otra parte, el Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), considera que sólo existe un tipo de eutanasia, la cual consiste en una intervención activa y directa para provocar a un enfermo, generalmente con grandes sufrimientos y en fase terminal, la muerte que pide, libre, reiterada y razonadamente. Así pues, el Comité Científico (SIBI), no consideran eutanasia las –a su juicio- erróneamente denominadas:

- a)** eutanasia activa indirecta, que consiste en administrar a un paciente terminal, un tratamiento contra el dolor insufrible aún a costa de adelantarle la muerte, y
- b)** eutanasia pasiva mediante la cual se deja de aplicar al enfermo un tratamiento de un esfuerzo terapéutico artificial e innecesario, que podría conducir al encarnizamiento.

Finalmente, Jack Kevorkian identifica la eutanasia con el suicidio, haciendo la siguiente clasificación:

- a) Suicidio asistido obligatorio.- incluye a todo aquél que, con excepción o como recurso, ha de darle muerte a una persona o institución que tiene jurisdicción exclusiva sobre dicha muerte. Obviamente, sólo los condenados a algún tipo de ejecución oficial o no oficial, se encuentran dentro de este grupo.
- b) Suicidio asistido opcional.- es para aquellos individuos, a veces con buena salud física y mental, que eligen que les mate otra persona como la preferible de dos alternativas igualmente desagradables. Se incluyen aquellos individuos que deciden que deben morir por factores igualmente insuperables pero que, por algún motivo, no pueden matarse a sí mismos.

- c) Suicidio obligatorio.- comprende únicamente a los condenados a matarse a sí mismos. Una combinación de presión extrínseca e intrínseca fuerzan la autodestrucción. Un ejemplo de ello es el *harakiri*²¹⁷ (“corte del estómago”).
- d) Suicidio opcional.- por lo que respecta a las personas que no están en modo alguno afectadas por una enfermedad pero que han decidido arbitraria e irrevocablemente que deben morir.

Sobre el suicidio opcional, Anaya Huertas nos recuerda algunas de sus implicaciones sociales e individuales:

Impresiona por su carácter enigmático, es un hecho de renunciación total... El suicidio es un problema igualmente social y personal. Emile Durkheim en su estudio clásico señala que el factor decisivo no es una gran decepción, sino que tal desengaño ocurra en el contexto de aislamiento social. Es decir, de acuerdo con la constitución moral de la sociedad se establece el contingente de muertes voluntarias. Hay, por consiguiente, en cada persona una fuerza colectiva con una cantidad definida de energía que impulsa al hombre a su propia destrucción. Los actos de la víctima, que a un primer vistazo parecen expresar sólo su temperamento personal, son realmente el complemento y la prolongación de una condición social que ellos expresan de manera externa... En cuanto a sus implicaciones individuales, en todas las formas de depresión se debe tener presente el riesgo de suicidio como consecuencia obvia de los sentimientos de culpa, de ruina que experimenta el enfermo deprimido o, más generalmente, de los sentimientos de vacío afectivo, de inutilidad y de impotencia. Los deprimidos, sean neuróticos, psicóticos o con cualquier otro diagnóstico, no se

²¹⁷ Este ritual japonés requiere la perforación de a parte superior izquierda del abdomen con una daga de 35 cm y, sin mostrar emoción alguna, moverla gradualmente de través hasta el lado derecho, terminando con un pequeño corte hacia arriba.

conforman con condenarse a sí mismos. El automenosprecio y la autodestrucción pueden pasar de los pensamientos y las palabras a los hechos²¹⁸.

Para nosotros, la eutanasia y el suicidio son cosas diferentes, y nuestra aseveración es reforzada por el planteamiento de Albert Calsamiglia antes señalado, en el sentido que hay eutanasia si concurre la acción u omisión que realiza una tercera persona. Asimismo, consideramos que el derecho a la eutanasia debe quedar comprendida entre los elementos para garantizar la dignidad ante la muerte, en virtud de que su disponibilidad evitaría el pánico que se sabe motiva muchos suicidios aparentemente sin motivo, en incremento persistente en muchos países del mundo hoy en día²¹⁹.

Es frecuente que en los debates sobre la eutanasia se encuentre en un lugar preponderante el papel de los médicos²²⁰. En principio, el médico que se encuentra frente al dilema de la eutanasia, puede tener poderosas razones tanto para ayudar, como para no ayudar a morir a una persona. Entre las razones para no ayudar un médico podrá invocar las siguientes:

1. Ayudar a otra persona a morir es contrario a los códigos moral y ético del médico.
2. El médico apenas conoce al paciente y/o no existe entre ellos respeto mutuo.
3. El médico no está plenamente familiarizado con el estado clínico del paciente. Ese no es momento para actos precipitados e impensados que más adelante pueden lamentarse.
4. Existen otros tratamientos que ofrecen posibilidades de recuperación o remisión.

²¹⁸ Anaya Huertas, Alejandro; *¿Justificar la autodestrucción?*; Plataforma Universitaria; no. 2; 1994

²¹⁹ Vid United Nations; *Prevention of suicide. Guidelines for the formulation and implementation of national strategies*, 1996; 29 pp.

²²⁰ En junio de 1997, la Suprema Corte de los Estados Unidos en decisión unánime estableció que las leyes estatales que prohíben el suicidio con ayuda médica no son violatorias de la Constitución americana.

5. El paciente que solicita ser asistido en el suicidio está evidentemente deprimido y por lo tanto no es racional. La depresión puede ser tratable.

Por otra parte, sin duda, también podremos encontrar con médicos que tengan legítimas razones para ayudar, como pueden ser:

1. Los médicos saben mejor que nadie cuándo, aproximadamente, morirá el paciente, y cuál será su forma de morir.
2. Sólo los médicos tienen acceso legal a fármacos letales y conocen las técnicas para su administración.
3. Algunos parientes del paciente tienen demasiados problemas emocionales para estar en condiciones de asistirle.
4. El paciente teme hacerlo solo por temor a equivocarse y tener que vivir después con ese estigma, además de lesiones físicas.
5. El papel del médico consiste en curar y en aliviar el sufrimiento.

Como sea, resulta interesante la aseveración de un anestesiólogo de Long Island, Nueva York, quien en 1990, a raíz de la muerte de Janet Adkins, a quien nos hemos referido, dijo que: *“debemos promover la salud y la felicidad, no el dolor y el sufrimiento. La eutanasia debería estar a disposición de todo paciente incurable que la desee”*.

El debate sobre la eutanasia se encuentra polarizado en extremo, y entre los argumentos que se oponen a la eutanasia, destacan los siguientes que enumeramos a continuación:

1. Se afirma que la vida humana es un regalo de Dios y los seres humanos no pueden eliminarla. En esta dirección, el *Evangelium Vitae*, que es la undécima encíclica del Papa Juan Pablo II, se constituye como un mensaje ante la emergente “cultura de la muerte”. En ella se perfilan los rasgos de la nueva situación en la que la vida humana se ve amenazada por la perversión del sentido moral de la libertad. También presenta las consecuencias morales del mensaje cristiano acerca de la vida, que se traduce en el mandato “no

matarás", juzgando éticamente los diversos comportamientos que, en el mundo contemporáneo, constituyen las amenazas más dramáticas contra la dignidad de la vida humana. Por lo tanto, el propósito de *Evangelium vitae* es ser:

Una confirmación precisa y firme del valor de la vida humana y de su carácter inviolable, y, al mismo tiempo, una acuciante llamada a todos y a cada uno, en nombre de Dios: ¡respetar, defender, amar y servir a la vida, a toda la vida humana! ¡Sólo siguiendo este camino encontrarás justicia, desarrollo, libertad verdadera, paz y felicidad!.

2. Siguiendo con los parámetros de la primera objeción, se afirma que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además, puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata, en efecto, de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad.
3. Practicar la eutanasia es incorrecto porque si se comete un error, resulta insuperable. No existe ni debe existir el derecho a la elección del lugar y del momento de la muerte, porque el ser humano no tiene el señorío absoluto sobre su persona y su vivir, y mucho menos sobre su muerte.
4. El Estado no puede arrogarse el derecho de legalizar la eutanasia, pues la vida es un bien que supera el poder tanto del individuo como del Estado.
5. La eutanasia es un crimen contra la vida humana y contra la ley divina, del que se hacen corresponsables todos los que intervienen en la decisión y ejecución del acto suicida-homicida.

También existen argumentos en contra de la eutanasia bajo una perspectiva laica, que, de manera general, se concentran en los siguientes aspectos:

1. Existe la posibilidad de error en el diagnóstico médico. En este caso, la eutanasia elimina una vida que puede ser preservada.
2. Los opositores de la eutanasia sostienen que la agonía y la muerte no siempre son dolorosas. Creen que hay buenos remedios, tales como suministrar ciertas drogas prudentemente, y que las nuevas tecnologías suponen sistemas y tratamientos adecuados. El dolor no es tan terrible y la gente partidaria de la eutanasia exagera sobre el dolor del paciente.
3. Se llega a aseverar que sin el derecho a la vida resulta inútil cualquier otro derecho, pues todos ellos son derivados, y en alguna forma subordinados al derecho a la vida; y en un sentido más radical que el hombre no sólo tiene derecho a vivir, sino la *obligación* de vivir, y que dicha obligación se fundamenta no sólo en lo que cada individuo representa para los demás, y en especial para los parientes más próximos, que tienen derecho a seguir recibiendo de esa persona lo que ésta pueda aportarles como padre, esposo, ciudadano, etcétera, sino en el hecho de que la vida no tiene un sentido en sí misma: *no se vive por vivir* sino que *se vive para algo*; la vida es necesariamente finalista; y con esos fines, trascienden necesariamente la vida misma en su forma actual.

En el otro extremo, existen experiencias favorables a las prácticas eutanásicas, y una de las más representativas es la holandesa.

El 28 de noviembre de 2000, el Parlamento de Holanda aprobó el proyecto que despenaliza la eutanasia y el suicidio asistido por médicos, lo que colocó a este país como el primero del mundo que legaliza formalmente esa práctica²²¹.

²²¹ El 10 de abril de 2001, el Senado holandés aprobó por 46 votos contra 28 la ley denominada "prueba de petición de terminación de la vida y asistencia al suicidio". Entre las condiciones para llevar a cabo una eutanasia figuran que los médicos deberán asegurarse de que el enfermo padece "sufrimientos insoportables" que no tiene ninguna esperanza de sobrevivir y que además, efectivamente, quiere poner fin a su vida. Luego se deberá someter el caso al control de comisiones regionales encargadas de velar por el respeto de esas condiciones. Las comisiones estarán integradas por un médico, un jurista y un especialista en ética. Destaca el hecho de que los menores de entre 12 y 16 años también tienen la posibilidad de recurrir a la eutanasia si cuentan con el acuerdo de sus padres. Los menores de 16 y 17 años podrán decidir independientemente, aunque tomándose en cuenta la opinión de los padres.

La mayoría de los parlamentarios consideró que la ley pondrá a Holanda en la vanguardia de la defensa de los derechos de los pacientes, mientras que los que la desaprobaron aseguraron que sustituirá la atención médica por la muerte.

La eutanasia ganó legitimidad en 1993, cuando el parlamento aprobó pautas según las cuales se daba por sentado que los médicos no serían procesados por la justicia, aunque la eutanasia había seguido siendo un delito punible con una sentencia máxima de 12 años de prisión.

Una tolerancia similar a la práctica de la eutanasia se ha manifestado en Australia, Colombia, Suiza y Bélgica, pero ningún otro país la ha despenalizado hasta ahora²²².

Holanda (o más propiamente, los Países Bajos) es el único país en el mundo donde la eutanasia se practica abiertamente. En ese país, la eutanasia viene bajo el título genérico de *decisiones médicas para acabar con la vida*. (MDELS), y es definida por la Comisión Gubernamental holandesa de Eutanasia (1985) como.

Una terminación deliberada de la vida de un individuo a la demanda de ese individuo, por otro, o, en práctica médica, la terminación activa y deliberada de la vida de un paciente, en la demanda de ese paciente, por un doctor.

²²² En México, el artículo 312 del Código Penal tipifica de la siguiente manera: "El que prestare auxilio o indujere a otro para que se suicide será castigado con la pena de uno a cinco años de prisión; si se lo prestare hasta el punto de ejecutar él mismo la muerte, la prisión será de cuatro a doce años" El mismo Código Penal Federal, en su artículo 15 dispone, como causa de exclusión del delito cuando: "...III. Se actúe con el consentimiento del titular del bien jurídico afectado, siempre que se llenen los siguientes requisitos: a) que el bien jurídico sea disponible, b) que el titular del bien tenga la capacidad jurídica para disponer libremente del mismo; y c) que el consentimiento sea expreso o tácito y sin que medie algún vicio, o bien, que el hecho se realice en circunstancias tales que permitan fundadamente presumir que, de haberse consultado al titular, éste hubiese otorgado el mismo. Este dilema es resuelto por el amparo directo 1926/57 de la Primera Sala de la Suprema Corte de Justicia de la Nación en 1958 bajo el siguiente tenor: "... nuestra legislación no prevé, como causa que excluye la incriminación, tal participación en el delito, independientemente del consentimiento de la víctima, pues sin desconocer que, con arreglo a la doctrina —la que por cierto sustentan otras legislaciones—, el consentimiento del ofendido constituye el ejemplo clásico de la exclusión de lo injusto con arreglo al principio de la ausencia del interés, a virtud de que supone el abandono consciente de los intereses por parte del que legítimamente tiene la facultad de disponer sobre el bien jurídico protegido, lo cierto es que, conforme a nuestra legislación, quien presta auxilio o cooperación a la víctima que desea privarse de la vida, hasta el punto de que el agente participe realice materialmente la acción eficiente para la privación de la vida, tal conducta es objeto de represión penal, a virtud de que comete el delito de homicidio quien priva de la vida a una persona" Semanario Judicial de la Federación, Sexta Época, Tomo XIV Segunda Parte: p 219

En cuanto a la despenalización, no se proseguirán médicos, si ellos han reunido los requisitos sustantivos publicados por la Asociación Médica holandesa Real (1973, 1984, y posteriores, también confirmados por decisiones judiciales), y estos son:

- a) El paciente padece una enfermedad incurable.
- b) La petición de eutanasia ha de proceder del mismo paciente, debe ser meditada y voluntaria y ha de ser expresada reiteradamente y, de ser posible, por escrito (testamento vital).
- c) El paciente ha de tener un buen conocimiento de la situación en que se encuentra.
- d) No existe una posibilidad razonable para mejorar su condición.
- e) La diagnosis y prognosis de la situación clínica se deben establecer de modo razonable.
- f) El paciente ha de haber experimentado una situación de sufrimiento mental y físico perdurable, que ya no puede ser tratado por la medicina.
- g) La decisión de cumplir con la petición del paciente ha de tomarla su médico, previa consulta con al menos un experto independiente.
- h) La eutanasia debe llevarla a cabo el médico del paciente.

Sin lugar a dudas, en los Países Bajos, la eutanasia es un atisbo de esperanza para aquellas personas que quieren morir con dignidad en el momento que ellos mismos escogen, por supuesto, en el contexto de una asistencia terminal apropiada, encontrándose de ese modo un balance con los cuidados paliativos.

Los opositores a la eutanasia afirman que quienes abogan por una “muerte digna”, atentan en realidad contra la dignidad humana porque ponen énfasis en la autodeterminación del individuo. Entonces el derecho a una muerte digna queda reducido al final a un simple derecho a la muerte. En este caso, los adversarios de la eutanasia distinguen entre el *right to death with dignity* (derecho a morir con dignidad) del mero *right to death* (derecho a morir). El primero se diferencia de la

eutanasia y señala el derecho a morir en circunstancias tales que se satisfagan los criterios exigidos por la dignidad del hombre (respeto de los derechos humanos, serenidad, posibilidad de estar rodeado de la familia, asistencia religiosa si se desea, etc.).

Siguiendo por esta vía, aunque el enfermo terminal haya dado su consentimiento para la eutanasia, se comete un atentado contra la dignidad humana, esto es, cualquier conducta activa que ponga término a la vida directamente constituye un atentado grave contra la dignidad humana que no queda justificado con la aceptación del sujeto pasivo. Afirman que la persona humana tiene un valor en sí mismo que queda fuera del espectro del consentimiento humano. Todo sujeto es portador en sí mismo de una humanidad o dignidad a la que no puede renunciar, o que no puede violar a su arbitrio. En conclusión, morir con dignidad, para los detractores de la eutanasia, no significa morir cuando lo quieran el enfermo, el médico o los familiares, sino una muerte en la que se han respetado sus derechos humanos, con serenidad, en su entorno familiar, con la asistencia médica necesaria, etc.

Del otro lado, los apologistas de la eutanasia sostienen que la vida pertenece exclusivamente al ser humano y que sólo merece ser vivida una vida digna. En todo caso, afirman, la decisión de eutanasia no afecta sólo a una parte de la vida sino que tiene que ver con toda la vida del individuo, y toda su vida se inscribe en la dignidad que ésta tiene. Cuando alguien corre el riesgo de convertirse en vida biológica, no hay razón alguna para negarse a que, con la ayuda necesaria, decida morir dignamente. Una vida digna implica una muerte digna, y tal muerte se fundamenta en la perspectiva total de quien la desea. Existe un razonamiento que proviene desde los estoicos: si nadie me pidió permiso para venir a este mundo, a nadie debo pedírselo para marcharme de él. De esta parte, se recalca que la dignidad es un concepto subjetivo, lo cual se relaciona estrechamente con el derecho a la autodeterminación.

Recordemos, por lo tanto, que Paul-Louis Landsberg, al referirse al *problema moral del suicidio*, afirmó que el hombre es el ser que puede matarse y que no debe hacerlo, y esto es algo muy distinto de no ser capaz de hacerlo. La tentación es la diferencia vivida entre el vértigo de poder y la decisión del deber, señala este autor. La multitud de posibilidades del ser inestable, inteligente e imperfecto que somos se halla en la base de toda problemática moral. Hay pocos hechos que caracterizan tan profundamente el abismo de la libertad y la fuerza de esta reflexión por la cual el hombre, en cierta manera, se hace dueño de sus actos y de su misma existencia. Justamente por eso vive el hombre en el problema moral, por eso vive también en el problema de la muerte voluntaria, y esta tentación pertenece al *vértigo de su libertad*. En conclusión, el dilema moral de la eutanasia es el dilema del ser humano por ejercer su libertad²²².

3.5.3.2.1. Eutanasia y dilema práctico

Una vez que logremos resolver el dilema moral de la eutanasia y el suicidio, mucho más sencillo será resolver el dilema práctico, es decir, ¿de qué manera podemos disponer eutanásicamente de nuestras vidas?. Aunque cada quien en ejercicio de su libertad puede disponer de su vida de la manera en que estime conveniente hay, sin duda, de formas a formas.

Ciertas personas se sienten hechizadas por formas curiosas y extravagantes para quitarse la vida. Cuentan que en 1987 un joven inglés de 22 años, que rompió con su novia, se arrojó delante de cuatro coches distintos y un camión, intentó estrangularse y saltó por la ventana, no obstante, fue tratado en el hospital por heridas leves. Algunos pueden preferir la electrocución, el colgamiento, el

²²² Se ha llegado a sugerir, dentro de un esquema de política pública para la legalización de la eutanasia, la existencia de *Tribunales de Eutanasia*, los cuales podrían constituir una definitiva segunda opinión. En cuanto a su integración, tendría un Presidente, con la suficiente experiencia; un médico, con conocimientos expertos en la materia; un psiquiatra, con conocimientos expertos en enfermedades mentales; un trabajador social, que analice los aspectos sociales y económicos, así como un *humanista* que aporte una perspectiva general. Vid. Helme, Tim; Padfield, Nicola; *Setting euthanasia on the level*; The Liverpool Law Review, Vol. XV (1), Inglaterra; 1993.

ahogamiento, las armas de fuego, los escapes de gas, los hornos, el congelamiento, las plantas tóxicas, los artículos de limpieza del hogar y productos químicos para desagües. En nuestra opinión, el dilema práctico podría resolverse de la siguiente manera:

1. Hay que conseguir la dosis de fármacos letales como *seguro* contra una forma de muerte indeseable. Asimismo, hay que almacenarlos correctamente, tomando muy en cuenta su caducidad.
2. Debemos decidir si queremos que alguien se entere de nuestra decisión de dimitir. Es preferible no sorprender ni impresionar a nuestros seres queridos. Un único y definitivo *adiós* siempre será bienvenido.
3. Será necesario evaluar con mucha atención las diversas pólizas de seguros a las que uno esté suscrito, para evitar posibles problemas a nuestros beneficiarios.
4. Es preferible dejar algunas cartas a nuestro lado para después del fallecimiento. Tanto mejor si se dejan por duplicado. Debemos precisar el destino que queremos para nuestro cadáver.
5. Debemos dejar un testamento firmado en presencia de un Notario Público. Resulta sorprendente comprobar cuánta gente no hace testamento.
6. Si no podemos contar con la ayuda de un médico para asistirnos en nuestro suicidio, es aconsejable una bolsa de plástico además de los fármacos letales
7. En cuanto a los fármacos letales, hay dos situaciones posibles:
 - a) Tengo barbitúricos como secobarbital (Seconal) y pentobarbital (Nembutal), o bien
 - b) Tengo fármacos no barbitúricos como diazepam (Valium) y propoxifeno (Darvon). En este segundo caso, es imprescindible el uso de una bolsa de plástico
8. Una hora antes hay que ingerir una comida muy ligera para que el estómago esté casi vacío y facilitar la absorción de los fármacos.
9. Se pueden tomar unas diez tabletas de las elegidas, con el vaso más grande de licor o vino que seamos capaces de beber. El vodka es muy eficaz, aunque

si no nos gusta, podemos recurrir a nuestro refresco predilecto. ¡Cuidado con el Valium! Porque resulta improbable que solo, en cualquier cantidad razonable, sea letal. Si se combina con alcohol, barbitúricos o narcóticos, puede ser mortal.

10.No hay que dejar descolgado el teléfono ni desconectar el contestador automático. En la medida de lo razonable, hay que actuar consideradamente hacía los demás.

3.6. La dignidad después de la muerte

La dignidad humana está más allá del tiempo. Es frecuente toparse con interlocutores que argumentan que supuestos como la profanación de tumbas o la extracción y trasplante de órganos de personas fallecidas vulneran la dignidad humana.

No obstante, el ser humano no es solo biología; es también espíritu, y con éste, domina la materia. Kant afirmó que:

En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio puede muy bien ser sustituido por otra cosa como equivalente. En cambio, lo que está por encima de todo precio, aquello que consecuentemente no admite ningún equivalente, tiene una dignidad.

La dignidad no tiene pues, un precio sino un valor intrínseco, irrenunciable e imprescriptible. Si nos preocupamos en demasía por la parte biológica de nuestro ser en el mundo, entonces la muerte del cuerpo será concebida como la derrota final, como el fin de la dignidad. Pero si se atiende a las dimensiones cultural y espiritual del proceso de morir, y cada uno exige ser el gestor de tal proceso último, será más fácil poder reaprender a dar un sentido profundo a la dignidad a partir de la muerte.

De acuerdo con ciertas tendencias chamánicas, en el momento de la muerte, la expresión creativa de nuestra alma deja de estar supeditada al cuerpo físico, el mundo de lo imaginal queda libre y todo lo que contemplamos –como si fuera algo externo- no es más que la imagen de nuestra propia alma. Todo lo que vemos es la luz, el incomparable, radiante, espléndido, primordial e incondicionado resplandor de nuestra propia dignidad. Swami Muktananda dijo:

Un día el cuerpo dejará de existir. En este mundo todo lo que viene también se va. Pero el Ser no muere. El Ser interior es eterno e incambiable. La muerte no puede alcanzarlo. La Verdad suprema mora en mi interior; la llama de la Verdad suprema resplandece y brilla dentro de mi. Esa luz es el Ser²²³.

La dignidad inherente al Ser... transpersonal y eterna en toda su luminosidad... porque eternamente, y siempre, no existe más que una única y misma dignidad que, como el presente, no tiene final alguno.

Terminamos con un fragmento de *La muerte en Venecia*, de Thomas Mann, acaso uno de los cuentos más perfectos jamás escritos y que cincela en el mármol la luz de la dignidad ante la muerte:

Otra vez se detuvo para contemplar el mar. De pronto, como si lo impulsara un recuerdo, bruscamente, hizo girar el busto y miró hacia la orilla por encima del hombro. El espectador estaba sentado tal como entonces, cuando por primera vez, desde aquél umbral, se había cruzado con la suya esa mirada de un gris crepuscular. Su cabeza, reclinada contra el respaldo del sillón, andaba siguiendo el movimiento de que caminaba allá fuera. La levantó, al encuentro de aquella mirada, pero de pronto la dejó caer inclinada sobre su pecho,

²²³ Muktananda, Swami, *¿Existe realmente la muerte?*; Fundación Syda; EE.UU.A., 1981, p. 52

de modo que los ojos miraban desde abajo hacía arriba, mientras su cara iba adquiriendo la expresión relajada e intensamente ensimismada de un profundo sueño. Le parecía como si, allá fuera en el mar, el pálido y amable conductor de almas le dirigiera una sonrisa, un gesto; como si, separando la mano de su cadera, la levantara indicando lo lejano adonde le precedía, flotando hacía la inmensa y prometedora lontananza. Y, como tantas veces antes, se preparó para seguirlo. Minutos pasaron antes que se prestara ayuda a quien se había desplomado en su silla, inclinado suavemente hacía un lado. Lo llevaron a su habitación, y aquél mismo día un mundo respetuosamente conmovido recibió la noticia de su muerte.

Conclusiones.

Derivadas de las consideraciones que se han expuesto en este trabajo, podríamos exponer que:

1. No ha sido propósito en nuestro estudio el dar respuesta al significado de la vida; no obstante, postulamos que cualquier intento de respuesta que se pretenda a dicha pregunta, debe hacerse bajo un enfoque integral, tomando en cuenta la materia, el cuerpo, la mente, el alma y el espíritu. Y puesto que la física se ocupa de la materia, la biología lo hace del cuerpo vivo, la psicología de la mente, la teología del alma y el misticismo de la experiencia directa del espíritu, cualquier acercamiento integral a la realidad debería incluir al menos, estas disciplinas.
2. A partir de la Modernidad, se consideró que las decisiones morales dependen del individuo, quien debe asumir la responsabilidad de sus elecciones relativamente autónomas. La *autonomía* se convirtió en uno de los temas permanentes de la Ilustración. Kant la definió como el coraje de pensar por uno mismo y no confiar en las reglas sociales o en los dogmas. Con base en la autonomía moral, el individuo puede ser *racional*, es decir, puede buscar inteligentemente sus ventajas, beneficios o fines particulares, y puede, en suma, elegir *ser o no ser, vivir o no vivir* según su propia racionalidad en la que la elección autónoma está presente.
3. Consideramos que la pregunta fundamental que debemos resolver no es si la vida es un derecho o una obligación sino más bien, a quien corresponde su titularidad, tomando en cuenta la necesaria interacción de la vida con otros derechos fundamentales. Sostenemos que solo el individuo es quien puede disponer de su vida, como expresión de su propia autonomía.

4. La discusión en torno al derecho a dimitir tiene como uno de sus principales aspectos a la libertad, y no es exagerado decir que la muerte libre es uno de los temas fundamentales de todas las grandes filosofías. Particularmente interesante es el punto de vista estoico. Para el estoicismo, uno de sus principios cruciales es poder despreciar todas las cosas que nos suceden con independencia de nuestra voluntad y de nuestro libre arbitrio. Esto no implica necesariamente el suicidio, pero consiste en un estado de la persona en el que ésta se ha convertido en juez libre de su *vivir o morir* según la razón.
5. El derecho a la vida se vincula con el derecho al *libre desarrollo de la personalidad*. La relación entre el derecho a la libertad y la autodeterminación de la vida sirve para afirmar que todo ciudadano tiene derecho a hacer cuanto quiera, incluso morir, sin mayores limitaciones que las derivadas de la libertad ajena, y por encima de prejuicios culturales o ético-sociales de cualquier índole. Si ningún precepto del orden jurídico prohíbe la disponibilidad de la vida por su titular, entonces, la conclusión sólo puede ser que tenemos el *derecho a dimitir*, y este derecho corresponde única y exclusivamente al individuo. Todo ser humano debería tener un derecho expreso a disponer de sí mismo, a darse muerte por sufrir una grave minusvalía o enfermedad terminal. Nada justifica que se espere a que esté agonizando para reconocerle esta libertad. El Estado no debe extralimitarse en sus prerrogativas al prohibir el suministro de medicamentos necesarios para una dimisión digna. El Estado debería abstenerse de intervenir en la esfera personalísima del individuo, siempre que no se pongan en riesgo los derechos de terceros.
6. Se podrían citar cientos de casos de médicos, escritores o artistas que pudieron contar con la amistad o la cofraternidad de especialistas capacitados para recetarles los medicamentos adecuados para dimitir, sin exponerse demasiado a los rigores de las leyes formales. Pero la mayoría de la gente no tiene tal recurso. Hasta el derecho a dimitir puede verse obstaculizado por las

desigualdades sociales. La elección del momento y de las condiciones de la propia dimisión sigue siendo un privilegio que convendría democratizar.

7. La muerte no se produce en un instante preciso, es un proceso, no un estado. En la actualidad contamos con los medios necesarios para afirmar que este proceso gradual se manifiesta en diferentes niveles: la muerte aparente; la muerte clínica; la muerte absoluta y la muerte total. Asimismo, la entropía, entendida como la medida que en termodinámica, permite evaluar la degradación de la energía de un sistema y la irreversibilidad de un proceso, nos acompaña en paralelo tanto a lo largo de nuestro ciclo vital, como un envejecimiento permanente, como después de aquél.
8. La muerte de otro puede convertirse para cada uno de nosotros en una auténtica experiencia de la muerte, a condición de que la vivamos afectivamente, es decir, que nos identifiquemos con ese otro que muere o que acaba de morir. Aún así, nuestra experiencia de la muerte sólo puede ser indirecta. Es en presencia de la muerte de otro cuando el ser humano normalmente adquiere conciencia de que todos los seres son mortales y llega a la conclusión de que también él deberá morir.
9. Los seres humanos solemos preocuparnos por lo que nos sucederá después de la muerte pero, de hecho, la única posibilidad de prepararnos para la muerte descansa en este momento presente. La comprensión de experiencia de la muerte empieza con la comprensión más profunda de nosotros mismos.
10. Al igual que otros muchos conceptos de carácter universal, la enfermedad no escapa de ser objeto de diversas interpretaciones o significados según la disciplina o cultura que la estudie. Por su parte, una enfermedad terminal puede ser concebida como aquella en la que concurren los siguientes elementos: presencia de una enfermedad avanzada progresiva, incurable; falta de posibilidades razonables de respuesta al tratamiento específico; presencia

de numerosos problemas o síntomas intensos múltiples, multifactoriales y cambiantes; gran impacto emocional en pacientes, familia y equipo terapéutico, muy relacionado con la presencia, explícita o no, de la muerte, así como un pronóstico de vida inferior de 6 meses. En todo caso, un enfermo terminal es quien carece de aptitud o autonomía para organizar su proyecto de vida para el futuro.

11. La ética médica descansa en diversos principios y declaraciones que se han acumulado a lo largo de la historia, y sin lugar a dudas, uno de los más importantes, por su antigüedad y por su autor, reviste especial interés para los efectos de este trabajo; el denominado "Juramento Hipocrático". A nuestro juicio, existe hoy en día una interpretación errónea o, en el mejor de los casos, parcial e incompleta del juramento, el cual comienza con una invocación a unos cuantos dioses y diosas paganos de la antigua Grecia. Por lo tanto, quienes prestan el juramento se vinculan a deidades mitológicas de las cuales tal vez sepan o les importen poco. El temor a ser considerados como homicidas suele intimidar a los médicos que aluden al juramento como su principal argumento para oponerse a la eutanasia. Una interpretación errónea y parcial del juramento ha sido la responsable durante cientos de años de sufrimiento y degradaciones personales innecesarios, al oponerse a proporcionar los medios necesarios para que el paciente, con plena libertad y autonomía haga valer su derecho a dimitir con dignidad.

12. Con relación a las reformas a la Ley General de Salud (D.O.F., 26 de mayo de 2000), en particular en torno a la pérdida de vida, los autores de la iniciativa sostuvieron un criterio enfáticamente materialista de lo que consideran que es una persona y que es la vida, y una concepción verdaderamente integral de la persona, debería considerar simultáneamente, como sus componentes interactuantes, al cuerpo, a la mente, el alma y el espíritu. No obstante, en nuestra opinión, la iniciativa acierta al acotar que, el prescindir de los medios artificiales que evitan que una persona con muerte cerebral manifieste los

demás signos de muerte, no guarda relación alguna con la eutanasia. Esta precisión podemos vincularla con los parámetros fijados por el Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética (SIBI), que en 1999 acordó en Gijón de forma unánime que sólo existe un tipo de eutanasia y que consiste en una intervención activa y directa para provocar a un enfermo, generalmente con grandes sufrimientos y en fase terminal, la muerte que pide, libre, reiterada y razonadamente. Finalmente, la muerte cerebral no es algo que en la actualidad se pueda diagnosticar con absoluta certeza. La determinación de la muerte, para los efectos legales, exige un grado de certeza cercano al absoluto. Ante esta problemática, una posible solución podría consistir en que toda persona tenga la prerrogativa de seleccionar su propia definición de muerte, a través de un documento denominado "testamento vital", o en uno análogo. De cualquier modo, será necesario que la legislación vaya al parejo de los avances tecnológicos para lograr que sea moderna y comprometida con la defensa de los derechos fundamentales.

13. Podemos tener libertad política pero no ser libres interiormente, y ninguna virtud, ninguna cualidad puede desarrollarse sin ese vasto espacio dentro de uno mismo. Nuestra libertad debe ser total, integrando al cuerpo, la mente, el alma y el espíritu. La persona debe contar con libertad afectiva, libertad cognitiva, libertad moral, libertad interpersonal, y libertad espiritual. En contraste con la opinión de que el deseo de libertad es resultado de la cultura y más concretamente del condicionamiento por el aprendizaje, consideramos que el deseo de libertad se halla originalmente en cada persona y que, en ausencia de libertad interior, la libertad externa carece de sentido. El ser humano puede conservar un vestigio de libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión física y psíquica. La libertad interior se vincula entonces con el yo más íntimo, y en la vida diaria, se pueden presentar diversas oportunidades que nos ayudan a determinar si uno es el juguete de las circunstancias, abdicando, y renunciando a la dignidad, para transformarse en el recluso de su propio campo de concentración.

14. El orden y la libertad, lejos de ser antagónicos, se complementan y se condicionan dentro de una sociedad, la cual debe poner los medios que estén a su alcance para que el ser humano alcance la libertad de autonomía. Siguiendo con esta perspectiva liberal, es plausible que el individuo, en pleno goce de su autonomía personal, consienta en aceptar la imposición de ciertos sacrificios, siempre y cuando sean libremente consentidos; luego entonces, las personas deben ser tratadas según sus manifestaciones de consentimiento, pudiendo llevar a cabo conductas de cualquier índole que no perjudiquen a terceros.
15. En la escuela del derecho natural -en particular durante la segunda mitad del siglo XVIII-, la indeterminación del arbitrio, denominada comúnmente como "libertad", es considerada como la esencia misma de la persona. Por lo tanto, la libertad deja de ser un simple derecho más, e incluso el derecho fundamental, y pasa a ser considerada como el constitutivo esencial y determinante de la naturaleza del ser humano.
16. La Libertad, como el Amor, como la Verdad, pertenecen a otra dimensión, son patrimonio de lo Real, de lo que es. El ser humano, en su trabajo de autoconocimiento, habrá de convencerse de que esa Libertad tampoco se la puede proporcionar ninguna religión, ninguna disciplina, maestro o gurú. La Libertad nace exclusivamente de la comprensión, del propio conocimiento; y nadie, excepto uno mismo, puede conquistarla.
17. La dignidad es tan real como el aire o el cristal, pero con matices distintos. Mientras que estos últimos son representantes de la realidad objetiva, aquella es representante de la realidad subjetiva. Esto significa que, mientras el cristal puede ser visto desde el exterior, a través de la investigación objetiva, empírica y científica, la dignidad, más bien parece sentirse desde el interior, como parte de la conciencia humana. El cristal tiene una localización simple, es decir, una

localización en el mundo empírico, pero la dignidad carece de localización simple porque no se encuentra en el espacio físico, sino en el espacio emocional y en el espacio mental de cada individuo.

18. La dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás.
19. La dignidad es el valor que debe presidir toda relación entre los seres humanos, porque es el que pertenece a su sustancial comunidad. Este hecho conlleva dos obligaciones a cargo de la autoridad pública: por un lado, el respeto por parte de los órganos estatales a la dignidad de todas las personas, lo cual implica la omisión de todo acto de autoridad que suponga un atentado contra ella y, por el otro, el Estado debe impedir los ataques a la dignidad por parte de terceras personas. En suma, el Estado debe asumir una posición garantista de la dignidad.
20. Solamente el titular de la vida es el único que está facultado para determinar en donde se encuentra el límite ante una situación que empieza a coartar su propia dignidad. al grado de poder elegir el momento y modo en que ha de afrontar su propia muerte
21. En nuestro carácter de personas, todos tenemos el derecho al respeto de nuestra propia dignidad, que es la fuente de la que brotan los derechos humanos así como el fundamento de la libertad, la justicia y la paz. La dignidad es un concepto trascendental que encierra la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general, esto es, el fundamento de los derechos humanos proviene del ser humano mismo, de su propia dignidad como persona.

22. La dignidad de la persona es independiente tanto de la edad como de la capacidad intelectual. Allí donde existe vida humana, ha de reconocérsele la dignidad correspondiente, sin que sea decisivo que el sujeto sea consciente de esa dignidad y sepa guardarla por sí mismo. Esta formulación sólo puede entenderse con pleno sentido en los siguientes términos: ni siquiera la persona doblegada, degradada, torturada pierde su dignidad. La dignidad de la persona no puede quitarse ni aniquilarse. Todas las personas tienen igual dignidad, pues la naturaleza es igual en todos. Esta dignidad de naturaleza no admite grados, ni de unas personas con respecto a otras, ni en una misma persona, por lo que todos tenemos igual dignidad desde el primero hasta el último instante de nuestra existencia. No pueden influir las circunstancias externas para hablar de una mayor o menor dignidad en sentido estricto. De lo anterior se desprende que ni la salud, ni el nacimiento, ni cualquier otra condición o evento disminuyen o aumentan la dignidad inherente a la persona humana, que es la dignidad por naturaleza, pues es obvio que la naturaleza es inmutable por definición. Todo cuanto integra a la persona así como los fines a los que está destinada, le pertenecen, y así, la dignidad de la persona humana, como dueña de su propio ser, como un ser que se autoposee, supone vivir dignamente y alcanzar sus fines. Es necesario tener presente que sólo el titular de la vida es el único facultado para determinar dónde está el límite ante una situación que empieza a coartar la dignidad al grado de elegir el momento y modo de su propia muerte.

23. El Estado, como organización de dominación, ejerce el monopolio de la violencia legítima o poder de coerción legalmente establecido. No obstante, el uso (y abuso) de este monopolio ha dado lugar a lo largo de la historia, a múltiples manifestaciones que si bien no pueden destruir a la inhata dignidad humana, pueden y han podido, empero, amenazarla y vulnerarla ostensiblemente. El derecho a castigar *legítimamente* del Estado, su *ius puniendi* ha planteado grandes interrogantes con el transcurso de los siglos, una de ellas sobre si es justificable que un grupo de individuos organizados en

forma de Estado puedan privar a alguno de sus miembros de bienes jurídicos fundamentales, entre ellos obviamente la vida misma. En relación con la procedencia o improcedencia de la pena capital no es propósito de este trabajo adoptar alguna postura jurídica y/o filosófica. No obstante, tampoco podemos dejar de postular que durante la mayor parte de su historia, el Estado ha ejercitado su *coacción física legítima* a través de la pena de muerte, no solo atentando contra la dignidad humana, sino destruyéndola brutalmente. Acaso la inyección letal es el método más aceptable, el más *digno*, al menos, en teoría para que el Estado ejercite su coacción legal.

24. La dignidad humana, esto es, la de todos los individuos del género humano, la poseemos por ser libres moralmente, esto es, porque somos autónomos, legisladores o autores de nuestra propia ley. De acuerdo con esta dignidad, cada persona adulta y no incapacitada puede tomar y tendrá que tomar una decisión sobre su vida y su muerte, siempre implicadas. La toma de decisiones del ser humano con respecto a la dignidad, a la vida y a la muerte, nos lleva al tema de la racionalidad. Una persona ha actuado racionalmente sí, y solo sí, ha elegido los mejores medios a su disposición para obtener un fin, cualquiera sea éste. Teniendo el humano, la facultad de ser un ente racional, podrá estar capacitado para llevar a cabo preferencias y elecciones *racionales* en torno a su dignidad inherente, su vida y su muerte. En cuanto a la preferencia, se supone que existe un conjunto determinado de alternativas excluyentes entre sí y que cada individuo considera por turno cada uno de los pares posibles que pueden formarse dentro de ese conjunto y para cada par emite uno y solo uno de los siguientes juicios, *verbigratia*: “prefiero vivir a morir”, “prefiero morir a vivir” o bien “soy indiferente entre vivir y morir”. Dichas intenciones y conductas relativas estrechamente con la dignidad de la persona, generan en el Estado, un deber adicional de respeto o, en todo caso de garantizar al individuo el acceso a toda la información que le sea indispensable para tomar una decisión en torno a su dignidad, su vida y su muerte.

25. John Stuart Mill señaló hace casi 150 años que “la única razón por la cual el poder puede ser ejercitado sobre cualquier integrante de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es para prevenir daños a terceros”, y que este argumento en contra de la intervención del Estado en las acciones de los ciudadanos que no dañan a otros es uno de los más sólidos en torno a la dignidad y a la titularidad del derecho a la vida. La decisión de dimitir o no dimitir de un individuo le pertenece exclusivamente a él, y en todo caso, el Estado debe ser garante del respeto a esa libertad.

26. Morir con dignidad no significa necesariamente querer acortar la vida o acelerar la muerte, toda vez que tan digna nos parece la muerte denominada “voluntaria” como la muerte “natural”, siempre que esta se dé en el marco de una decisión libre, autónoma y racional del ser humano.

27. Esquemáticamente, los elementos que deben integrar una muerte digna, deben agruparse, cuando menos, en los siguientes tres niveles: en un *primer nivel*, debemos ubicar a los actores presentes: el enfermo-moribundo, el equipo asistencial, la familia y los amigos, quienes deben dialogar entre ellos tanto tiempo como sea posible en una interacción de estricta igualdad. Paternalismo y jerarquía son inadmisibles en este nivel. En un *segundo nivel*, los actores se encuentran en relación con algunos determinantes dialécticamente interconectados, cada uno de los cuales se nutre de los otros tres, al tiempo que encuentra en ellos sus propios límites: la ética (que promueve al ser humano en la verdad de sus relaciones para una existencia de calidad y dignidad, combinando libertad y responsabilidad); la economía (toda vez que es necesario tener en cuenta los gastos exorbitantes que demanda la atención de la salud); la técnica (que ofrece, cuando menos, dos aspectos: el del acto operatorio que tiene éxito, extirpa el mal, revitaliza el cuerpo y mitiga sus pérdidas, y el de la coartada que exime de considerar al otro como persona, ayuda a neutralizar los afectos y permite al médico justificarse: “hice lo humanamente posible”), y el derecho (esta es la novedad, la muerte no es ya

solamente un hecho natural, sino además un derecho del individuo que no se puede ni imponer ni coartar y que escapa a la legislación). Finalmente, en un *tercer nivel* tenemos al sistema último de referencia de cada ser humano, es decir, lo que justifica, autentifica y legitima, ya sea Dios, la sociedad, la libertad, el ego, etc.

28. En cuanto al derecho a la información y derecho a la elección del tratamiento médico, podemos afirmar que las instituciones carecerían de importancia si los hombres y mujeres no tuvieran la menor noticia de su existencia, y las instituciones son importantes porque los individuos en sociedad comparten información acerca de ellas. La información es el lubricante más importante del conocimiento, las preferencias y las elecciones, juegan un papel trascendental en las decisiones diarias de los individuos. El paciente tiene el derecho a conocer en todo momento su estado clínico y con ello a generar expectativas sobre su futuro.

29. Es frecuente que los médicos desconozcan las preferencias de sus pacientes en relación con la dignidad y la muerte. El principio de autodeterminación elimina toda noción de que “el doctor sabe lo que es mejor” y por ello, es deber del médico informar y respetar las decisiones de su paciente. Un escenario en el que se logre eliminar o, cuando menos, mitigar el impacto de la información asimétrica, da lugar al derecho del enfermo a la elección del tratamiento, y con relación a este derecho, pueden identificarse dos vertientes fundamentales. Por un lado, la aceptación de que ningún tipo de intervención médica pueda realizarse sin el consentimiento del enfermo o sus representantes legales. Esta primer vertiente deriva en una doble responsabilidad para el médico. La segunda vertiente implica el reconocimiento de la opción de rechazar un tratamiento, sin que dicho rechazo suponga obligatoriamente el alta, toda vez que pueden existir terapias alternativas que mantengan un vínculo terapéutico entre el enfermo y la institución médica en la que se halle internado. En conclusión, el derecho del enfermo a la información adecuada y completa

resulta un elemento de importancia crucial en la garantía a la dignidad ante la muerte.

30. En cuanto al derecho a rechazar medidas que prolonguen artificialmente la vida, podemos decir con razonable convicción que la mayoría de las personas desean tener una muerte pacífica y sin sufrimientos. Sin embargo, uno de los supuestos que atentan contra la dignidad humana consiste en el mantenimiento artificial de la vida del enfermo sin posibilidades de recuperación. La imposición de cuidados excepcionales no deseados implica un ataque a la dignidad de la persona. Un *testamento vital* es una de las opciones más plausibles para transmitir nuestra voluntad ante una situación en la cual aquella no pueda precisarse por terceras personas, por lo tanto, es recomendable su instrumentación en nuestro ordenamiento jurídico.

31. En cuanto al derecho al alivio del dolor, son recomendables los tratamientos paliativos, toda vez que el ideal, o más bien el mal menor, consiste en vivir los últimos instantes de la existencia con tanta comodidad y lucidez como sea posible. Es importante, en primer término, impedir que un enfermo sufra, ya que si bien, bajo ciertas perspectivas el dolor engrandece al sujeto, lo más frecuente es que lo degrade, lo deprima y le destruya su autoestima, además de ser un asunto difícil de soportar para los familiares y amigos. El otro camino es la eutanasia, que existe cuando concurren cinco factores: se precipita la muerte; de un enfermo terminal; que la desea; con el objetivo de evitar un daño mayor, y la acción u omisión la realiza una tercera persona. La eutanasia y el suicidio son cosas diferentes, y nuestra aseveración es reforzada por el planteamiento de Albert Calsamiglia –citado en este trabajo–, en el sentido que hay eutanasia si concurre la acción u omisión que realiza una tercera persona. Asimismo, consideramos que el derecho a la eutanasia debe quedar comprendida entre los elementos para garantizar la dignidad ante la muerte, en virtud de que su disponibilidad evitaría el pánico que se sabe motiva muchos suicidios aparentemente sin motivo, en incremento persistente en muchos

países del mundo hoy en día. El dilema moral de la eutanasia es el dilema del ser humano por ejercer su libertad.

32. La dignidad humana está más allá del tiempo. Es frecuente toparse con interlocutores que argumentan que supuestos como la profanación de tumbas o la extracción y trasplante de órganos de personas fallecidas vulneran la dignidad humana. No obstante, no somos únicamente biología; también somos espíritu.

33. La dignidad es inherente al Ser...transpersonal y eterna en toda su luminosidad... porque eternamente, y siempre, no existe más que una única y misma dignidad que, como el presente, no tiene final alguno.

La defensa de la dignidad ante la muerte es la defensa de la libertad. La idea de una *muerte digna* puede ser una muleta sobre la cual apoyarse cuando la existencia se hace demasiado intolerante. La muerte digna es un medio de independencia y autonomía, aunque los partidarios de la eutanasia y el suicidio sean vistos como desertores que alzan la mano sobre sí mismos.

Soportar la enfermedad y el dolor hasta la muerte es digno, siempre que se trate de una decisión libre. Digno también es terminar voluntariamente una vida que, gracias a nuestra dignidad inherente, nos pertenece únicamente a nosotros. Vivir no debe obedecer a ninguna obligación, sino a un deseo. Nadie ha pedido nacer y tenemos, por lo tanto, la prerrogativa de entender la vida como un deseo renovable o rescindible cada día.

En suma, el ser humano se pertenece esencialmente a sí mismo, y la muerte digna es la muerte libre. La libertad no es un espacio inmutable que hayamos de conquistar de una vez por todas: es un proceso permanente de continuas liberaciones. Son parte del proyecto fundamental de cada ser humano y duran toda la existencia.

La dignidad nos da la fuerza para despedirnos de la vida. ¿Cómo despedimos de ella? Cada quien *a su manera*, sin duda, pero una referencia digna es *La Canción de la Tierra* (Das Lied von der Erde), de Gustav Mahler, una obra que hay que escuchar de un modo muy lento; muchas o pocas veces, más una sola cuanto menos. Frente al mar, o no. Toda la vida. A lo largo de los años. Con pasión. Sin prisa. En el silencio. Pero sobre todo, *sobre todo*, cuando llegue la propia muerte. La última parte de esta obra (La despedida) es el centro espiritual de toda la obra mahleriana; el final es un punto en el infinito y en sus versos, los últimos que Mahler puso en música, la Tierra sostiene al ser por última vez:

*El sol se hunde tras la montaña
A los valles descende la tarde con su
penumbra helada...
...¡Oh amigo mío, la fortuna no ha sido
buena conmigo en este mundo!
¿Que a dónde voy? Me voy, erraré por las
montañas, buscando el descanso de mi corazón
solitario. Caminaré por mi terruño, a casa.
Nunca he de ir muy lejos.
Mi corazón está sereno; espera ya su hora.
La tierra amada en todas partes florece en
primavera, y se renueva.
Eternamente en todas partes, la luz azul
resplandece en el horizonte.
Eternamente... eternamente...*

BIBLIOGRAFÍA

1. Anaya Huertas, Alejandro; *¿Justificar la autodestrucción?*; Plataforma Universitaria; no. 2; 1994.
2. Ayala Espino, José; *Instituciones y economía*; FCE; México; 1999.
3. Berlín, Isaiah; *Cuatro ensayos sobre la libertad*; Alianza; Madrid; 1988.
4. Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; *Diccionario de Política*; Tomo I; siglo XXI editores; México; 1985.
5. Boletín de la Asociación Española para el Derecho a Morir Dignamente; no. 44; enero de 1999.
6. Butcher, H. J.; *La inteligencia humana*; ed. Marova; España; 1974.
7. Calderón Narváez, Guillermo; *Depresión. Sufrimiento y Liberación*; Edomex; México; 1997.
8. Calsamiglia, Albert; *Sobre la Eutanasia*; DOXA; no. 14; España; 1993.
9. Campillo Sáinz, José; *Derechos fundamentales de la persona humana*; Comisión Nacional de Derechos Humanos; México; 1995.
10. Capra, Fritjof; *La trama de la vida*; Editorial Anagrama; Barcelona; 1998.
11. Carpintero Benítez, Francisco; *Historia del derecho natural. Un ensayo*; UNAM-ILJ; México; 1999.
12. Carrillo Landeros, Ramiro; *Metodología y administración*; Limusa; México, 1996.
13. Carro, Diego; *Derechos y deberes del hombre*; Real Academia de Ciencias Morales y Políticas; España; 1954.
14. Caruso, Igor; *La separación de los amantes*; Siglo XXI editores; México; 1981.
15. Cohn, Haim H.; *On the meaning of human dignity*; Israel Yearbook of Human Rights; no. 13; 1983.
16. Comisión Nacional de Derechos Humanos-Federación Mexicana de Organismos Públicos de Protección y Defensa de los Derechos Humanos;

Manual para la calificación de hechos violatorios de derechos humanos; México; 1998.

17. Díaz Aranda, Enrique; *Dogmática del suicidio y homicidio consentido*; Centro de Estudios Judiciales, Ministerio de Justicia; España; 1995.
18. Díaz Aranda, Enrique; *Eutanasia: ¿derecho a morir con dignidad?*; Revista de la Facultad de Derecho de México; nos. 193-194; tomo XLIV; enero-abril de 1994.
19. Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española; 1992; t. I.
20. Díez Ripollés, José Luis; *El tratamiento jurídico de la eutanasia. Una perspectiva comparada*; Instituto Andaluz Interuniversitario de Criminología; España; 1996.
21. Dworkin, Ronald; *Los derechos en serio*; Planeta-Agostini; Argentina; 1986.
22. Edelstein, Ludwig; *The Hippocratic Oath, Text, Translation and Interpretation*, Jhon Hopkins Press; USA; 1943.
23. Esquivel, Javier; *Racionalidad Jurídica, Moral y Política*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política; México; 1996.
24. Ferrajoli, Luigi; *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*; Trotta; España; 1997.
25. Frankl, Viktor E.; *El hombre en busca de sentido*; Herder; España; 1979.
26. Frankl, Viktor E.; *La idea psicológica del hombre*; Rialp; España; 1976
27. Fromm, Erich; *El miedo a la libertad*; Planeta; España; 1985.
28. Gascón Abellán, Marina; *Problemas de la eutanasia*; Sistema; no. 106; España; enero de 1992.
29. Gómez Pin, Víctor; *La dignidad. Lamento de la razón repudiada*; Piados; España; 1995.
30. González Uribe, Héctor; *Teoría Política*; Porrúa; México; 1989.
31. González, Juliana; *Razones éticas contra la pena de muerte*; en *Pena de muerte. Un enfoque pluridisciplinario*; Instituto de Investigaciones Jurídicas-Comisión Nacional de Derechos Humanos; México; 1993.

32. Grof, Stanislav; *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*; Kairós; España; 1994.
33. Grof, Stanislav; *Psicología transpersonal. Nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*; Kairós; España; 1994.
34. Hegel, Friedrich; *Filosofía del derecho*; UNAM; México; 1985.
35. Hervada, Javier; *Los derechos inherentes a la dignidad de la persona humana; Humana Iura, suplemento de derechos humanos*; España; 1991.
36. Hoyos Castañeda, Ilya Myriam; *De nuevo sobre el concepto de persona*;
37. Humphry, Derek; *El último recurso. Cuestiones prácticas sobre autoliberación y suicidio asistido para moribundos*; Tusquets; España; 1992.
38. Jacob Bronowski en *El ascenso del hombre*; Planeta; México; 1974.
39. Jinich, Horacio; *Dolor*; Francisco Méndez Oteo editor; México; 1974.
40. Kelsen, Hans; *Compendio de teoría del Estado*; Blume; España; 1979.
41. Kevorkian, Jack; *Prescription: medicide*; Prometheus Books; EE.UU.A.; 1991.
42. Krishnamurti, Jiddu; *La libertad primera y última*; Planeta; México; 1997.
43. Krishnamurti, Jiddu; *Limpia tu mente (Freedom from the known)*; Martínez Roca; España; 1999.
44. Kübler-Ross, Elisabeth; *Sobre la muerte y los moribundos*; Grijalbo; España; 1975.
45. Landsberg, Paul-Louis; *El problema moral del suicidio*; Caparrós editores; España; 1995.
46. Landsberg, Paul-Louis; *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*; Caparrós editores; España; 1995.
47. Laporta, Francisco; *Entre el derecho y la moral*; Biblioteca de Etica, Filosofía del Derecho y Política; México; 1995.
48. Leary, Timothy; *El trip de la muerte*; Kairós; España; 1998.
49. Lenski, G.; *Human societies*; Mc Graw Hill; New York, EE.UU.A.

50. Lepp, Ignace; *Psicoanálisis de la muerte*; Ediciones Carlos Lohlé; Argentina; 1967.
51. Mantilla Jácome; Rodolfo; *Eutanasia*; Foros Socio-jurídicos; Facultad de Derecho de la Universidad de Bucaramanga; vol. 11; no. 25; Colombia, 1992.
52. Martín de la Cruz y Juan Badiano; *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*; FCE-IMSS, México, 1991.
53. Martínez de Pisón; *Políticas de bienestar. Un estudio sobre los derechos sociales*; Tecnos-Universidad de la Rioja; España; 1998.
54. Megías Quirós, José J.; *Dignidad del hombre ante la muerte*, Suplemento Humana Iura de derechos humanos; España; 1994
55. Monge, Fernando; *¿Eutanasia?*; Libros MC, Madrid; 1989
56. Nino, C. S.; *Ética y derechos humanos*; Ariel; España; 1989.
57. North, Douglas C.; *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*; FCE; México; 1993.
58. North, Douglass C.; *Estructura y cambio en la historia económica*; Alianza Universidad; España; 1984.
59. Noyola, Pedro; González Torres, Armando; *Modernidad y Economía*; Sene Economía, Reflexiones sobre el Cambio, A.C.; México; 1999.
60. Pacheco Escobedo, Alberto; *Derecho a la vida; ¿derecho a la muerte?*; Ars Iuris; no. 7; México; 1992.
61. Pacheco Escobedo, Alberto; *El llamado testamento biológico (living will)*; Ars Iuris; no. 7; México; 1992.
62. Pacheco Escobedo, Alberto; *Esquema para una investigación sobre aspectos jurídicos de la eutanasia*; Cuadernos del Núcleo de Estudios Interdisciplinarios en Salud y Derechos Humanos, UNAM-IIJ; México; 1994.
63. Padma Sambhava; *El libro tibetano de los muertos*; Kairós; España; 1994
64. Pamblanco Lillo, Esther; Martí Lloret, Juan B., et. al.; *Comentarios sobre una futura ley de eutanasia*; Revista de Derecho Privado; España; abril 1990.
65. Paniker, Salvador; *La eutanasia como un derecho humano*; Jornadas DMD. DMD-Ajuntament de Barcelona; 1999.

66. Parapsicología y ocultismo; *El lento proceso de la muerte*; t. II; Salvat; España; 1975.
67. Pérez Valera; Victor M.; *Eutanasia, ¿piedad? ¿delito?*; Jus; México; 1989.
68. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo; *Informe sobre desarrollo humano 2000*; Estados Unidos.
69. Ramoneda, Josep; *Después de la pasión política*; Taurus; España, 1999.
70. Rawls, John; *Liberalismo político*; FCE; México; 1996.
71. Rawls, John; *Teoría de la justicia*; FCE; México; 1995.
72. Reader's Digest; *Los porqués de la mente humana*; México; 1991.
73. Rodríguez del Pozo- Alvarez, Pablo A.; *La determinación de la muerte*; Revista de Investigaciones Jurídicas; España; no. 15; 1991.
74. Sabine, George H.; *Historia de la teoría política*; FCE, México; 1945.
75. Sánchez González, José Juan; *Administración Pública y Reforma del Estado en México*; INAP; México; 1998.
76. Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta; Tomo IV, Julio de 1996.
77. Semanario Judicial de la Federación; Tomo XII-Agosto.
78. Sen, Amartya; *Desarrollo y libertad*; Planeta; España; 2000.
79. Serna, Pedro; *Dignidad de la persona: un estudio jurisprudencial*; Persona y Derecho 41-1999; España.
80. Swami Muktananda; *¿Existe realmente la muerte?*; Fundación SYDA; Estados Unidos; 1981.
81. Thomas, Louis-Vincent; *La muerte*; Paidós Studio; España; 1991.
82. Tibon, Gutierre; *Aventuras en las cinco partes del mundo*; Diana; México, 1986.
83. Trueba Olivares, Eugenio; *El hombre, la moral y el Derecho*; Orlando Cárdenas, Editor; México; 1986.
84. Unamuno, Miguel de; *La dignidad humana*; Espasa-Calpe; Argentina; 1945.

85. United Nations; *Prevention of suicide. Guidelines for the formulation and implementation of national strategies*; 1996.
86. Vázquez, Rodolfo; *Educación liberal. Un enfoque igualitario y democrático*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política; México; 1997.
87. Villanueva Villarreal, Luis; *Análisis económico de la eutanasia: un enfoque de bienestar con información asimétrica en presencia de cambios en el entorno legal*; Tesis; ITAM; México; 2000.
88. Von Münch, Ingo; *La dignidad del hombre en el derecho constitucional*; Revista española de Derecho constitucional; año 2; no. 5; mayo-agosto; 1982.
89. Watson, William; *The Death of George V*; History Today, 36; Inglaterra; diciembre de 1986.
90. Wilber, Ken; *Breve Historia de Todas las Cosas*; Kairós, Barcelona; 1997.
91. Wilber, Ken; *Ciencia y religión. El matrimonio entre el alma y los sentidos*, Kairós; España; 1999.
92. Wilber, Ken; *El matrimonio entre el alma y los sentidos. Ciencia y religión*; Kairós; Barcelona; 1999.
93. Wilber, Ken; *Sexo, ecología y espiritualidad*, Vol I. Libro 1; Gaia ediciones; España; 1996; 484.
94. Zuleta, Hugo; *Razón y elección*; Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política; México; 1998.