



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DEL POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y SUICIDIO ASISTIDO. FUNDAMENTACIÓN
ÉTICA Y MORAL

TESIS DE MAESTRÍA
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
JORGE LUIS ROMERO OLMOS

TUTORA:
ROSSANA CASSIGOLI SALAMON

ADSCRITA AL PROGRAMA DEL POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
MÉXICO, D. F. ENERO DE 2014.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN -----	I
MARCO REFERENCIAL INTERNACIONAL -----	XLIII
EUTANASIA ACTIVA -----	XLIII
- BÉLGICA-----	XLIII
- ESTADO DE OREGÓN, ESTADOS UNIDOS-----	XLV
- ESTADO DE WASHINGTON, ESTADOS UNIDOS-----	XLVI
- GRAN BRETAÑA-----	XLVI
- HOLANDA-----	XLVIII
- JAPÓN-----	L
- SUIZA-----	L
EUTANASIA PASIVA -----	LI
- ALEMANIA-----	LII
- AUSTRIA-----	LII
- ITALIA-----	LIII
- ESPAÑA-----	LIV
 CAPÍTULO I. FUNDAMENTACIÓN DE LA NORMATIVIDAD EN LA ACCIÓN DEL SUJETO MORAL. POSICIONAMIENTO DE ÉSTE FRENTE A LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y EL SUICIDIO ASISTIDO	
OBJETIVOS -----	1
INTRODUCCIÓN -----	
EL SOLICITANTE DE LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y EL SUICIDIO ASISTIDO. BREVES PALABRAS -----	6

SENTIDO COMÚN Y VIDA COTIDIANA-----	15
VERDAD Y ÉPOCA. TRASCENDENCIA DE LA MORAL ACRÍTICA-----	19
LA ÉTICA DEL INTERÉS COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL-----	27
Normatividad del <i>sujeto moral</i> -----	27
La felicidad como fin último o bien intrínseco-----	33
LA RECTITUD-----	38
LA UNIVERSALIDAD DE NUESTRA ACCIÓN MORAL-----	42
DE LA LIBERTAD A LA RESPONSABILIDAD-----	43
LA RESPONSABILIDAD COMO NORMA SUPREMA DEL SUJETO MORAL-----	51
EL OTRO COMO SUJETO ÉTICO Y MORAL CONCRETO-----	53
DE LA RECTITUD COMO NORMATIVIDAD A LA RECTITUD COMO ÉTICA-----	54

CAPÍTULO II. RES- PONSABILIDAD ÉTICA Y ÉTICA DEL DISCURSO

OBJETIVO-----	61
PALABRAS PREVIAS. DEFINICIÓN DE EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y DE SUICIDIO ASISTIDO-----	63
RECuento BREVE DE LOS ORDENAMIENTOS O LAS LEGISLACIONES SOBRE EUTANASIA EN ALGUNOS PAÍSES DE LATINOAMÉRICA-----	69
- MÉXICO-----	70
- ARGENTINA-----	74
- URUGUAY-----	76
- COLOMBIA-----	77
- CHILE-----	79
SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA-----	84
DEFINICIÓN DE LA NOCIÓN DIGNIDAD-----	86
LA DIGNIDAD Y LA PERSONA HUMANA-----	90
LA DIGNIDAD EN KANT-----	91
DIGNIDAD Y RES- PONSABILIDAD-----	93

DIGNIDAD Y SOLIDARIDAD EN KANT-----	97
LA LIBERTAD EN KANT-----	100
DIGNIFICACIÓN Y DERECHOS HUMANOS-----	101
LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA-----	106
LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD-----	113

CAPÍTULO III. ACCIÓN POLÍTICA REDENTORA Y COM-PASIÓN

OBJETIVO-----	116
INTRODUCCIÓN-----	117
LA <i>FORMA-DE-VIDA</i> COMO PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA VIDA Y LA NO-CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA ENTRE VOLUNTAD-DE-VIVIR Y EL ACTO EUTANÁSICO-----	118
LA NARRATIVA Y EL RELATO: FUNDAMENTO DE LA PRAXIS POLÍTICA DIALÓGICA-----	127
EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y SUICIDIO ASISTIDO COMO ACTOS POLÍTICOS-----	144
POTENTIA Y POTESTAS. NORMATIVIDAD FORMAL Y MATERIALIDAD ÉTICO-DISCURSIVA FAVORABLE A LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y AL SUICIDIO ASISTIDO-----	147
SOLICITUD DE LA MUERTE ASISTIDA: ACCIÓN POLÍTICA ESTRATÉGICA-----	153
LA ACCIÓN POLÍTICA DESVIRTUADA Y FETICHIZADA-----	155
LA ACCIÓN POLÍTICA INCLUSIVA. PRINCIPIO MATERIAL DE REDENCIÓN-----	159
REDENCIÓN COMPASIVA-----	163
PALABRAS FINALES -----	168
BIBLIOGRAFÍA -----	172
HEMEROGRAFÍA -----	177
CONSTITUCIONES -----	180
COMUNICADOS -----	180
LEYES -----	181
DECLARACIONES -----	181

CARTAS -----	181
PONENCIAS -----	182
SENTENCIAS -----	182
CONVENCIONES -----	182
PACTOS -----	182

INTRODUCCIÓN

Desde el coche, yendo a la estación, derrumbada entre maletas, busqué el pedazo de playa donde había vivido. La arena, los colores amigos, la dicha, todo estaba hundido bajo un agua sucia y espumante. Recuerdo haber tenido la sensación de que mi rostro envejecía rápidamente, mientras sordo y cauteloso, el dolor de la enfermedad volvía a morderme el cuerpo.

Juan Carlos Onetti. Convalecencia.

En el año 1942, Albert Camus expresó -agudamente- con referencia a la muerte voluntaria: *“Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía”*¹. En la actualidad, en que la esperanza de vida se incrementa tangencialmente y la vida humana puede ser prolongada por mecanismos artificiales durante largos periodos de tiempo, la pregunta misma cobra significación en el ámbito de la *cotidianidad*.

Las sociedades planetarias –en lo general- y las latinoamericanas –particularmente- han colocado en el centro del debate, la necesidad de crear normatividades y legislaciones que obedezcan a la consecución y mantenimiento de los derechos humanos. Los derechos humanos -herencia del racionalismo ilustrado- resaltan valores inherentes a la persona humana, tales como *libertad, dignidad, autonomía, salud, educación*, los cuales se enlazan con problemáticas éticas que atañen a la maximización del *bien* y la *felicidad* individual y colectiva.

Considerando que las personas son capaces de racionalizar sus experiencias y sobre esa base *inquirir, diferir y elegir* libremente de *qué* manera se tiene que vivenciar la propia

¹ Camus, Albert. *“El mito de Sísifo”*. Editorial Losada S. A. Novena edición. Buenos Aires, Argentina. 1979. P. 13.

existencia, es que este trabajo <<*Eutanasia voluntaria activa y Suicidio asistido. Fundamentación ética y moral*>> –del cual estas líneas son precedente-, cobra positividad. Las morales hegemónicas instauran cuerpos jurídicos y refinados sistemas médicos que constriñen la voluntad individual al mandato moralizante. En cierto sentido, los modernos *Estado-Nación* proclaman la victoria del *naturalismo jurídico-biológico* que censura y proscribire los actos de *libertad* y *autonomía* personales, tales como la interrupción del embarazo, la eutanasia activa, el suicidio asistido o el suicidio como tal.

Aristóteles proclamaba que el *fin-último* de todo acto humano tendía a la *felicidad*. El *dolor*, el *displacer* y la *infelicidad* son sensaciones mentales y corporales *trascendibles*. Frente a la enfermedad terminal que incrementa el *displacer* y la *infelicidad*, la respuesta a la pregunta planteada por Camus adquiere *necesidad* ontológica y empírica. La vida se construye a partir de experiencias cotidianas. El suceder del tiempo implica elegir continua e incesantemente. Las elecciones afinan nuestro aparato racional. Racionalizar que clase de sensación es deseable como referente a nuestro último acto de vida, realza los valores de la *dignidad*, *autodeterminación* y *libertad* plena a la que *nuestro ser-en-el-mundo* tiende.

El presente trabajo se estructura desde la tradición ensayística y trata a grandes rasgos de cimentar la moralidad concerniente al acto eutanásico, así como delimitar ciertas actitudes éticas del sujeto moral, con relación al respeto y *res-ponsabilidad* por las elecciones del enfermo terminal. En un segundo momento, trata de mostrar la importancia material del coloquio para la resolución honesta de asuntos concernientes al grupo humano, tales como la libre elección de muerte voluntaria. La implementación de la ética del discurso permitirá trascender el argumento moral anquilosado y moralizante que atenta contra los valores inherentes al individuo y a la colectividad. En un tercer estadio de complejidad, planteamos la plausibilidad de cimentar a la *eutanasia voluntaria activa* y al *suicidio asistido* como eventos políticos que nos *con-vocan* a la *solidaridad*, *fraternidad*, *con-miseración* y *com-pasión* para-con el agente del acto. Los cuerpos legislativos se

encuentran “manipulados” por representantes de la moralidad hegemónica, la cual proscribía el acto eutanásico: resignificar el acto político obediencialmente de todas las voces es un acto deliberativo de justicia.

Esta tesis se integra por un cuerpo de tres capítulos intitulados: <<*Fundamentación de la normatividad en la acción del sujeto moral. Posicionamiento de éste frente a la eutanasia voluntaria activa y suicidio asistido*>>; <<*Res-ponsabilidad ética y ética del discurso*>> y <<*Acción política redentora*>>.

El primer capítulo describe desde la *filosofía moral* la importancia de crear *normatividades* que fundamenten *éticamente* al acto eutanásico. El segundo capítulo establece materialmente la *res-ponsabilidad* a que nos *con-voca* el desahuciado que sufre inquebrantablemente por un *mal* innecesario e irreversible. Emerge la importancia de crear normatividades y legislaciones capaces de prevenir y proteger el derecho del moribundo para elegir la manera en que éste se enfrentará a la muerte. La *ética del discurso* permite crear acuerdos que solucionen las contingencias humanas y cimienta paralelamente la *discursividad* que permite la reactualización de los sistemas morales. El tercer capítulo constriñe a la elección de vida del aquejado como acto político, por tanto, es susceptible de ser discutido dentro de la *polis* y *a posteriori* institucionalizado. Aquí, el enfermo terminal se apodera políticamente frente a un Estado fetichizado que prescribe los mandatos morales hegemónicos como contradictorios, y en consonancia, *mandando* la obligatoriedad de estos preceptos para todo el grupo social, conjurando la eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido, así como los derechos a la libre determinación, *dignidad* y *autonomía* corporal.

El contenido de la disertación presentada a ustedes, parcamente, ha sido explicado. A continuación realizaremos una breve travesía por el capitulado.

[1]

El primer capítulo de este trabajo <<Fundamentación de la normatividad en la acción del sujeto moral. Posicionamiento de éste frente a la eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido>> precisa la necesidad de cimentar ciertas características que debe emplazar todo <<sujeto moral>>. A saber, un actuar <<recto>> y <<res-ponsable>> para con la Otridad. Sobre la base de ese actuar *recto* y *res-ponsable*, el *sujeto moral* será capaz de contribuir a fin de obtener la consecución de la eliminación del *mal innecesario* y del *dolor* inquebrantable del enfermo en estado terminal con una expectativa de vida menor a seis meses, a través de la puesta en escena de la despenalización y legalización de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido*.

A lo largo de las líneas que integran ese capítulo, se aboga por cimentar un discurso moral que establezca como fundamento filosófico con aplicaciones socio-culturales la implementación moral del *fin último: la eliminación del dolor, del displacer, la infelicidad*; a fin de prodigar el bien colectivo e individual sobre el mayor número de personas.

La propuesta implicará delinear ciertos rasgos del *sujeto moral* necesarios para una ética de la responsabilidad alterativa. Nuestro primer capítulo perfilará desde la *filosofía moral* los aspectos formales necesarios para tal fin. En este capítulo no se diseñará la perspectiva *material* de un discurso que posibilite la emergencia de normatividades o reglamentos que faculten el apoderamiento del sujeto para determinar si desea o no, que sobre su cuerpo dolido y doliente se aplique el acto eutanásico *activo*. En ese apartado se establecerá la forma que debe adquirir todo pensamiento con pretensiones de *justicia*, así como el del sujeto que lo entraña.

Es importante realizar las definiciones sobre las categorías que proponemos considerar. Retomamos de Arnoldo Kraus una conceptualización sobre <<eutanasia voluntaria activa>>. Este acto implica el acuerdo entre el médico –u otra persona- y el enfermo para

producir la muerte mediante alguna acción que acelere el suceso, es decir, la muerte no se presenta de forma natural, sino que es pactada entre dos partes, debido al estado terminal e irreversible de un enfermo². El <<suicidio asistido>> es una acción dirigida para terminar con la existencia de una persona con limitaciones físicas o mentales, tal como podría ser el caso de tetraplégicos o pacientes con Alzheimer en estado terminal.

La diferenciación entre la *eutanasia activa* y el *suicidio asistido* con relación a la <<eutanasia pasiva>>, estriba en que la *eutanasia pasiva* implica la suspensión del tratamiento médico cuando éste resulta innecesario, puesto que la vida del enfermo se encuentra dentro de las lindes de su existencia, esperando que la muerte sobrevenga de manera natural. Esta negativa para iniciar tratamientos innecesarios o de suspender los que se llevan a cabo, es una práctica velada tanto por médicos, pacientes y familiares; la despenalización y legislación –reciente- sobre eutanasia en América Latina, incide en normar las prácticas recurrentes sobre *eutanasia pasiva*. Nuestra propuesta es aún más radical, ya que exponemos la necesidad de normar la *eutanasia activa* y el *suicidio asistido*.

Ramón Sampedro (1943-1998), marino y escritor español, sufrió un accidente durante su juventud, el cual lo obligó a postrarse en una cama de por vida, pues quedó tetraplégico. Es célebre por su lucha a favor de la despenalización y legalización de la *eutanasia activa* y en su caso del *suicidio asistido*³. Sampedro filmó el momento en que decide terminar con su existencia con ayuda de una amiga:

² Kraus, Arnoldo. *“Eutanasia: encuentros y desencuentros”*. En: Revista Ciencias. Facultad de Ciencias-UNAM. México. No. 38. Abril-junio de 1995. P. 25.

³ Los parámetros en que se efectuó su suicidio asistido, parecerían no concordar con los fijados en este trabajo. Nosotros atenuamos el acto a personas con una esperanza de vida menor a seis meses, ya que en ese lapso de tiempo es imposible que se desarrollen tratamientos y medicamentos que puedan recuperar la salud del enfermo. Aunque simpatizamos con el acto de Sampedro, pues consideramos justa su demanda por terminar racionalmente con una vida que él consideró indigna, aun cuando su expectativa de “vida” era superior a los seis meses. Un caso similar ocurrió en Bélgica, en donde en febrero de 2013 un par de gemelos de 45 años, que nacieron sordos y fueron diagnosticados con principios de glaucoma, mueren por la aplicación de eutanasia, sin que ninguna enfermedad terminal fuera parte de su cuadro médico. *“Este es el primer caso de eutanasia en gemelos. La situación es compleja: los hermanos no tenían enfermedades*

“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. También me habré liberado de una humillante esclavitud -la tetraplejia-.

A este acto de libertad -con ayuda- la llaman ustedes 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 conciencia”⁴.

Las peticiones formales sobre muerte asistida y voluntaria se tendrán que realizar frente a notario público y plasmarse en una denominada *Carta de voluntad anticipada*, la cual es un instrumento en el que una persona con capacidad de ejercicio y pleno uso de sus facultades mentales, manifiesta sus deseos que llegado el momento en que su salud decline, no deberá ser sometida a tratamientos y procedimientos médicos innecesarios.

La descripción de la problemática sobre la permisibilidad moral de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido*, nos sitúa en torno a un debate contemporáneo circunscrito a las necesidades que se expresan cotidianamente en nuestras sociedades, a saber, la búsqueda del <<bien particular>> y del <<bien común>>, los cuales tratan de contraponerse al <<mal particular>> y al <<mal general>>.

Retomamos desde la teoría feminista⁵ desarrollada por Graciela Hierro (1928-2003), el sentido que desde la *filosofía moral* asigna a las nociones de *mal particular* y *mal general*.

terminales pero rehuían vivir sin comunicarse”. (Kraus, Arnoldo. *“Eutanasia Hoy”*. En: El Universal. Sección Opinión. Domingo 3 de marzo de 2013).

⁴ Testamento Ramón Sampedro.

Ambas concepciones se enmarcan dentro de un marco vivencial indeseable, pues se constituyen desde el *dolor* y la *infelicidad* que en determinados momentos de la existencia, aquejan y ensombrecen la experiencia vital de cualquier sujeto. Dentro del hilo conductor de nuestra investigación, el *mal particular* y el *mal general* se representarán como la fase de un enfermo terminal cuya estadía es irreparable, irreversible y dolorosa.

El desahuciado tiene la facultad de peticionar desde su *libertad, autonomía y razón*, la aplicación *para sí* de la *eutanasia voluntaria activa* o del *suicidio asistido*, cumpliendo con el <<principio descriptivo de la filosofía moral kantiana>>, en la que un acto es “*benigno*” siempre y cuando sea obediente de la *indivisibilidad, individualidad y dignidad* de cada sujeto humano. La labor de nuestro *sujeto moral* será la de participar de la búsqueda constante del bien particular y del bien general, que siguiendo la exposición de Hierro corresponde a la consecución de la *salud y felicidad* para el mayor número de personas. Actuar en aras de conseguir que el *bien* sea una constante en la vida de nuestros congéneres es un principio moral denominado <<rectitud>>.

La enfermedad terminal contraviene esta condición, ya que la *salud* se agota y el *dolor* propicia un estado de *infelicidad* en el dolorido desfalleciente. Es importante aclarar que no planteamos la aplicación del acto eutanásico activo como *tabla rasa*, dependerá del deseo y voluntad de cada persona elegir las circunstancias que rodearán su deceso.

Humberto Gianni (1927-) propone un *sujeto moral* basado en la <<eticidad moral>>⁵. Esta *eticidad* propugna por sostener un “*encuentro*” con el *Otro* basado en una “*acción comunicativa*”, en la que la palabra proferida adquiera un valor para los participantes del diálogo. El valor sobre lo dialogado implica un grado de compenetración entre las partes y

⁵ Partimos desde las aportaciones realizadas por la teoría de género, pues consideramos que en ellas se encuentran de manera más elaborada, los planteamientos morales y éticos sobre apoderamiento corporal, dignidad, libertad y liberación.

⁶ Gianni, Humberto. “*La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*”. Catalonia. Santiago de Chile. Primera edición. 2007. 170 Pp.

es el principio ético de la *res-ponsabilidad* sobre aquel que clama por la eliminación del *dolor* y *males* innecesarios que le aquejan, conduciendo la acción del *sujeto moral* sobre los lineamientos de la *rectitud*.

El enfermo en estado terminal que solicita para sí la aplicación de la *eutanasia voluntaria activa* o *el suicidio asistido*, es capaz de realizar su petición como un acto *racional*, tal es el caso de aquellos que firman la *carta de voluntad anticipada*. La emergencia del debate sobre la *despenalización* y *legalización* de la muerte asistida, intenta instaurar un marco jurídico-social que apele por la consecución del *bien* particular y del *bien* general, es decir, crear las condiciones para obtener un desarrollo de todos los integrantes del grupo social, desde el *placer* y la *felicidad*. Este punto crea un puente *indisoluble* entre el *racionalismo* y el *eudemonismo*, puente abordado por Graciela Hierro y fundamentado en su denominada <<Ética del interés>>.

El primer momento constitutivo de nuestra propuesta se cimenta en los principios morales expuestos por Hierro. Lo moral apela por la necesidad de establecer principios normativos que propugnen por la instauración e *institucionalización* del proceso eutanásico. Los *principios normativos* son de tipo *empiristas*, ya que se sustentan mediante el cúmulo y síntesis de experiencias humanas adquiridas a lo largo del proceso civilizatorio y se aglutinan dentro del conocimiento o <<*sentido común*>>. Las síntesis de experiencias humanas nos demuestran que existe un rechazo fundamentado frente a experiencias *displacenteras* o *dolorosas* durante el largo proceso que conlleva al proceso *civilizatorio* y *civilizador* contemporáneo. Dentro de la *bio-grafía* existen apegos memorísticos *para-con* situaciones benignas y una actitud de rechazo hacia aquello que produce *infelicidad*, aun cuando se manifiesten ciertas patologías de la *psique* que reincidan en experiencias amargas, la ciencia psiquiátrica ha demostrado que tales actitudes pueden ser tratadas y modificadas.

De lo anterior desprendemos la necesidad de establecer una <<ética normativa>> o <<teoría moral>>, bajo el postulado de la obtención del *bien humano*, de la *rectitud* y de lo obligatorio o <<deontológico>>. En síntesis proponemos la emergencia de un *sujeto moral* que establezca como imperativo categórico una serie de normatividades y cuerpos jurídicos que alienten la consecución de la *felicidad*, el *placer* y el *bien* para el *cuerpo colectivo* –en lo general- y para el *individuo* –en lo particular-.

Respetar el derecho al goce del *bien*, del *placer* y la *felicidad* del *Otro*, es el fundamento *deontológico* que guía el accionar del *sujeto moral* y es el principio ético que debe orientar la función de la vida institucional. Los enfermos terminales solicitantes del acto eutanásico sufren el agobio de la *infelicidad*, del *dolor*, del *displacer*; por tal motivo, al saber sobre su estado irremediable de forma racional se encuentran en condiciones de peticionar la asistencia en la muerte. El enfermo terminal recuerda su pasado vivenciado como salud. Bajo el amparo de esa empiria es que se establece un puente dialógico entre el *eudemonismo* –la vivencia empírica desde la salud y felicidad- y el *racionalismo* –el acto de establecer juicios y acciones contemplando las consecuencias deseadas y no-deseadas de los mismos-, puente expuesto por Hierro a lo largo de su vasta obra. Un testimonio:

“De las pérdidas no se sabe hasta que llegan. Te haces consciente de ellas cuando tocan a la puerta de la casa o cuando abren alguna rendija en la piel... ¿Qué es una rendija en la piel? Un pequeño agujero por donde entra el exterior y se asoma el interior: el mundo te mira a través del hueco y tu cuerpo mira por medio del hueco. ¿Qué es una rendija en la piel? Es recordar la vida cuando imperaba la salud; es replantearla a partir de la enfermedad. Cuando la enfermedad horada la piel la vida cambia. El mundo adquiere otros tonos. Las conciencia otras voces. El mundo adquiere otros tonos. Los días otros horarios”⁷.

⁷ Kraus, Arnoldo. *“Diario de una enfermedad”*. En: La Jornada. Miércoles 10 de agosto de 2011.

En la obra de Rossana Cassigoli (1954-), el planteamiento *eudemónico* nos permitirá posicionar al <<sentido común>> como un “juicio práctico”⁸, mediante el cual se “*pervive y resiste*” a la “*cosificación de la existencia humana*”⁹. El *sentido común* encierra desde sí un conocimiento docto. La autora chileno-mexicana a la zaga de Michel de Certeau (1925-1986), comprende a ese conocimiento docto como una “*pertenencia*” que es necesario “*politizar*” para tener herramientas críticas que desde la pluralidad nos permitan enfrentar a sociedades y sistemas culturales autocentrados y hegemónicos. “*La concepción decerteana postula la transformación del sentido común mediante la reflexión de las prácticas*”¹⁰. El sustento empírico de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido*, surge desde la *politización* de la vida *bio-gráfica* plena, como una *politización* concretada *racionalmente* por el enfermo terminal que expresa rechazo al dolor, *politiza* su existencia actual y trata de obtener *placer*.

*“Releo una idea de Paul Valéry: la piel humana separa el mundo en dos espacios. El lado del color y el lado del dolor. La piel sana aísla, protege. Es continua. Cuando se rasga escapa sangre, se asoman huesos, se observan tendones. El dolor suele ser parte de esa llaga. Por la piel herida penetra el mundo. El lado del dolor y el lado del color coliden: entra luz, penetra otra vida, aflora la enfermedad. Cuando la piel sufre excoyaciones el cuerpo se sumerge en un vaivén desconocido. Se encuentran la vida interna y la externa. A través de la piel herida llega la enfermedad”*¹¹.

⁸ Cassigoli Salamon, Rossana. “*Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea*”. Nombre publicación: “‘Sentido común’ y prácticas cotidianas”. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

⁹ Cassigoli Salamon, Rossana. “*Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea*”. Nombre publicación: “‘Sentido común’ y prácticas cotidianas”. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

¹⁰ Cassigoli Salamon, Rossana. “*Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea*”. Nombre publicación: “‘Sentido común’ y prácticas cotidianas”. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

¹¹ Kraus, Arnoldo. “*Diario de una enfermedad*”. En: La Jornada. Miércoles 10 de agosto de 2011.

La <<verdad>> que se instauro como un absoluto es el fundamento ideológico de los planteamientos coactivos que *cosifican la existencia humana*, que niegan el derecho personal para elegir *libre y autónomamente* sobre las sendas a transitar. Michel Foucault (1926-1984), se encargó de mostrar *cómo* cada etapa civilizatoria y cada época histórica articulan un cúmulo de conocimientos y saberes, los cuales son valorados como aquello que es válido conocer por cada individuo y colectividad. Sin embargo, el campo de los saberes es dinámico y paulatinamente las otrora verdades absolutas se relativizan y ceden su lugar a una nueva verdad de época. En la actualidad nadie defendería los sacrificios humanos realizados por los mexicas¹² como una ofrenda a Huitzilopochtli; hace más de 500 años, estos sacrificios cumplían con el objetivo de alimentar al *Quinto sol*.

Las morales coactivas, los cuerpos jurídicos punitivos y las normatividades coercitivas se instituyen *desde sí* como una apremiante <<verdad absoluta>>. Alain Badiou (1937-) instituye la necesidad de “*remodelar*” aquello que se presenta anquilosado por el peso de una verdad estática y agobiante. Badiou propone la <<de-suturación>> como actividad que contrarreste los efectos nocivos y perniciosos de la verdad absolutizada y absolutizante. La *de-suturación* es la emergencia de lo múltiple contrapuesto a lo *Uno*. En el campo social es la irrupción de realidades múltiples de *Otros* convivientes que sufren, aman, gozan, viven y mueren.

Esta es la aportación que rescatamos como esencial en el pensamiento de Badiou. La *verdad* como una *producción* delimitada a sucesos particulares de cada época. Una *verdad* que se reinventa filosóficamente desde la multiplicidad del *matema*; desde el *Dos* lacaniano; desde las coordenadas de los *movimientos políticos* de avanzada que reconfiguran el lenguaje político; desde el *poema* que convoca al “*nosotros*” como forma de superación del *solipsismo* existencialista.

¹² En la actualidad ofrendamos millones de vidas a los altares del *Dios-dinero*. Millones de seres pauperizados trabajan arduamente en los socavones de las minas; millares de almas se encuentran cautivas en las “modernas” maquilas. Alimentan al nuevo dios pagano, esperando tener algún leve aliciente en una vida futura o transcorpórea.

El planteamiento moral que se instaura como una *verdad absoluta*, trata de enfrentarse a la posibilidad de la *normativización y legislación* de la *eutanasia activa*. Como si con ello fuera posible conjurar a la muerte y la ciencia médica pudiera derrotar a su némesis. El <<*encarnizamiento médico o terapéutico*>> implica una práctica muy usual entre algunos galenos que se denomina <<*distanasia*>>. La *distanasia* trata de prolongar mediante métodos diversos y artificiales, tales como respiradores, entubaciones gástricas, bombas que simulan la actividad del corazón, la vida de algún enfermo, que bajo otras circunstancias hubiese fallecido de forma natural.

Viktor von Weizsäcker (1886-1957) dedicó gran parte de su obra a denunciar la degradación que sufren los enfermos en estado terminal por parte de los representantes médicos, toda vez que se les niega la racionalidad para decidir *libre y autónomamente* el momento y las condiciones de su muerte. Weizsäcker incurre en una serie de afirmaciones que contradicen su *legítimo* y honesto empeño por dignificar al desahuciado, cuando expresa que la *eutanasia activa* se debe aplicar incluso a enfermos que deseen morir de forma natural. La *eutanasia* y el *suicidio asistido* deben ser *voluntarios* o correrán el riesgo de incurrir en prácticas *eugenésicas* y de limpieza étnico-racial. Pese a ello, encontramos en el planteamiento del médico alemán una de las primeras propuestas del siglo XX, que tratan de limitar la objetualización realizada por la *distanasia* sobre el cuerpo del falleciente.

La <<*adistanasia*>> se contrapone a la *distanasia* por considerarla cruel e inhumana. La *adistanacia* propone cancelar los tratamientos que se consideren inútiles y que prolongan la vida del paciente estérilmente. El procedimiento *adistanásico* se vincula de manera directa con la *eutanasia pasiva*, ya que después de suprimir los tratamientos que prolongan infructuosamente una vida que se extingue, se espera pacientemente que la muerte sobrevenga de forma natural. Un proceso similar es la <<*ortonasia*>>, ella fue impulsada en 1980 a partir de la *Declaración "lura et bona" sobre eutanasia*, expresa en la

Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe, promovida por la jerarquía católica y por su representante Juan Pablo II. Dicho manifiesto establece un distanciamiento con la *eutanasia activa*, *el suicidio asistido* y con la *distanasia*. En su primer y tercer punto sentencia:

“Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad...

La muerte voluntaria o sea el suicidio es..., tan inaceptable como el homicidio; semejante acción constituye en efecto, por parte del hombre, el rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor. Además, el suicidio es a menudo un rechazo del amor hacia sí mismo..., una renuncia frente a los deberes de justicia y caridad hacia el prójimo, hacia las diversas comunidades y hacia la sociedad entera, aunque a veces intervengan, como se sabe, factores psicológicos que pueden atenuar o incluso quitar la responsabilidad”¹³.

La *ortonasia* al igual que la *eutanasia pasiva* y la *adistanasia*, acepta cancelar los tratamientos innecesarios y que impliquen un elevado costo para la familia del desahuciado:

“A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada...

Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos...

Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar,

¹³ Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. *“Declaración lura et bona sobre eutanasia”*.

o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad”¹⁴.

El factor distintivo de la *ortonasia* estriba en que propone la asistencia al enfermo mediante *cuidados paliativos*. Los *cuidados paliativos* involucran el suministro de analgésicos que reducen el dolor del moribundo; a la vez insta a los familiares para que acompañen al desahuciado en el inicio y fin de su travesía. El punto debatible de la *ortonasia* y de la *adistanasia* es que entran dentro del campo de la *eutanasia pasiva*. Esperar que la muerte sobrevenga de manera natural, sin importar el tiempo que conlleve la expiración del enfermo terminal, el cual puede presentar una agonía prolongada, parece ser una solución más cruel que la asistencia eutanásica voluntaria, la cual propicia la muerte de manera cuasi-instantánea e indolora, en pacientes que son conocedores de que la muerte les es inevitable.

Volviendo a la argumentación filosófico-moral, Hierro establece un <<naturalismo ético>> en el cual ciertos planteamientos *éticos* pueden ser trasladados a un *lenguaje empírico* sin perder su significado, de tal manera que “*bueno*” puede ser traducido como “*placentero*”. Lo que es “*bueno*” en *sí mismo* es el “*placer*”; lo éticamente reprobable es el “*mal*” o “*displacer*”. La enfermedad terminal refiere un estado de *displacer* y *dolor* para el sujeto que recuerda su vida antes de ser tocada por el flagelo de la enfermedad incurable.

“Algunas pérdidas son irreparables. El mal se come parte del cuerpo. La enfermedad oscurece la vida y desordena la casa. El silencio del cuerpo desaparece cuando el mal ocupa alguna porción de éste o modifica cualquier función. Se acaba el silencio. Llega el ruido. Se marchita la feliz inconciencia

¹⁴ Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. “Declaración lura et bona sobre eutanasia”.

*de la salud. El ruido de las pérdidas es atronador. Ser enfermo no es fácil.
Muchas cosas cambian. Cambia uno, cambia todo*¹⁵.

Partiendo de este *naturalismo ético*, se debe fundamentar la <<moralidad>>. La *moralidad* es expuesta en este caso como la aplicación de una normatividad o ley, que establece como cimiento la búsqueda del *fin último* aristotélico: la <<felicidad>>. La *rectitud* de una ley se supedita al hecho de que ésta debe ser coadyuvante para la obtención de la *felicidad* para el mayor número de personas dentro de una colectividad. Cuando este *fin último* es alcanzado, se dice que la ley es <<recta>>.

La determinación de lo *bueno*, de la *felicidad*, hace referencia a la consecución de un *estado mental* placentero en el individuo, obedeciendo con *rectitud* la aplicación de la ley. La búsqueda de la *felicidad* y el *placer* es subjetiva. La felicidad se relaciona con la adquisición de los objetivos que cada uno, en fuero interno, considere más importantes. Ésta puede implicar desde la adjudicación de bienes materiales, hasta la apropiación de bienes culturales o espirituales. La *felicidad* se asocia con emociones y con valores (*eudemonismo*), pero no se supedita al plano emotivo, ya que le es inherente la exaltación del *estado mental placentero* (*racionalismo*).

Todo *estado mental placentero* conjuga reacciones químicas con procesos de *racionalización*, en esto estriba la aportación de Graciela Hierro, ya que ella establece un puente dialógico entre el *empirismo* o *eudemonismo* y el *racionalismo*. Conocemos el dolor y el sufrimiento de manera empírica, tratamos de evadirlo. El *cómo* lo evadimos depende de una gama de racionalizaciones realizadas considerando nuestras experiencias de vida.

¹⁵ Kraus, Arnoldo. "*Diario de una enfermedad*". En: La Jornada. Miércoles 10 de agosto de 2011. Sección Opinión.

El *placer* dentro del *empirismo* es un estado mental *hedónico* de ciertas circunstancias de nuestra vida individual y colectiva. Con ello, no demeritamos al *placer* como experiencia física. De hecho, se le otorga un mismo grado valorativo que al *placer* como estado mental. El *placer* se vincula con la experiencia *racionalista*, ya que el *estado mental placentero, desde sí* implica un acto de racionalización de aquello que se considera como sinónimo de *felicidad*. Es válido establecer que algunos enfermos terminales desean morir de manera natural, con un grado de *dolor* y con la posibilidad de meditar para el encuentro con su Creador. Este hecho les produce *placer* y *felicidad*. Lo mejor: están facultados para elegir *libre* y *autónomamente*. Contrario a esto, no podemos sino pensar en aquellos desahuciados que desean erradicar de tajo el *dolor* insufrible de su quebrantable cuerpo. Esta clase de pacientes no tienen en la actualidad el derecho a elegir *libre* ni *autónomamente* la manera en que enfrentarán el encuentro con la muerte. El dolor que se les prodiga es sinónimo de *infelicidad* y *displacer* hondo. Por tanto, la propuesta apela a la *despenalización* y *legislación* de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido* para personas con una expectativa de vida menor a seis meses.

Con elevada probabilidad, la *despenalización* y *legislación* sobre la *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido*, confrontarán a diversos sectores y grupos ideológicos. Consideramos una obligación de nuestro *sujeto moral* el *conocimiento* y *respeto* por las normatividades que se encargan de prodigar *placer* y *felicidad* al falleciente. El conocimiento *respetuoso* y la búsqueda irrestricta de la ley que prodiga del *bien* al desahuciado es el reflejo de un *sujeto moral recto*.

Las sociedades son dinámicas. Las normatividades son estáticas. Los preceptos morales de *ayer* dejan de corresponderse con las nuevas necesidades sociales. El *sujeto moral* agudiza su crítica frente a las circunstancias que impiden el desarrollo y concreción de un estado de bienestar armónico en que toda la comunidad pueda convivir, sin que nadie se abrogue el derecho a decidir por los más, basado en las creencias de los menos. La sociedad en su dinamismo intrínseco, muta a través de la transición de costumbres y de instituciones

justo en el momento en que se cuestiona que una práctica, antes considerada *necesaria* para la perpetuación social, ha dejado de cumplir su función social: la consecución del *fin último*.

Reconocer la validez de la *rectitud* de la regla, es decir, la plausibilidad de su contribución al *bien y felicidad* del mayor número de personas, más allá de nuestras creencias personales, denota un grado de sensibilización y *res-ponsabilidad* ética frente al *Otro* desamparado y la optimización de su *aplicabilidad* como un *deber* irrenunciable.

Hierro transita entre los horizontes del *empirismo* o *eudemonismo* y sitúa un diálogo con el *racionalismo*. El *sentido común* se integra por múltiples experiencias humanas y consagra prototipos conductuales. Estos prototipos caducan al tiempo que la sociedad se dinamiza. “Racionalizar” esta experiencia ancestral a fin de establecer nuevas coordenadas de acción acordes con la época en que vivimos sintetiza la propuesta medular de nuestra autora.

Inmanuel Kant (1724-1804) establece el principio de <<universalidad>> de las normatividades que surgen al interior de la *vida cotidiana*. El sujeto es capaz de establecer ordenamientos racionales para crear códigos morales de comportamiento que son modificables cuando dejan de responder a la realidad social. La *universalización* cumple con el objetivo de crear normatividades apegadas a la *rectitud* y los sujetos que guían su acción mediante estos principios son *rectos*.

Para Simone de Beauvoir (1908-1986), la *universalidad* se realiza desde la subjetividad del *Yo* que plantea singularmente bajo el amparo de su <<libertad>> –a la cual está condenado-, sus fines particulares e irreductibles desde sus propias experiencias. Sin embargo Beauvoir plantea una *libertad* pura que se realiza dentro de cada uno de los individuos sin contradicciones entre sus fines al instante de socializarse. Es importante

velar por una *libertad* cuyo basamento sean las experiencias insertas en el sentido común y en la *bio-grafía*, tal como propone nuestra autora.

Beauvoir establece una *libertad* in contradictoria, mística y pura. La irreductibilidad en su planteamiento sobre la *libertad* la orilla a plantearla como el *fin en sí mismo al que tiende* el individuo. Diferimos tangencialmente de esa acepción. Es un acierto considerar a la *libertad* como la pauta que nos “*exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares*” y es una parte imprescindible de nuestra constitución como *sujetos morales*, la cual debe exigirse “*universalmente*”.

Considero que se incurre en un esencialismo de la misma, toda vez que no existe un punto de mediación entre nuestra libertad y el bien colectivo. De tal suerte que en apego a nuestra *libertad* mistificada podríamos incurrir en acciones que dañen el *bien público* –la muerte voluntaria no entra en este rubro, ya que el desahuciado deja de ser un sujeto que pueda *pro-yectar* vida empírica, su horizonte real es la desaparición física en un breve lapso-. Por tanto, clarifico la necesidad de plantear otro elemento correlativo a ese “*quererse moral*” y que en nuestra propuesta implica la *res-ponsabilidad* por la consecución del *fin último*: la *felicidad* y el bien individual y de la otredad¹⁶. Tal *res-ponsabilidad* debe ser una norma ejercida *rectamente*, esto es con *res-ponsabilidad* por el rostro, mirada y cuerpo del *Otro*.

Rossana Cassigoli señala que “[más] *alta que la libertad, propugnó Levinas, es la responsabilidad del hombre como otro-ahí*”¹⁷. La normatividad aplicada con *rectitud* por un sujeto *recto* implica que éste ha logrado mediar su *libertad* como *fin* y ha establecido el derecho al bienestar y al placer del *Otro* moribundo. La *res-ponsabilidad* frente al que

¹⁶ *Fin último* que no es en *sí* la libertad individual, tanto como la *res-ponsabilidad* por la mirada, el cuerpo, la carne y el rostro del *Otro*.

¹⁷ Cassigoli, Rossana (Coord.). “*Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad*”. Rubí: Anthropos editorial; UNAM/PUEG. Primera edición. España, 2008. P. 62.

sufre es un acto que trasciende la *libertad* y el solipsismo metódico del *Yo* autocentrado y egoísta.

Trabajar a favor de la felicidad y el bien del prójimo demuestra que nuestro *sujeto moral* ha desarrollado la *com-pasión* y la *empatía*, así como la aversión frente al *dolor* que empapa y aglutina los últimos actos de vida del desfalleciente.

Bajo el estado actual en que se encuentran las legislaciones, normatividades y leyes, el *Otro* está condenado a ser encubierto en su alteridad. Corresponde a nuestro *sujeto moral* –en los terrenos jurídico-sociales- encauzar la lucha por la consecución de la dignificación de la vida de sus congéneres, máxime que está en juego el *fin último* o la felicidad de un ser concreto con una vida única, intransferible e irrepetible que se extingue sin remedio.

Hasta este punto hemos expresado a la *rectitud* como la aplicación irrestricta *normativa moral*. Hemos tratado de definir a la *rectitud* como la aplicación ineludible de una reglamentación o ley que vele por eliminar el *dolor* y el *displacer* del prójimo. En un segundo nodo de complejidad debemos comprender a la *rectitud* como una acción *ética*.

La *rectitud* como ética, apela por la consecución de la justicia distributiva de los bienes que producen *felicidad* para todos los integrantes de las sociedades. Aboga por el *respeto* y la *solidaridad* que nos orientan hacia la *res-ponsabilidad* manifiesta por el *Otro*. Hacia un rostro indigente –moribundo, desfallecido. *Otro* frente al cual el *sujeto moral* delinea preceptos éticos que intentan asentar la equidad y justicia distributiva del bien último: la felicidad para el mayor número de personas; la eliminación del dolor innecesario por una enfermedad sin remedio. *Res-ponsabilidad* absoluta e ilimitada.

La apertura *res-ponsable* al *Otro* es la continuación de un camino que nos conduce a nuestros congéneres, hecho patente en la necesidad de socialización. En Cassigoli: “*Ser responsable quiere decir abrirse pasivamente, abnegadamente a la insondable muerte y*

*sufrimiento del otro, considerando a éste no como espíritu sino como corporalidad y carne: como exterioridad*¹⁸.

La <<corporalidad>> del desahuciado es una yaga ampulosa que le prodiga sufrimientos y dolores inefables, frente a lo cual se nos exige un *ético* grado de *res-ponsabilidad* que contribuya a la erradicación del dolor ajeno. De tal manera que nuestra disertación cobra sentido positivo y es *recta*.

Otro elemento: la temporalidad. La concepción del tiempo del desahuciado dista de ser la concepción que de natural asumimos cuando no tenemos conciencia de la enfermedad. El tiempo es para nosotros, en la mayoría de las veces, un lienzo continuo en el que vale la pena *pro-yectar* futuras obras. La temporalidad para el moribundo es la representación de un *tiempo agónico*, un tiempo *sin pro-yección*, el tiempo del fin. ¿Qué *pro-yecto* plausible puede ejecutar el agonizante, que no sea la eliminación de su dolor, mediante la solicitud y / o aplicación de su exterminio o la espera pacífica y neurotizante de su inalterable y natural deceso? Después de la muerte no existe *pro-yecto* civilizatorio alguno.

El *sujeto moral* es incapaz de tomar conciencia sobre su propia muerte, pero el desarrollo social le emplaza a conocer la muerte ajena. Ese conocimiento de la muerte del *Otro* convoca la *rectitud* frente al rostro, cuerpo y carne dolorida del *Otro cualquiera*. El *sujeto moral* apela por la eliminación del *dolor* innecesario del desahuciado.

Es como cuando la *María Regalada* de Augusto Roa Bastos (1917-2005), descubre que el *Doctor* empieza a enloquecer por algo desconocido y ella lo mira asombrada:

*“Le vio el rostro desencajado. Los ojos celestes estaban turbios, al borde la capitulación, como la vez en que no pudo salvar a su padre, como otras veces en que [él] también había sido vencido por la muerte*¹⁹.

¹⁸ *Ibíd.* P. 62.

[III]

El segundo capítulo de esta tesis intitulado <<Res-ponsabilidad ética y Ética del discurso>> realiza una breve búsqueda sobre los preceptos jurídicos que sobre *eutanasia voluntaria activa* y *suicidio asistido* se han legislado en países como Argentina, Chile, Colombia, México y Uruguay, para comprobar que existen pocas jurisprudencias que abordan la cuestión y que en su mayoría se limitan a plasmar normatividades sobre *eutanasia pasiva*, incurriendo en excesos como en el caso mexicano en que se sigue la línea vaticana sobre muerte voluntaria y las leyes se limitan al horizonte *ortonásico*. El caso chileno resalta la incesante oposición de los grupos conservadores, católicos y pródida, los cuales logran presionar a la opinión pública a fin de frenar cualquier intento de apertura al debate sobre *autonomía* corporal.

La Corte Constitucional de Colombia dio un paso firme al reconocer el derecho a elegir sobre la vida y la muerte de los ciudadanos, el basamento resalta que la Carta Magna colombiana es liberal, por tal motivo, no sanciona las obligaciones más privilegia los derechos. En este sentido el acto eutanásico cobra positividad crítica.

Los ministros colombianos establecieron una diferenciación entre homicidio piadoso y homicidio realizado bajo otros fines alejados de la piedad. El otro elemento al que la corte invoca es la naturaleza laica del estado colombiano:

“... [Desde] una perspectiva pluralista no puede afirmarse el deber absoluto de vivir, pues, como lo ha dicho Radbruch, bajo una Constitución que opta por ese tipo de filosofía, las relaciones entre derecho y moral no se plantean a la altura de los deberes sino de los derechos. En otras palabras: quien vive como obligatoria una conducta, en función de sus creencias religiosas o morales, no

¹⁹ Roa Bastos, Augusto. *“Hijo de hombre”*. Editorial Losada S. A. Barcelona, España. 1972. P. 60.

*puede pretender que ella se haga coercitivamente exigible a todos; sólo que a él se le permita vivir su vida moral plena y actuar en función de ella sin interferencias*²⁰.

El crisol que fundamenta la postura favorable a la *eutanasia voluntaria activa* y al *suicidio asistido* se fundamenta en diversos elementos de la *filosofía moral*, los cuales invocan la *inalienabilidad* de los derechos humanos, tales como *libertad* –de acción-, *autonomía* –corporal-, *dignidad*; la búsqueda del *bien*, de la *felicidad*, del *placer*: fines a los que tiende el proyecto civilizatorio contemporáneo.

Un apartado de gran importancia para el capítulo segundo refiere a la <<dignidad>>. Rocío Gómez Gallego establece que la *dignidad humana* es un <<axioma>>. Es una condición que no puede ser negada ni vulnerada, puesto que contiene un precepto supremo por el simple hecho de ser “vida”. La relación entre *axioma* y *dignidad* radica en que la *dignidad* posee un valor *axiológico*. Es una “cualidad” que no puede ser refutada y su aceptación implica *universalidad*. La *dignidad* y el *axioma* se sobreentienden como lo *bueno* y lo *valioso*.

La *dignidad* es la síntesis de dos correlatos. El primero implica a la categoría como <<ontológica>>, es decir, cada persona posee dignidad por el simple hecho de ser persona, *existente*. La *dignidad* proviene de la *racionalidad* y la *libertad* irrestricta de la persona humana. El segundo correlato enmarca a la *dignidad* a través de la relación del ser frente a los otros. Cada integrante del grupo social posee *dignidad* investida desde la *autonomía* individual, dicha *autonomía* se expresa como la no-subordinación ética de ningún ser frente a su prójimo.

La *dignidad* es ingénita a la *libertad*. La *libertad* es la expresión de la capacidad que tiene el hombre para construir autónomamente su destino y asumir *res-ponsablemente* las

²⁰ República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

consecuencias por su obrar. La *dignidad* construye temporariamente la *bio-grafía* del ser que “está-aquí” “arrojado” al mundo. El *ser* es digno por ser persona. La persona realiza la humanidad. La racionalidad dignificante establece lineamientos de convivencia en que se permite que cada cual elija para sí los parámetros que desea para realizar su *pro-yecto* de vida, sin exigir que sus reglas sean coercitivas para sus congéneres. Es éticamente reprochable que un grupo de personas establezcan para el conglomerado social, las creencias que deben dictar la *moralidad*.

“Cabe recordar que cuando a mediados de los años 70 se aprobó [en Francia] interrumpir el embarazo bajo ciertas circunstancias, el presidente Valery Giscard, católico convencido, soportó la presión del Vaticano, pero no dudó en afirmar que su deber era respetar y hacer respetar el Estado laico, y no imponer sus convicciones personales a sus gobernados, libres de practicar la religión que deseen, pero también de observar y hacer cumplir la ley civil y que ésta responda a la realidad que vive la sociedad”²¹.

Immanuel Kant define al ser humano que posee dignidad, autonomía y racionalidad como un <<fin en sí mismo>>, debido a que su esencia humana es irreductible a voluntades ajenas. La persona es digna en la medida en que carece de interés, es decir, que no es equiparable con los entes de la naturaleza puesto que no tiene precio. Es inmoral tratar de reducir al prójimo a la voluntad del Yo, así como tratar de cifrarle un valor como mercancía o bien emplearlo como un *medio* para la consecución de *fin*es egoístas. Ramón Sampedro testificó:

“Señores. Jueces, negar la propiedad privada de nuestro propio ser es la más grande de las mentiras culturales. Para una cultura que sacraliza la propiedad privada de las cosas -entre ellas la tierra y el agua- es una

²¹ Restrepo, Iván. *“Aborto y Estado laico”*. En: La Jornada. Lunes 30 de abril de 2007. Sección Opinión.

aberración negar la propiedad más privada de todas, nuestra Patria y Reino personal. Nuestro cuerpo, vida y conciencia. -Nuestro Universo-²².

Xavier Zubiri (1898-1983) estableció que el hombre es la única especie capaz de formularse <<juicios éticos>>. El *juicio ético* valora la corrección o incorrección de los actos, asimismo, el empleo racional o irracional de la *libertad*. El hombre tanto persona es un agente de libertad y racionalidad. Constructor de su destino, consciente de su vida y sabedor de su inevitable muerte es capaz de racionalizar las circunstancias que rodearán su último acto y que dignificarán su existencia:

“Cuando se aproxima el final, el mundo cambia, adquiere otros tonos y requiere otras lecturas. Se escribe con otras palabras, se habla de otras cosas. Las palabras de hoy, aunque sean las mismas de ayer, significan cosas distintas. Significan sucesos diferentes. El dolor arranca fragmentos de tu persona y te aparta del torrente de la vida. Sólo cuando lo experimentas sabes cuán indigerible y temible es la antesala de la muerte. De ahí la necesidad de encontrar las palabras apropiadas: La muerte crece dentro de mí, fueron las líneas que escribí cuando decidí abandonar el hospital; prefiero vivir el vacío que supone la muerte en casa, con los míos por momentos, a solas cuando requiera escribir, fueron, cuando solicité mi alta voluntaria del hospital, las palabras que anoté en mi cuaderno”²³.

La *dignidad* se sustenta como el derecho a la realización de una vida plena. Vida *proyectada* desde la *cotidianidad* y cuyos estándares son modificados *bio-gráficamente*. El enfermo terminal tiene derecho a la vida digna, aquella que se vive sin penurias de manera *placentera* y enmarcada por la *felicidad*. El derecho a la vida digna trasciende las

²² Testamento de Ramón Sampedro.

²³ Kraus, Arnoldo. *“Notas de un enfermo terminal”*. en: La Jornada. Miércoles 21 de septiembre de 2011. Sección Opinión.

estructuras moralizantes que la circunscriben a la pura recreación biológica o <<nuda vida>>. El “bien-vivir” concatena al “bien-morir”: es ético que un enfermo terminal solicite *para sí* una salida indolora al *mal* innecesario e irreversible al que lo constriñe su deleznable estado de salud.

La *dignidad* es la exaltación de la disposición ética para con uno mismo y para con los demás. La *dignidad* personal es un bien *universalizable*, es decir, aplicable a todos los agentes humanos. La construcción *bio-gráfica* plena del *Yo* es equiparable a la construcción *bio-gráfica* plena de los otros. Reconocer la libertad de pensamiento y acción en el *Otro* es el principio garante de un ejercicio *autónomo* y de una *eticidad* justa. El *sujeto moral* desde su *dignidad humana* debe solidarizarse y *res-ponsabilizarse* por la concreción de la *dignidad humana* de los otros. Acallar su lamento hambriento y dulcificar el cálido beso de una muerte como redención frente al *dolor* y *miseria humana*, son acciones necesarias que deben orientar nuestro *ser-en-el-mundo*, *res-ponsabilizándonos* por ese “*otro-ah*” que desfallece.

La reducción <<biologicista>> y <<naturalista>> de la existencia se trastoca en una <<nuda vida>>. Giorgio Agamben (1942-) emplea la categorización de *nuda vida* para referir la creciente tendencia de subyugar los actos individuales y colectivos a meros mandatos *biológicos*. La humanidad es más que un mero reflejo *naturalista*. El hombre es productor de sistemas socioculturales y de *significantes* que continuamente se renuevan. Esa labor productiva incesante se traduce como posibilidades de acción futuras, como algo que se *pro-yecta* en la línea del tiempo histórico y del tiempo *bio-gráfico*. La *pro-yección* otorga *sentido* y *orientación* a toda existencia presente. La *significación* repleta de *sentido* de una vida que se piensa a *sí misma* como biológica y sociocultural capaz de establecer *finés* a la acción *dignificantes* de la existencia, recibe en Agamben el nombre de <<Forma-de-vida>>.

El sujeto debe actuar en aras de la consecución de la *felicidad* y del *placer* propio, así como de los demás integrantes del grupo social. Agamben da cuenta que en la actualidad el derecho a vivir o morir se encuentra en manos de Dios, del soberano, del Estado. Este derecho sobre la vida no se funda en un mandato político de los *afectados*, sino en la maquinaria restrictiva puesta en marcha por la *nuda vida*. Este suprapoder apela al respeto de leyes arcaicas e invoca mandatos morales-fundacionales. La *nuda vida* encumbrada se arenga *para sí* el derecho y la facultad de decidir sobre la vida o la muerte de la creatura, súbdito o ciudadano. Esta vida carente de forma social y cultural potencializada, prolonga a su voluntad la vida y en el caso de los enfermos terminales extiende innecesariamente la muerte.

En el culmen de la defensa de su disertación Ramón Sampedro arguyó:

“Yo acudí a la justicia con el fin de que mis actos no tuviesen consecuencias penales para nadie. Llevo esperando cinco años. Y como tanta desidia me parece una burla he decidido poner fin a todo esto de la forma que considero más digna, humana y racional...

Señores Jueces, Autoridades Políticas y Religiosas:

No es que mi conciencia se halle atrapada en la deformidad de mi cuerpo atrofiado e insensible, sino en la deformidad, atrofia e insensibilidad de vuestra conciencias”²⁴.

La consecución de la *Forma-de-vida* para el *Yo* y para los otros se establece como “*imperativo categórico*”. La obtención de la *Forma-de-vida* dignificante se enmarca dentro de los anales de la <<res-ponsabilidad>>. El capítulo segundo plantea tres niveles de *responsabilidad* a los cuales todo sujeto moral debe responder para la concreción de su labor ética. Primero: *Nivel personal*. Basado en la autorresponsabilidad o cuidado propio, así como en el acto de asumir las consecuencias sobre nuestras obras. Segundo: *Nivel inter-*

²⁴ Testamento de Ramón Sampedro.

subjetivo. Corrección de los resultados de las acciones colectivas, de las cuales todos somos *co-rresponsables*. Tercero. Nivel ético. Propugna por la eliminación del *dolor* y del *mal innecesario* del prójimo.

El tercer nivel de *res-ponsabilización* es el que se trabaja con mayor profundidad a lo largo del citado capítulo. La *res-ponsabilidad* ética adquiere un sentido significativo en la obra de Emmanuel Levinas (1906-1955), Enrique Dussel (1934-) y Rossana Cassigoli (1954-). Esta expresión elevada de ética apela por la eliminación del *dolor* y *males* innecesarios que el *Otro* cualquiera sufre por su exposición al mundo y al trato de aquel que lo concibe como un medio para la consecución de fines particulares.

El *sujeto moral* decide actuar en favor del *Otro*. Por aquel expoliado, empobrecido, defraudado, moribundo. Actúa por la <<redención>> del aquejado, del vulnerado, del enfermo terminal que sufre inquebrantablemente al fondo de los pasillos *deorizados* y *desinfectados* de las salas del hospital, en que la sorda maquinaria médica prolonga la muerte inevitable. Ofrece –desinteresadamente- servicio por el *Otro* condenado en los santiguados púlpitos del templo en que los sacerdotes invocan la santidad de la muerte natural, como leve insinuación del martirologio divino.

La <<solidaridad>> humana es una faceta en que se desarrolla la *dignidad*. Reconocer que el *Otro* es un *fin en sí mismo* es atribuirle la categoría de ser racional, es decir, de *sujeto moral* con proyectos y necesidades. En el plano social, la *solidaridad* requiere de una *responsabilidad* del sujeto en aras de alcanzar las metas y el *fin final* tanto del *Yo* como del prójimo. *Co-participar* en la consecución del *fin en sí* del *Otro* y del fin último que ésta ética propone, refleja el acto de la *libertad* kantiana y la puesta en marcha de todo el engranaje de la *moralidad*, es decir, la razón y la normatividad del agente desde la *rectitud* y el respeto *deontológico* –normativo-, y *teleológico* –alterativo de ese *otro-ahí*.

Es imposible sustraernos por la *res-ponsabilidad* que el Otro cualquiera invoca desde su palabra *con-vocante*. La *libertad* particular queda supeditada por la *res-ponsiva* que el prójimo demanda. De tal suerte, que la *libertad* consiste en saber que la propia *libertad* está en peligro, pues está comprometida al servicio desinteresado por la *redención* y *eliminación* del *dolor* innecesarios de esa carnalidad ampulosa.

Ahora bien. ¿Podemos fundamentar ciertos principios *dialógico-consensuales* que prescriban una solución ética, al problema moral circunscrito hasta ahora, es decir, la erradicación del *dolor* y *displacer* referidos como males innecesarios? ¿Existe alguna normatividad capaz de establecer cuerpos jurídicos encargados de velar por la *libertad* y *autonomía* de los enfermos terminales que claman *para sí* la eliminación de su dolor mediante el acto eutanásico?

Karl-Otto Apel (1922-) propone para la solución de esta clase de contingencias una <<Ética del discurso>>. A través de ella convoca a todos los participantes honestos e interesados en la solución de diferendos, así como a *sujetos morales* cuyo fundamento de acción consiste en eliminar el *dolor* y *males* innecesarios del *Otro*, a participar del <<coloquio>> y establecer normatividades que reduzcan los conflictos creados en la convivencia social. La *Ética del Discurso* propuesta por Karl-Otto Apel, se enfoca en la consecución –mediante participación activa- de consensos por parte de los concurrentes interesados.

La propuesta apeliana reconoce las problemáticas subjetivas susceptibles de consenso, con lo que su propuesta encaja dentro la *filosofía moral* descrita, puesto que hace patente la necesidad de incrementar la *felicidad* y el *placer* de los interesados del diálogo.

Los acuerdos <<fácticos>> alcanzados *in foro*, deben ser respetados por todos los concurrentes. La renuncia al consenso implica un acto egoísta y autoritario. La propuesta de Apel permite que se confronten y argumenten toda clase de ideas, con el fin de

alcanzar acuerdos que posibiliten la emergencia de nuevos paradigmas civilizatorios incluyentes de las víctimas del sistema social contemporáneo. Un ejemplo de tales víctimas es el constituido por aquellas personas que no tienen poder de elección sobre su cuerpo, ya que una moral recalcitrante se endilga la autoridad para establecer normatividades y sanciones hacia aquellos que rompan las disposiciones establecidas.

La *Ética del discurso* establece la fundamentación consensuada de normas que reduzcan objetivamente la asimetría social, y por otro lado, una co-rresponsabilidad histórica por lo acordado. Apel convoca a *res-ponsabilizarnos* por las consecuencias de nuestras acciones y ser *co-rresponsables* –intersubjetivamente- por aquello que como especie realicemos del entorno social y natural.

La *Ética del discurso* apeliana propugna por la elaboración deóntica de normas susceptibles de consenso y tendientes a la *universalidad*, toda vez que lo debatido y argumentado le es inherente al *grosso* de la humanidad que es afectada –en mayor o menor medida- por dichas cuestiones. A la par, esta propuesta reconoce la necesidad de la elaboración de una máxima moral, a saber, una *ética de la responsabilidad histórica* vinculada a elementos situacionales dados. Esta ética de la responsabilidad no se puede basar en las costumbres acríicas y arcaicas del mundo de la *vida cotidiana*. Ni mucho menos en la facultad judicial del hombre. La *ética de la responsabilidad histórica*, nos dice Apel, debe encontrar referentes argumentativos en el desarrollo del saber de los expertos. De ahí la propuesta de fundamentar la *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido*, desde el cúmulo de conocimientos –por ejemplo- de la *filosofía moral*, de la ética discursiva –normativa y de la responsabilidad- y la bioética.

El planteamiento apeliano se circunscribe al marco deóntico y particularmente al Derecho. El Derecho establece jurisdicciones que se vinculan con la consecución de una creciente *felicidad* y *placer* del grupo humano, produciendo actos de justicia que *legalicen* y *legitimen* el contenido de los acuerdos alcanzados *in foro*.

Al plantear la problemática sobre *eutanasia voluntaria activa* y *suicidio asistido* en las sociedades latinoamericanas, estamos postulando una normatividad consensual que atiende dos vertientes: a) la estipulación de ordenamientos jurídicos, en los que el Derecho posibilita la factibilidad y aplicabilidad del derecho a elegir sobre nuestro último acto de vida, la muerte de un enfermo que se encuentre en un irremediable estado terminal [legalidad formal]; b) el respeto irrestricto a la soberanía social y a la autonomía individual, que en el caso de la consecución de los derechos político-sociales y humanos, se reflejan de manera objetiva –al pertenecer a unas demandas que involucran al conglomerado social- y de manera subjetiva y racional –al ser la vindicación respetuosa, recta y responsable de la voluntad individual del Otro [Legitimidad material].

Enrique Dussel describe a la <<legitimidad>> como un proceso fundado en la <<validez>>. La validez existe cuando todos los integrantes de la comunidad social gozan de igualdades de derechos y de obligaciones. Así como existe el derecho basado en la conciencia dogmática de un religioso o de un legislador formalista, que abogan –desde su fuero interno y en total libertad- por la preservación de la “vida humana” desde el momento de su concepción hasta la culminación de ésta de forma natural, satisfaciendo con ello –con toda razón- sus creencias, debe existir el derecho regulado para aquel y aquella que desean elegir *para sí*, voluntariamente, el apoderamiento sobre su cuerpo cifrado en el acto eutanásico.

Finalmente, el cumplimiento irrestricto de lo consensuado-normado desde una postura ética y *res-ponsable* –*res-ponsabilidad* personal, intersubjetiva, y ética: frente a la desnudez y corporalidad dolida-doliente del *Otro*- nos acerca al punto de trascendencia de los esquemas ideológico-culturales que someten al enfermo terminal a un inquebrantable e innecesario dolor.

[III]

El tercer capítulo que integra este trabajo de investigación trata de establecer la necesidad de cimentar la *res-ponsabilidad* por el *Otro nacido* como un *acto político* desde la política participativa. La forma en que estructuramos lo anterior se basa en dos momentos de la conciencia.

El primer momento implica que cualquier integrante del conglomerado social es capaz de realizar una narrativa de su vida, al realizar el relato de vida el narrador objetiva sus experiencias únicas e irrepetibles, con lo cual puede sustentar *autónoma, libre y políticamente* decisiones sobre su existencia. En el caso de un enfermo en estado terminal, éste podría recordar y relatar los momentos en que la *salud* lo embargaba y desbordaba *pro-yectos* para realizar a lo largo de su vida. La enfermedad terminal trunca el *pro-yecto*, ya que el horizonte que plantea es el de un punto sin retorno. Por tanto, desde el relato de vida el desahuciado se apodera *de sí* y elige la forma en que desea expirar. Vivir es una elección, la muerte se faculta como una elección de vida, el último acto de vida.

De Hannah Arendt (1906-1975) retomaremos las nociones sobre <<vida humana>> y <<nacimiento-muerte>>. La filósofa alemana a lo largo de su obra establece la diferenciación entre *vida en sí* y *vida para sí*. La delimitación se basa en que la vida *en sí* es una generalidad de tipo biológico, y la vida *para sí* es la particularidad de la vida humana. El ser humano pertenece a una amplia gama de especies que habitan el planeta: *zoé*. La particularidad humana consiste en que el hombre tiene conciencia sobre *sí* y sobre la muerte inminente. Su vida puede ser narrada, relatada a otros hombres y de esta manera transmitir vastos conocimientos para enfrentar las vicisitudes de la vida. El relato implica un posicionamiento del ser frente al mundo y un apoderamiento sobre las circunstancias en que se desarrolla la existencia particular. La narración de una vida es una especificidad humana, una *bíos*. Una vida vivenciada y enmarcada desde la *bio-grafía*.

El apoderamiento *bio-gráfico* es una <<*praxis*>>, una acción. La acción se construye a través del pensamiento, del enjuiciamiento y de la voluntad para incidir sobre nuestra propia existencia. Estas acciones biográficas son denominadas por Arendt como la <<vida del espíritu>>. Ya el pensar, el enjuiciar y poseer voluntad implican que el existente trasciende la <<*vita speculativa*>> para insertarse dentro de la <<*vita activa*>>. La capacidad de discernir y elegir los vericuetos por los cuales transitaremos por este paraje y la forma en que concluiremos esta travesía son la clarificación plena de un apoderamiento del *yo* por parte del *sí mismo*. Como cuando *Otto Dietrich zur Linde* del cuento de Jorge Luis Borges (1899-1986) *Deutsches Requiem*, cavila sabiendo próxima la hora de su muerte, de su ejecución -por sus crímenes atroces- y fríamente contempla el juicio de los hombres y de la historia y dice:

“Miro mi cara en el espejo para saber quién soy, para saber cómo me portaré dentro de unas horas, cuando me enfrente con el fin, mi carne puede tener miedo; yo, no”²⁵.

La *vida del espíritu* es posible por el hecho de haber <<nacido>>. Arendt aclara que el hombre que *nace* a la vida es un “*iniciado*” que construirá una serie de significados y significantes a lo largo de su existencia. El inicio implica la posibilidad de comenzar algo totalmente distinto, de elegir entre las experiencias legadas o de cimentar nuevas constelaciones de conocimiento. El *nacimiento* conlleva *libertad* de *praxis*, de acción. Desde la *libertad* innata el hombre elige la manera en que forjará su destino²⁶. De la misma manera, el *pensarse-frente-a-la-muerte*, dialogar con la muerte debe considerarse un acto pleno de *libertad* y *autonomía* humana. La muerte voluntaria del enfermo

²⁵ Borges, Jorge Luis. “*El Aleph*”. Emecé Editores S. A. Avellaneda, Argentina. 2000. P. 141.

²⁶ Es importante mencionar que la violencia estructural y simbólica del *Sistema-mundo hegemónico*, en muchos casos nos crea una “*falsa conciencia*”, basada en la creencia de que el “*homo faber*” ha elegido para sí, lacónicamente, por ejemplo, una vida de consumo desenfrenado.

terminal dignifica su existencia y reviste de valor simbólico la elección sobre su corporalidad.

Hannah Arendt apodera al ser *bio-gráfico* para que éste faculte su libertad de elección y sea capaz de edificar su existencia. Este principio de *autorresponsabilidad* en Arendt es similar al desarrollado por Karl Otto Apel y Enrique Dussel²⁷. Pero: ¿La *autorresponsabilidad* y la *libertad* en Arendt constituyen un incurrimento al *solipsismo* y *autarquismo* del Yo libre y egoísta? ¿Arendt emplaza a un “abandono” de la *responsabilidad* por la alteridad?²⁸ ¿O es que Arendt rompe con el *solipsismo* metódico, epistémico y ontológico del Yo? De ser así: ¿Cómo se presenta el rompimiento?

La filósofa alemana describe a la experiencia de la <<maternidad>> como el principio ético primigenio de *res-ponsabilidad*. A cada *nacimiento* le corresponde una *maternidad*. El recién nacido es un *cualquiera*, en el sentido que no puede ser elegido entre una amplia gama prototípica. El amor materno es la expresión excelsa del acto *res-ponsable*. Este amor puede ser experimentado por cualquier mujer, aun cuando ésta no sea genitora. Así que la *res-ponsabilidad* por el *Otro nacido* y *cualquiera* es la transferencia de un acto biológico a uno sociocultural. Finalmente, dentro de la concepción arendtiana el varón puede desarrollar amor *res-ponsable* por ese *Otro cualquiera*, mediante la <<bisexualidad psíquica>> descrita por Sigmund Freud (1856-1939) y recuperado por Arendt.

Arendt propone dos principios éticos que se asemejan a nuestros tres niveles de *responsabilidad* descritos en el capítulo segundo: a) La “*autorresponsabilidad*”, resultado del *apoderamiento* de la propia existencia mediante el desarrollo de la *vida del espíritu* en que el individuo relata y politiza su vida; y b) la “*res-ponsabilidad ética*” por todo ser nacido. La

²⁷ Lo anterior se constata en el segundo capítulo.

²⁸ Como advertimos en la obra de Simone de Beauvoir durante el capítulo primero. La libertad ontológica en Beauvoir “desplaza” la *res-ponsabilidad* metafísica por el Otro, ya que no se vislumbra una *res-ponsabilidad* por ese *arrojado* más-allá de mi totalidad-totalizante, toda vez que el Yo está *condenado a ser libre*, pero no está condenado a ocuparse del *dolor* ni del *quebranto* de su prójimo.

res-ponsabilidad por el <<Otro cualquiera>> nos impele a la justicia y a la redención frente a su quebranto. Tal es el caso del enfermo terminal que nos clama una escucha atenta y nos exige *com-pasión* y *con-miseración* para ayudarlo a extinguir su dolor irreversible.

Arendt expresa que el lugar donde se dirimen las problemáticas que atañen al conglomerado social es la <<polis>>. La *polis* no debe confundirse con la estructura del Estado. Ese lugar es el “*no-lugar*” en que se crean las asambleas, coloquios, discusiones barriales o comunales; plazas públicas donde participan todos los participantes honestos al diálogo. Esa infraestructura presiona a los poderes legislativos, a fin de equilibrar una condición desafortunada de injusticia bajo el establecimiento de normatividades que tratan de reducir y eliminar el *dolor* y el *mal* innecesario que acechan imperturbablemente la existencia del desprovisto.

La *polis* es el lugar en que se inicia el proceso del debate político incluyente. Dussel sostiene que la base de toda comunidad político-social es la <<potentia>>. La *potentia* es la fuerza de la colectividad fundante de instituciones. Es el poder originario que al congregarse estructura normatividades y formas de gobierno. El no-lugar de reunión entre los integrantes de la *potentia* es la *polis* arendtiana. En la *polis* la *potentia* realiza el acto ético discursivo propuesto por Apel.

Es imposible que todos los miembros de la sociedad puedan participar del gobierno. La *potentia* al reunirse en la *polis* establece sus mecanismos de representación y la edificación de las instituciones que mediarán por alcanzar el *bien* común y la *felicidad* para el mayor número de integrantes del cuerpo social. No existe sistema perfecto. La perfectibilidad del sistema implica normar y legislar prácticas para que los menos beneficiados –víctimas del sistema social-, puedan gozar equiparablemente del bien común. El correcto desempeño de la vida institucional y de la labor legislativa que procuran eliminar el *mal* innecesario y el *dolor* del Otro, es realizado por <<delegados>> elegidos por la *potentia* en quorum. Este proceso de institucionalización y de renovación

de la vida legislativa –en aras de obtener mayores beneficios para el mayor número de personas-, lleva el nombre de <<potestas>>.

La *potentia* es la fuerza fundante de la vida político-social. No es fortuito que los constitucionalistas mexicanos de 1917 redactaran en el artículo 39 que: “*La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno*”²⁹. La *potentia* dusseliana encuentra el punto de expresión político en el coloquio o *polis* arendtiano, en el cual se presentan diversos discursos que tratan de solucionar éticamente las contradicciones generadas dentro de la vida social, tal como Apel propone en su *ética del discurso*.

Las respuestas consensuadas dentro de la *polis* son presentadas al delegado y éste debe canalizarlas de manera institucional, con la finalidad de eliminar la contingencia propia de las sociedades complejas. La *potestas* es el momento instituido por el pueblo o comunidad política instituyente. Los “instituyentes” instauran una forma de gobierno determinada y seleccionan a sus representantes o *delegados*, los cuales deben ejercer su mandato *obediencialmente* para con aquellos que los han elegido –tales son las enseñanzas que nos ha legado la emergencia de la filosofía maya, estructurada discursivamente por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)-.

Dussel advierte que en la actualidad los *delegados* son corrompibles. En vez de atender las demandas de sus electores adquieren un comportamiento sectarizado, en que se negocia a nombre de su entidad política. Aquellos que deben *mandar obedeciendo*, han invertido la fuente originaria de poder político-social y soberano. Ahora, la *potentia* debe obedecer al *delegado*. El *delegado* establece una cadena en que *manda mandando* a masas sumisas. Por esta inversión de valores dentro del acto político y la política, es que las instituciones se pudren desde sus entrañas, el *mal* y el *dolor* innecesarios se incrementan en cada uno

²⁹ Constitución política de los Estados Unidos mexicanos.

de los integrantes del cuerpo social. El proceso de <<fetichización>> del poder carcome la esencia ética de la actividad vocativa que debe desempeñar todo profesional de la política.

El Estado, lejos de prodigar el incremento del *bien* y la *felicidad* para el mayor número de personas; lejos de atender las demandas de las víctimas colaterales que el sistema político –sistema perfectible, nunca perfecto- ha ocasionado; se instituye como un poder sádico y hegemónico en que el *displacer*, la *infelicidad* y el *dolor* son una variante que se incrementa exponencialmente.

El caso que nos atañe es un claro ejemplo acerca del manejo sádico y hegemónico de un sistema político *fetichizado*. El desahuciado que clama para *sí* el acto eutanásico es una víctima colateral de un sistema político social instaurado bajo referentes morales creacionistas y judeocristianos, los cuales le impiden ser el dueño de sus actos, bajo el supuesto de que la vida debe respetarse desde la gestación hasta la muerte natural.

La Constitución Política del estado de Guanajuato, México, clarifica este punto:

“Artículo 1. En el Estado de Guanajuato todas las personas gozan de la protección que les otorgan las garantías establecidas por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; por esta Constitución y sus Leyes Reglamentarias. Para los efectos de esta Constitución y de las leyes que de ella emanen, persona es todo ser humano desde su concepción hasta su muerte natural. El Estado le garantizará el pleno goce y ejercicio de todos sus derechos”³⁰.

La constitución vigente para Guanajuato refiere que el Estado garantizará el pleno goce y ejercicio de derechos a todas las personas. Las personas son conceptualizadas como el ser

³⁰ Constitución Política del estado de Guanajuato.

humano desde su concepción hasta su muerte natural. Por tanto, no existe el reconocimiento del derecho a la libre determinación corporal del desahuciado o bien de la mujer que desea interrumpir su embarazo. Esta clase de personas son excluidas del acto de gobierno y sus derechos son reducidos a una mínima expresión, bajo el amparo de un grupo de *delegados* que conciben la existencia dentro del dogma religioso y no desde la libertad individual, que posee cada cual que relata y se apodera sobre sus actos de vida.

La ciencia médica, por su parte, propugna por fundamentar un *encarnizamiento terapéutico*, en que el especialista debe decidir hasta cuando la lucha es estéril, mientras que el paciente sufre el quebranto sobre su cuerpo dócil. No olvidemos los sistemas jurídicos que contemplan al asistente de un acto eutanásico como un homicida. Ramón Sampedro vivió en carne propia esta actitud institucional sesgada, en su testamento redacta:

“Van a cumplirse cinco años que -en mi demanda judicial- les hice la siguiente pregunta: ¿debe ser castigada la persona que ayude en mi eutanasia?

Según la Constitución española -y sin ser un experto en temas jurídicos - categóricamente NO.

Pero el Tribunal competente -es decir, el Constitucional- se niega a responder.

Los políticos - legisladores- responden indirectamente haciendo una chapuza jurídica en la reforma del Código Penal. Y los religiosos dan gracias a Dios por que así sea.

Esto no es autoridad ética o moral. Esto es chulería política, paternalismo intolerante y fanatismo religioso”³¹.

³¹ Testamento de Ramón Sampedro.

Frente a esta actitud gubernamental, jurídica, médica y religiosa, es importante recordar que el principio de lo político y de la política, según sostiene Dussel, recae en la <<comunidad política>>. En ella reside la soberanía plena y el poder originario de todo acto social –institucionalizado-. La *potentia* se actualiza por la acción participativa de la *potestas*. La *comunidad originaria* garante del poder político en potencia, establece los mecanismos de participación que considera necesarios para instituir o renovar las instituciones mismas. Estos actos de institucionalización o reinstitucionalización son llevados a cabo mediante la “razón práctica discursiva”, es decir, la facultad que alcanza la comunidad para lograr acuerdos o consensos, que posteriormente deben ser normados y legislados por los *delegados* dentro del *mandar-obedeciendo*. La legitimidad es alcanzada por el Estado que legisla a favor de los derechos de todos los participantes del coloquio y no cuando sólo conserva los privilegios de un grupo o sector social, encumbrado dentro del poder político mediante sutiles mecanismos ideológicos.

La comunidad política originaria, la *potentia*, realiza una *acción política*, cuando el ciudadano se hace presente dentro de la vida política demandando el cumplimiento de sus derechos humanos, sociales y civiles. Esta *acción política* es *estratégica*, ya que se dirige a otros seres humanos, demandantes de garantías dignificantes de vida. Con la *acción política estratégica* se consigue crear foros de discusión en que los argumentadores honestos escuchan *obedientemente* al *Otro* y emplazan acciones para alcanzar el *fin último* deseado.

Lamentablemente la *acción política* puede corromperse. Desestimar la *Ética del discurso*. Olvidar la *legitimidad* y vaciar a la *legalidad* de todo su contenido, encubriendo a la comunidad política originaria, el individuo en el plano subjetivo y el ciudadano – intersubjetivamente-. Invertir los valores y desoír el llamado de la *potentia*. La *potestas* encumbrada como poder político originario, sobre una ciudadanía débil y manipulable. Tal inversión perversa dentro de los términos de lo político y de la política es denominada por

Dussel como *fetichización* del poder. El caso chileno retrata crudamente ese principio *fetichista*:

“Artículo 5º.- La soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio”³².

Dentro de la constitución chilena se establece que la soberanía reside en la *nación*, no en el *pueblo*. Es decir, la soberanía se desarrolla y ejecuta desde la curul del *delegado*, quedando estrictamente prohibido que algún *“sector del pueblo”* pueda *“atribuirse”* una forma de organización que no sea la representativa. Con lo que *polis* es subsumida y alienada bajo los designios del Congreso. Caso similar es el uruguayo³³:

“CAPITULO II.

Artículo 4º.- La soberanía en toda su plenitud existe radicalmente en la Nación, a la que compete el derecho exclusivo de establecer sus leyes, del modo que más adelante se expresará”.

Con la *fetichización* del poder político la *potestas* subsume a la *potentia*. El delegado se erige como *fin último* del acto político y encubre *–invisibilizando–* la palabra convocante del Otro. La *res-ponsabilidad*, el apego a la *legitimidad*, a lo *justo* y el respeto normativo devienen en la manipulación institucional y legislativo-jurídica, con el fin de obtener un beneficio personal o de grupúsculo enquistado.

³² Constitución Política de la República de Chile.

³³ Con lo que no se debe asumir que el gobierno uruguayo sea conservador. De hecho es el único país de América Latina que cuenta con una Ley Federal y General sobre eutanasia pasiva y sobre interrupción legal del embarazo. Sólo resaltamos lo que su Constitución Política expresa en materia del dónde radica la soberanía.

¿Cómo evitar la tendencia abierta hacia la *fetichización* del poder? ¿Es factible debatir sobre principios éticos que anulen la “*inmoralidad*” del *mandar mandando*? ¿Es posible la aplicación *moral* de dichos principios y con ello garantizar el *fin último* expuesto en este texto y con ello garantizar el debate y aplicación del acto eutanásico activo y del suicidio asistido?

En la *Política como vocación*³⁴ Max Weber señala que la política puede ser realizada como una profesión burocratizada e incluso lucrativa, o bien como una vocación de servicio al Otro. Dussel desentraña del planteamiento weberiano la vivencia de la política como <<vocación>>. *Vocación* proviene del verbo *vocare* y significa *ser-llamado* a *cumplir* una labor. El llamado proviene de la comunidad política originaria, el pueblo, la *potentia*, el excluido, el desahuciado.

Atender el llamado del *Otro cualquiera* implica por parte del *sujeto moral* obediencia. La obediencia por parte del *delegado* a favor del desprovisto es un ejercicio que se desarrolla desde el acto de escuchar al Otro y *res-ponsabilizarse* frente a su quebranto.

<<Escuchar>> es el preámbulo de la *res-ponsabilidad* por el contenido del mensaje que decodificamos. Arnoldo Kraus observa que *escuchar* implica inclinarse respetuosamente frente a alguien, acercarse, y en determinado momento *res-ponsabilizarse* por lo que nos ha sido revelado a partir de la escucha. Los antiguos galenos antes de la invención del estetoscopio obraban mediante esa lógica. Después de detectado el problema del aquejado se procedía a tratar de eliminar su *dolor*.

La escucha atenta al llamado del moribundo, implica un acto de <<con-miseración>> y de <<com-pasión>>. La *con-miseración* es un *estar con/compartiendo la miseria* del doliente

³⁴ Weber, Max. “*El político y el científico*”. Alianza Editorial. Madrid, España, 1998. 235 Pp.

en el momento en que su expiración es evidente. La *com-pasión* es un *estar movido-con-la-pasión* que el desahuciado pro-voca desde su grito afligido.

La *con-miseración* y la *com-pasión* son la antesala del cuidado. Kraus sostiene que la *com-pasión* es la base ética del cuidado y la protección sobre el desprovisto. Ser *com-pasivo* implica preocuparse y ocuparse por el enfermo. La atención se centra en el acto curativo, sólo que en el caso del enfermo terminal la medicina ya no será capaz de curar. Motivo por el cual se le provee de paliativos, es decir, dosis de medicamentos que no cumplen con la función curativa, pero *sí* con la función terapéutica de mitigar el dolor. La medicina paliativa junto con los cuidados y atenciones de un enfermo desahuciado dignifican su partida. Pero, ¿qué ocurre cuando el moribundo bajo nuestro cuidado desea dignificar su último acto de vida mediante la solicitud de la *eutanasia activa* o *el suicidio asistido*?

Atender el llamado desde la actividad política y desde el ámbito institucional y normativo de lo político de aquellos que exigen *para sí*, de forma racional y autónoma la muerte voluntaria, se traduce en un acto *con-misericorde* y *com-pasivo*. Detención del sufrimiento innecesario. Cumplimiento cabal del *fin último* de nuestra propuesta. *Potentia* reivindicada por su *potestas*. Ética dialógico-consensual. Normatividad justa. Legitimidad institucional.

Siguiendo a Kraus delimitamos que atender el llamado del solicitante de la muerte voluntaria, exige enfocarse a profundidad en la *com-pasión* en detrimento de la *empatía*. La *com-pasión* se centra en la atención y en la eliminación del *dolor* cuando se es solicitado. La *empatía* no se centra en la eliminación del *dolor*, por tanto no propone la asistencia para culminar con la vida del moribundo. La *empatía* rescata la necesidad de acompañar al enfermo terminal, aunque esté padezca de terribles e incesantes dolores físicos y emocionales. Ser acompañado en la muerte es un acto ético indispensable. Auxiliar a un enfermo en estado irreversible es el reflejo de un acto ético supremo *com-*

pasivo y amoroso. Vivir es un derecho, permanecer con vida no es una obligación. Ramón Sampedro lo clarifica con una excepcionalidad lapidaria:

“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 ustedes la dignidad? Sea cual sea la respuesta de vuestras conciencias, para mí la dignidad no es esto. ¡Esto no es vivir dignamente!

Yo igual que algunos jueces y la mayoría de las personas que aman la vida y la libertad, pienso que vivir es un derecho, no una obligación. Sin embargo he sido obligado a soportar esta penosa situación durante veintinueve años, cuatro meses y algunos días.

¡Me niego a continuar haciéndolo por más tiempo!”³⁵.

Brevemente hemos expuesto el contenido del capitulado. A continuación presentaremos a manera de breviarío el marco referencial internacional contemporáneo y los lineamientos que establece sobre eutanasia voluntaria activa, suicidio asistido y eutanasia pasiva.

³⁵ Testamento de Ramón Sampedro.

MARCO REFERENCIAL INTERNACIONAL

EUTANASIA ACTIVA

BÉLGICA

En Bélgica la eutanasia activa fue legalizada el 28 de mayo de 2002. Esta ley es un eco a la impulsada poco tiempo antes en Holanda. *“La ley la define como la “terminación intencional de la vida de otra persona, a solicitud de quien se verá privada de la vida” (artículo 2º)”*³⁶. Para que este proceso de culminación de la vida del tercero solicitante sea llevado a cabo, es necesario que se cumplan ciertos criterios mínimos como lo son:

*“[El] el paciente sea mayor de edad o menor emancipado, y tenga capacidad legal y conciencia en el momento de hacer la petición; que la petición sea voluntaria, bien meditada y reiterada, sin que medie presión externa, y que el paciente se encuentre en una condición precaria, sometido a un sufrimiento constante e insoportable que no pueda ser aliviado, como consecuencia de una enfermedad incurable o de un accidente (artículo 3º)”*³⁷.

El médico que aplique el acto eutanásico al solicitante debe ser ajeno al paciente. La legislación belga no establece una diferencia en cuanto a su aplicabilidad para enfermedades terminales o para enfermedades crónico-degenerativas, aunque precisa diferenciación entre padecimientos producidos por enfermedad o aquellos cuya raíz es un accidente. Ante esta laguna es posible aplicar la eutanasia no solo a enfermos en fase

³⁶ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. *“Derechos Humanos, aborto y eutanasia”*. Dykinson-Constitucional. Madrid, 2010. P. 90.

³⁷ *Ibíd.* P. 90.

terminal, sino también a aquejados por padecimientos crónico-degenerativos como el Alzheimer³⁸.

El ordenamiento de Bélgica acentúa la necesidad de esclarecer por escrito una carta de voluntad anticipada. La carta de voluntad anticipada estipula al tratante los lineamientos necesarios a seguir según la voluntad del firmante cuando éste haya perdido la consciencia (artículo 4)³⁹, su estado de salud sea extremadamente deteriorada e irreversible –lo cual deberá ser verificado por el médico-. El paciente designará a una persona que será el apoderado de su carta de voluntad anticipada el cual tendrá derecho a opinar sobre el procedimiento realizado por el galeno.

“Ya que en muchas circunstancias es imposible prever con exactitud cómo será el desenlace final –ni enfermos ni enfermedades siguen cursos “predecibles”–, se ha sugerido que el interesado cuente también con un apoderado legal que sea quien tome las decisiones hacia el final de la vida cuando las circunstancias lo ameriten, esto es, cuando la enfermedad “rebase” las estipulaciones escritas. La función del apoderado adquiere más peso si se plasma en un poder notarial duradero”⁴⁰.

La regulación de las disposiciones atribuibles a esta ley, son llevadas a cabo por una Comisión Federal de Control y de Evaluación. Dicha Comisión se integra por 16 miembros. Ocho doctores en Medicina, de los cuales cuatro deberán ser profesores universitarios; cuatro doctores en Derecho y cuatro representantes de organizaciones civiles y sociales involucrados en problemáticas de enfermos terminales y crónicos (artículos 5 y 6)⁴¹.

³⁸ Tal vacío en la norma, posibilitó al poeta Hugo Claus solicitar la muerte por eutanasia, después de saberse enfermo de Alzheimer, y cuando el desarrollo de su padecimiento se encontraba en gestación. El poeta acaeció el 19 de marzo de 2008, en un hospital de Amberes. *Ibíd.* Pp. 90-91.

³⁹ Carpizo. P. 91.

⁴⁰ Kraus, Arnoldo. *“Voluntades anticipadas”*. En: La Jornada. Miércoles 12 de diciembre de 2007. Sección Opinión. P. 24.

⁴¹ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. *Opus. Cit.* P. 91.

El factor sustancial de esta ley es que declara al fallecido como acaecido por muerte natural –a diferencia de la legislación holandesa-, lo cual obliga a las aseguradoras para cumplir con las disposiciones y obligaciones contraídas durante la firma del convenio con el asegurado, ya que en muchas ocasiones las cláusulas de rescisión del contrato estipulan como causal que la muerte haya sido voluntaria (artículo 15)⁴².

ESTADO DE OREGÓN, ESTADOS UNIDOS

En el año de 1994 fue aprobada mediante referéndum la *Oregon Death with Dignity Act*. Esta ley permite la eutanasia activa. Todo enfermo en fase terminal y con expectativa de vida menor a seis meses, puede solicitar una prescripción médica a fin de obtener los medicamentos que le produzcan la muerte. El médico no participa de la sobredosis, la cual es ejecutada por el paciente y la muerte sobreviene brevemente. Está prohibida la eutanasia activa, en el sentido que el “tratante” está imposibilitado para inyectar dosis letales de medicamentos al “tratado”. El moribundo debe ser capaz de expresarse claramente, o bien contar con un intérprete que haga saber al tratante los deseos del desahuciado (artículo 1)⁴³. El artículo 2 contraviene con el primero, *grosso modo* estipula que la solicitud de la prescripción y de los fármacos deberá ser realizada por escrito a puño del paciente⁴⁴. Muchos enfermos en fase terminal están imposibilitados de movimientos y postrados sobre la cama. Lo anterior nos descubre una omisión realizada por esta ley eutanásica: no contempla las cartas de voluntad anticipada, así que un enfermo postrado sobre su lecho e imposibilitado de movimiento no es sujeto a la aplicabilidad del ordenamiento.

⁴² *Ibíd.* P. 91.

⁴³ *Ibíd.* P. 96.

⁴⁴ *Ibíd.* P. 96.

ESTADO DE WASHINGTON, ESTADOS UNIDOS

En noviembre de 2008 fue aprobada la *Washington Death with Dignity Act*. La ley de Washington es similar a la de Oregón en cuanto a lo tónica de su redacción. Prohíbe al galeno administrar inyecciones letales y participar de la sobredosis de medicamentos que el desahuciado se administra bajo la prescripción del primero⁴⁵. La única diferencia sustancial entre ambas leyes radica en el acta de defunción. La ley de Oregón detalla la causa directa de la muerte –sobredosis por medicamentos–, mientras que en la ley de Washington sólo se estipula el padecimiento del enfermo antes de recibir la ayuda para morir (sección 4, numeral 2)⁴⁶.

GRAN BRETAÑA

En Gran Bretaña las propuestas para la creación de una normatividad favorable a la eutanasia activa datan de muchos años. Un caso paradigmático dentro de la nobleza se suscita de la siguiente manera:

“[En] 1936 Lord Dawson, médico de la familia real, aceleró la muerte del rey Jorge V para que la noticia del deceso pudiera aparecer al día siguiente en el matutino The Times, en lugar de los menos acreditados periódicos vespertinos. Ese mismo año fue presentada, sin éxito, en la Cámara de los Lores la primera iniciativa para regular la eutanasia. Reiterada ante los lores en 1969 y luego propuesta en la cámara de los comunes en 1990 y en 1997, ha sido aplazada una y otra vez”⁴⁷.

⁴⁵ Oregón, estatuto 127.880 numeral 2.14; Washington, sección 18 numeral 1. *Ibíd.* P. 97.

⁴⁶ *Ibíd.* Pp. 96-97.

⁴⁷ *Ibíd.* P. 100.

En el año 2006 se presentó en la Cámara de los Lores, la iniciativa de ley denominada *Asistencia para la Muerte de los Enfermos Terminales*. La propuesta no fue rechazada ni aprobada, simplemente fue aplazada indefinidamente⁴⁸. Esta iniciativa no difiere de la *Oregon Death with Dignity Act*, toda vez que se le facilitan al enfermo terminal los medicamentos que se suministrará para aliviar su dolor y morir. La petición debe ser realizada por el desahuciado mayor de edad y que sufra dolores insoportables. El elemento distintivo de esta ley radica en que ratifica la validez de los seguros de vida suscritos doce meses antes de producirse el deceso⁴⁹.

Debido al aplazamiento de la iniciativa de ley en 2006 y a diversos casos que estremecieron a la sociedad británica⁵⁰, en septiembre de 2009 “la oficina del fiscal británico (*Crown Prosecution Service, CPS*) emitió unas directivas para ser aplicadas por los fiscales. A título de “política provisional”⁵¹. Estas directivas no autorizan ni legalizan la eutanasia, pero establecen una serie de lineamientos que el juzgador debe establecer como criterios para estimar o desestimar acusaciones penales por homicidio cuando alguien participe de un *suicidio asistido*⁵². Las directivas amplían el margen de consideración sobre la eutanasia. Los casos de asistencia a una muerte por piedad son tratados con laxitud y discrecionalidad por los fiscales. Para que la discrecionalidad de la directiva surta efecto es necesario que la ayuda haya sido otorgada a un enfermo en fase terminal o con padecimientos degenerativos; que la ayuda sea administrada por un familiar cercano sin fines económicos y a petición expresa del aquejado. Toda discrecionalidad es eliminada cuando la asistencia se da sin la autorización expresa del desahuciado; con fines motivados por razones ajenas a la piedad; o cuando la ayuda es

⁴⁸ A la fecha no ha sido revisada ni votada.

⁴⁹ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus. Cit. P. 101.

⁵⁰ Tal es el caso del suicidio asistido del director de orquesta Edward Downes y su esposa Joan, realizado en la clínica Dignitas de Suiza, a donde se trasladaron desde Gran Bretaña. Joan de 74 años era aquejada por un cáncer avanzado, Edward Downes de 85 años no padecía mayores problemas de salud, pero ambos decidieron compartir la muerte. Véase: “Director de orquesta británico y su esposa dispusieron de sus vidas en una clínica suiza”. En: La Jornada. Miércoles 15 de julio de 2009. Sección Cultura. Pp. 7A.

⁵¹ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus. Cit. P. 102.

⁵² Tal como ocurrió con los hijos del director de orquesta Edward Downes, quienes asistieron a sus padres en la culminación de sus vidas.

facilitada por organizaciones civiles, políticas o sociales interesadas en la muerte voluntaria.

La “*muerte por piedad*” o *eutanasia activa* amplía su margen de acción. La eutanasia no sólo se puede aplicar a un enfermo en fase terminal o con dolores insoportables, también queda sujeto de ella el aquejado por padecimientos crónico-degenerativos –como el Alzheimer, que si bien no produce dolores insoportables, genera condiciones de vida “indigna” a quien lo padece-⁵³.

HOLANDA

El 28 de noviembre de 2000 el parlamento holandés votó a favor de legalizar la *eutanasia voluntaria activa*⁵⁴. La despenalización de la eutanasia activa engloba diferentes enfermedades terminales, así como los padecimientos más comunes de demencia senil. La aplicación queda sujeta a la petición explícita del paciente; a la valoración del caso por dos médicos –generalmente el tratante y un médico ajeno al enfermo- y de un comité de vigilancia médica conformado por expertos que se encarga de valorar el caso.

La práctica tolerada y discrecional de la eutanasia activa en Holanda data desde el último tercio del siglo XX. Desde la década de los setentas, los legisladores holandeses se encargaron de debatir la normatividad de dichas prácticas aceptadas de facto más no de derecho⁵⁵. “*En el artículo 293 del código penal holandés se dice: “es un crimen ayudar al suicidio o poner fin a la vida de una persona”, pero ese obstáculo se ha salvado al añadir, de manera gradual, cláusulas exculpatorias únicamente para la profesión médica*”⁵⁶.

⁵³ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus. Cit. Pp. 102-103.

⁵⁴ Behar, Daniel. “*Cuando la vida ya no es vida ¿Eutanasia?*”. Editorial Pax. Primera edición, México, 2007. P. 24.

⁵⁵ El caso que abrió el debate fue el de una doctora que inyectó a su madre una sobredosis de morfina, toda vez que la solicitante sufría de un derrame cerebral, parcialmente paralizada, sorda, con dificultades del habla y pulmonía. *Ibíd.* Pp. 27-28.

⁵⁶ *Ibíd.* Pp. 25-26.

Con motivo de la legalización de esas prácticas eutanásicas en el año 2000, los artículos 293 y 294 del Código Penal holandés sufrieron modificaciones, quedando su redacción de la siguiente manera:

“Artículo 293

- 1. El que quitare la vida a otra persona, según el deseo expreso y serio de la misma, será castigado con pena de prisión de hasta doce años o con una pena de multa de la categoría quinta.*
- 2. El supuesto al que se refiere el párrafo 1 no será punible en el caso de que haya sido cometido por un médico que haya cumplido con los requisitos de cuidado recogidos en el artículo 2 de la Ley sobre comprobación de la terminación de la vida a petición propia y del auxilio al suicidio, y se lo haya comunicado al forense municipal conforme al artículo 7, párrafo segundo de la Ley Reguladora de los Funerales.*

Artículo 294

- 1. El que de forma intencionada indujere a otro para que se suicide será, en caso de que el suicidio se produzca, castigado con una pena de prisión de hasta tres años o con una pena de multa de la categoría cuarta.*
- 2. El que de forma intencionada prestare auxilio a otro para que se suicide o le facilitare los medios necesarios para ese fin, será, en caso de que se produzca el suicidio, castigado con una pena de prisión de hasta tres años o con una pena de multa de la categoría cuarta. Se aplicará por analogía el artículo 293, párrafo segundo⁵⁷.*

⁵⁷ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus. Cit. P. 106.

JAPÓN

En el año de 2005 se aprobó en Japón la *eutanasia voluntaria activa*. El solicitante debe padecer una enfermedad incurable y el deceso debe ser inminente; que sufra de dolores inquebrantables que no puedan ser paliados; que la muerte del paciente sea considerada como una forma de darle alivio moral; que lo solicite expresamente; que la eutanasia la realice un médico y que se tomen todas las medidas éticas en el desarrollo y conclusión de esta acción⁵⁸.

SUIZA

El caso suizo es similar al británico y al colombiano⁵⁹. No existe una legislación que en lo particular norme la eutanasia activa. Sin embargo, la generalidad en la redacción de sus códigos penales brinda un amplio margen de deliberación al juzgador y de permisibilidad para la realización de *facto* del acto eutanásico o de asistencia para el suicidio. Aunado a lo anterior la discrecionalidad de los fiscales nos proporciona un margen para poder establecer que los actos de muerte voluntaria no contrarían a la comunidad social ni a la comunidad jurídica. En casos de la asistencia para una muerte se establece una diferenciación de motivos entre aquellos piadosos –eliminar el dolor innecesario de ese otro-ahí-, y los motivos egoístas. En Suiza la voz que alude a “eutanasia” ha sido reemplazada por un eufemismo: “Muerte a solicitud de la víctima”. Revisemos los artículos 114 y 115 del Código Penal suizo:

⁵⁸ *Ibíd.* P. 108.

⁵⁹ Como veremos en el capítulo segundo, en que también se consagran las perspectivas de los Estados argentino, chileno, mexicano y uruguayo.

“Artículo 114. Muerte a solicitud de la víctima.

El que, movido por un motivo honorable, en particular el de piedad, dé la muerte a una persona que la haya solicitado de una manera seria e insistente, será castigado con una pena privativa de la libertad de un máximo de tres años o de una sanción pecuniaria.

Artículo 115. Incitación y asistencia para el suicidio.

El que, movido por motivo egoísta, incite a una persona al suicidio o le preste asistencia para suicidarse, y el suicidio se consuma o intenta, será castigado con una pena privativa de la libertad de un máximo de cinco años o de una sanción pecuniaria”⁶⁰.

EUTANASIA PASIVA

A lo largo de este apartado mencionaré algunos ejemplos prototípicos de este tipo de eutanasia. Recordemos que la *eutanasia pasiva* consiste en suspender tratamientos innecesarios y esperar que la muerte sobrevenga de forma natural sin provocar intencionalmente –con medicamentos o inyecciones letales- el deceso del moribundo. La *eutanasia pasiva* es un acto generalizado en gran parte de los países del mundo aunque no se cuenten con legislaciones que avalen tales prácticas. Es común que sea realizada por iniciativa de los médicos, del paciente o de los familiares al elegir -“desconectar”- concluir los tratamientos que mantienen con vida al aquejado.

⁶⁰ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus cit. P. 108-109.

ALEMANIA

El 1 de septiembre de 2009 entró en vigor un decreto que modifica el Código Civil alemán. Conforme al decreto se posibilita dictar una voluntad anticipada referente a los resultados esperados y no esperados dentro de un tratamiento. Si los resultados no son los esperados el tratamiento se suspende. La voluntad dictada con antelación puede revocarse de manera informal. El firmante puede comunicar a un tercero su deseo de cancelar el contrato de voluntad anticipada. Esta tercera persona mediante acción judicial puede dar a conocer la revocación de voluntad al cuerpo médico. De esta forma lo suscrito pierde toda validez (artículo 1901a reformado del Código Civil)⁶¹.

El rasgo distintivo del decreto alemán, radica en la suspensión del tratamiento psiquiátrico de un paciente que para tal efecto fue internado. De lo anterior se desprende que la conclusión del tratamiento, no sólo beneficia a enfermos que sobreviven de manera artificial, sino a aquellos pacientes que aun tienen cierto grado de consciencia, ya que nadie puede ser internado contra su voluntad, pues ello atenta contra la dignidad y el valor como persona⁶².

AUSTRIA

En 2006 el gobierno austriaco creó una ley para proyectar la declaración de voluntad anticipada. Dicho ordenamiento aboga por la *dignidad* y la *autonomía* vital de la persona. La declaración de voluntad anticipada debe ser realizada por el suscribiente de forma consciente y bajo ningún tipo de coacción. La declaración tiene una vigencia de cinco años, posteriormente puede volver a ser suscrita indefinidamente durante lapsos de cinco

⁶¹ Ibíd. P. 111.

⁶² ibíd. P. 112.

años y por periodos iguales de tiempo (sección 2, número 7)⁶³. La voluntad anticipada perderá todo su validez si contraviene a la legislación que esté vigente en el momento en que se desee hacer efectiva la misma. Asimismo, sus efectos legales se nulificarán si el desarrollo de la ciencia médica ofrece una alternativa de curación no prevista al momento de la suscripción (sección 4, número 10)⁶⁴. Y se sobreseerá en caso de un tratamiento de emergencia (sección 4, número 12)⁶⁵.

ITALIA

Italia no cuenta con legislaciones sobre eutanasia activa ni pasiva, debido principalmente a las fuertes presiones por parte de la Iglesia católica. Pese a ello existe un precedente que ha abierto en la actualidad el debate sobre la necesidad de legislar en esa materia.

“En 1992, Eluana Englaro, una joven de veinte años de edad, sufrió un accidente automovilístico como resultado del cual quedó en vida vegetativa, aunque siguió respirando con autonomía. En 1999 su padre solicitó autorización judicial para suspender el procedimiento artificial de alimentación e hidratación, aduciendo que su hija había manifestado en varias ocasiones que nunca querría vivir en condiciones semejantes. Después de un largo itinerario judicial, en octubre de 2008 la Corte Constitucional se pronunció en el sentido de dejar firmes las resoluciones dictadas por la Corte de Casación y por la Corte de Apelación de Milán, favorables a la petición del señor Englaro”⁶⁶.

La Corte Constitucional sentó dos precedentes a considerarse en una legislación futura. Primero, que la interrupción del tratamiento sea claramente un deseo expreso del

⁶³ Ibíd. P. 112.

⁶⁴ Ibíd. P. 112.

⁶⁵ Ibíd. P. 112.

⁶⁶ Ibíd. P. 122.

paciente. Segundo, en casos de estado “vegetativo” deben existir elementos médicos que confirmen la irreversibilidad del mismo. *“Eluana Englaro, la mujer de 38 años que se encontraba en estado vegetativo y era centro de una disputa por el derecho a la eutanasia, murió el lunes [9 de febrero de 2009] a pesar de los esfuerzos del primer ministro Silvio Berlusconi para que los médicos la volvieran a alimentar”*⁶⁷.

Entre 1998 y 1999 se impulsaron doce proyectos sobre eutanasia que aún están pendientes de resolución por parte del Parlamento italiano. Debemos mencionar que la mayoría de esos proyectos contrarían la *dignidad y autonomía* vital del paciente, pero cuentan con un fuerte apoyo por parte del Vaticano y del partido político de Silvio Berlusconi.

ESPAÑA

En el año 2002, España reguló una normativa sobre *eutanasia pasiva*, la *“LEY 41/2002, de 14 de noviembre, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica”*. Esta ley reconoce la inherencia de derechos y obligaciones de todo paciente, el cual es catalogado como un individuo *autónomo* que se relaciona con una institución médica, la cual es obligada a respetar la voluntad del enfermo. El capítulo I. Principios generales. Artículo 1 a la letra nos dice: *“La presente Ley tiene por objeto la regulación de los derechos y obligaciones de los pacientes, usuarios y profesionales, así como de los centros y servicios sanitarios, públicos y privados, en materia de autonomía del paciente y de información y documentación clínica”*⁶⁸.

⁶⁷ *“Murió Eluana Englaro, tras 17 años en coma”*. En: La Jornada. Martes 10 de febrero de 2009. Sección Sociedad y Justicia. Contraportada. P. 36.

⁶⁸ LEY 41/2002, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

La ley resalta que toda acción médica debe tener en cuenta el deseo autónomo del paciente, el cual está investido de una *dignidad* jurídica. En función de estos principios básicos normativos es que el paciente debe ser informado sobre su estado y sobre los posibles tratamientos disponibles para su tratamiento por parte de sus médicos y él decidirá la aplicación o no de los mismos, lo cual quedará registrado por escrito (capítulo 1. Artículo 2. Fracción 1; 2; 3, 4). El cuerpo médico está obligado a informar sobre el estado de salud del paciente de manera clara y concisa, para que éste pueda decidir de manera *libre* e informada sobre *sí*; de igual manera, el cuerpo médico está obligado a omitir informar al enfermo si así éste lo desea (Capítulo II. Artículo 4. Fracciones 1; 2; 3). La confidencialidad entre médico y paciente se romperá a petición del enfermo mismo, para comunicar a las personas cercanas a él sobre su estado. Cuando el enfermo se encuentre imposibilitado para conocer su estado, en cuyo tenor serán informados los responsables de él (Capítulo III. Artículo 5. Fracciones 1; 2; 3). Y por la preeminencia del “bien común” en caso de un brote epidemiológico (capítulo III. Artículo 6).

CAPÍTULO I

FUNDAMENTACIÓN DE LA NORMATIVIDAD EN LA ACCIÓN DEL SUJETO MORAL. POSICIONAMIENTO DE ÉSTE FRENTE A LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y EL SUICIDIO ASISTIDO

OBJETIVOS

Precisar la estructura del *sujeto moral* cuya labor se orienta desde la *rectitud* y la *responsabilidad* por la Otredad, para contribuir a la eliminación del mal y dolor innecesarios que atentan contra el enfermo en fase terminal. Abogando racionalmente por la normatividad del acto eutanásico. Esta labor conjugará los principios filosóficos de la corriente *deontológica* para concretarse materialmente en un discurso ético alterativo.

Cimentar un discurso moral que recupere valores como la *rectitud* y el apego a lo *recto*, con el fin de establecer el *fin último* expuesto como la base de todo pensamiento humanista: la consecución del *bien*, lo *justo*, la *felicidad* y el *placer* para el mayor número de personas. Respetando los deseos racionalmente validos del sujeto individual y del sujeto colectivo.

Establecer un puente discursivo entre el *eudemonismo* y el *racionalismo*, toda vez que es racional eliminar el dolor que afecta la corporalidad del sujeto sensible. Este principio tiende a la *universalidad* en el sentido kantiano del término.

INTRODUCCIÓN

A lo largo del presente capítulo, intentaremos delimitar la categoría de *sujeto moral* y ciertos elementos básicos de su accionar. Proponemos definirlo desde la *filosofía moral*, ya que ésta rama de la filosofía coadyuvará en la descripción de problemas que surgen dentro de la vida cotidiana, además de posibles lineamientos de solución para tales contingencias. El *sujeto moral* y la *filosofía moral* serán imprescindibles para guiar nuestra disertación. Ambas nociones nos ayudarán a definir de forma racional los cuestionamientos humanos sobre aquello que “*debe ser*” y lo que ética y moralmente “*debe hacerse*” en los casos de muerte voluntaria, particularmente de eutanasia voluntaria activa y de suicidio asistido, en las condiciones actuales de nuestras sociedades latinoamericanas, occidentales y laicas.

Para Arnoldo Kraus la eutanasia activa “... [implica] *precisamente el acuerdo entre el médico –u otra persona- y el enfermo para procurar la muerte mediante “alguna acción”*. *El concepto de Haring en relación a la eutanasia activa es muy adecuado: “es la institución planificada de una terapia encaminada a procurar la muerte antes de lo que sería esperado en otro contexto”*¹. No existe una homologación de criterios para diferenciar a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido, el mismo Kraus los conceptualiza como sinónimos². Si bien es cierto que la eutanasia voluntaria activa requiere de asistencia médica para culminar con una vida –por razones piadosas-, debemos establecer una diferencia entre ésta y el suicidio asistido. En el suicidio asistido se “*institucionaliza*” y “*planifica*” una “*terapia encaminada a procurar la muerte*” de un enfermo en estado terminal, que es incapaz por cuestiones físicas o mentales de tomar su existencia por

¹ Kraus, Arnoldo. “*Eutanasia: encuentros y desencuentros*”. En: Revista Ciencias. Facultad de Ciencias-UNAM. México. No. 38. Abril-junio de 1995. P. 25.

² Véase. Kraus, Arnoldo. “*Eutanasia: reflexión obligada*”. En: La Revista de Investigación Clínica. México. Vol. 47. No. 3. Mayo-junio de 1995. Pp. 145-175. “*En cuanto a la eutanasia activa, también llamada positiva, y que equivale a suicidio asistido (mercy killing para algunos autores sajones), implica “la acción encaminada para producir la muerte de un ser humano de acorde con sus deseos. Usualmente el acto es ejecutado por un médico”*” (ibíd. P. 147).

propia mano³. Es importante que para ambos casos, la petición de muerte asistida y voluntaria las realice el paciente, estando preferiblemente en condiciones de salud optimas, y que su decisión se pacte frente a notario en una denominada *Carta de voluntad anticipada*. La *carta de voluntad anticipada* es un “instrumento, otorgado ante Notario Público, en el que una persona con capacidad de ejercicio y en pleno uso de sus facultades mentales, manifiesta la petición libre, consciente, seria, inequívoca y reiterada de ser sometida o no a medios, tratamientos o procedimientos médicos, que propicien la *Obstinación Terapéutica*”⁴.

La descripción de la problemática sobre la permisibilidad moral de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, nos sitúa en torno a un debate contemporáneo circunscrito a las necesidades que se expresan cotidianamente en nuestras sociedades, a saber, la búsqueda del “bien particular” y del “bien común”, los cuales tratan de contraponerse al “mal particular” y al “mal general”.

Entendamos al “mal particular” y al “mal general” como elementos vivenciales indeseables, pues se constituyen del dolor y la infelicidad que pueden aquejar y ensombrecer la experiencia de cualquier sujeto, y en lo particular la de un enfermo en fase terminal, es decir, de un paciente en una estadía irreparable e irreversible.

Cualquier avance o retroceso sobre la normatividad de la muerte voluntaria significará un suceso que tendrá relevancia para el sujeto en lo individual, y para el conglomerado humano en lo general. Las decisiones que como sociedad practiquemos sobre la muerte voluntaria, impactarán en el sujeto, pero sus preceptos tendrán un carácter “universalizable”. Me refiero a que influirán positiva o negativamente en la sociedad como

³ El ejemplo paradigmático del suicidio asistido es el ejemplificado en la película española de 2004 *Mar Adentro*. En este filme se retrata la historia de Ramón Sampedro, un marinerero que en su juventud sufre un accidente que lo deja tetraplégico y postrado en una cama por más de 30 años. Después de una larga lucha ante tribunales españoles, para que le permitan tener asistencia en su suicidio, logra pactar con Ramona Maneiro que le facilita los medios para que Sampedro termine con su sufrimiento. Casos que actualmente se debaten para suicidio asistido son los que tienen que ver con enfermedades como el Alzheimer.

⁴ Ley de Voluntad Anticipada para el Distrito Federal.

conjunto. De tal manera se establecerá el principio descriptivo exigido por la *filosofía moral kantiana*⁵. No podemos dejar de lado el respeto por la determinación individual. La presente investigación propugna la defensa de la autonomía del *Otro*⁶, como elemento sustantivo de nuestra acción social. Establece el respeto por las elecciones de vida y de muerte de nuestros congéneres; aun cuando consideremos indeseable el resultado de su inevitable deceso. Tal postura de respeto irrestricto por la voluntad del *Otro*, del desahuciado que ha determinado para sí la muerte voluntaria, nos sitúa como actores dentro de la “rectitud”. Entendida ésta como la búsqueda constante del bien particular y general –salud y felicidad-, de la “*eticidad moral*”⁷ y la desvinculación de todo mal particular y general –la enfermedad y el dolor– de aquel para el que, en palabras de Cioran, “[el] *existir es un fenómeno colosal... que no tiene ningún sentido. [Ante] la estupefacción con la que [vive] día tras día*”⁸.

De la obra de Graciela Hierro (1928-2003) retomaremos los fundamentos que articulan su denominada *Ética del interés*. Su propuesta establece un diálogo entre dos corrientes aparentemente discordantes dentro de la tradición filosófica: la *ratio* y el *eudemonismo*. El trabajo de Hierro nos permitirá rescatar elementos de afinidad entre el racionalismo y el empirismo, para posteriormente desarrollar una postura respetuosa y responsable por la redención del dolor innecesario del Otro. Ésta nos posibilitará sustentar la reglamentación que posibilite el acto de muerte voluntaria al interior de la vida moral, que

⁵ Principio enfocado al reconocimiento de la autonomía, de la libertad y la razón del sujeto. La moralidad se sostiene en la vida cotidiana, pero obedeciendo a la indivisibilidad del sujeto y a su condición humana, a la que es inherente la dignidad.

⁶ Hablamos de la defensa de la “autonomía del Otro” y no del “Uno o Yo”, ya que es el Otro el que se encuentra –por ahora-, imposibilitado para legislar sobre lo que acontece en su cuerpo, siendo obligación moral del Yo –“Uno”-, precisar tales ordenamientos que otorguen alternativas al enfermo –ese Otro ignorado o conjurado- para erradicar su dolor.

⁷ Véase de la obra de Humberto Giannini (1927-) el capítulo referido a La *Eticidad de la vida*. La tesis central del capítulo se cifra en la necesidad de enmarcar un “*encuentro*” con el “*Otro*”, basados en una “*acción comunicativa*”, en la que, recíprocamente la palabra proferida adquiere un valor para los ejecutantes. Propondré a lo largo de este capítulo un más-allá de esa “*reciprocidad solidaria*”, y será la “*Responsabilidad*” por ese “*Otro*” que se expresa como mi prójimo y que clama la eliminación de un dolor innecesario e irreversible. En: Giannini, Humberto. “*La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad*”. Catalonia. Santiago de Chile. Primera edición. 2007. Capítulo III. Pp. 27-32.

⁸ Cioran, E. M. “*Desgarradura*”. Marginales Tusquets Editores. Primera edición. Barcelona, España. 2004. P. 81.

para fines del presente trabajo, será empleada como sinónimo de vida cotidiana, debido a que la vida moral se desarrolla y ejecuta en la relación social del día a día. El basamento de tales reglas será, un intento por eliminar el mal particular y general. Se busca asimismo, la instauración de un marco jurídico-social que apele a la consecución del bien particular y general, sea este un estado placentero y de felicidad, o bien, la eliminación del dolor que aqueja al enfermo por la vía de la aplicación consentida por el paciente, de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido. La implementación reglamentada de la muerte voluntaria, deberá aplicarse solamente en pacientes que así lo determinen y con una expectativa de vida menor a los seis meses, ya que las posibilidades de desarrollar en ese breve periodo de tiempo, un medicamento efectivo que alivie de la enfermedad, son mínimas. Nuestra propuesta establece su principio rector en el mundo de la moral, es decir, en la vida cotidiana. Nos acogemos al supuesto de que en nuestras sociedades se tiene una apertura que viabiliza el debate sobre este particular. Se posibilita también un accionar determinado que aboga por la eliminación del displacer, del dolor y de la enfermedad, en beneficio del placer, la salud y la felicidad. Para tal efecto proponemos avanzar en la reglamentación de la práctica.

En síntesis: El presente capítulo trata de establecer una relación entre aspectos sobresalientes del racionalismo y del empirismo. Aspectos que no implican desde sí una contradicción irresoluble para los fines perseguidos en el presente texto. Estos elementos en apariencia discordes enriquecerán y robustecerán nuestro ensayo mediante el acoplamiento de los lineamientos teóricos que no-contingentes. Presentaremos para nuestro sujeto moral parámetros de acción racionales y empíricos, a fin de apuntalarlos a la construcción moral de una acción ética.

Preciso. *Moralmente* nuestra *ética* aboga a favor de la práctica de muerte voluntaria de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido -en Latinoamérica⁹- y propone la

⁹ Cfr. *La Ley de voluntad anticipada para el Distrito Federal* aprobada el 4 de diciembre de 2007. *La Ley Protectora de la Dignidad del Enfermo Terminal*, para el estado de Coahuila, México, 18 de julio de 2008. *La Ley Estatal de Derechos de las personas en fase terminal*, aprobada el 29 de junio de 2009, en el estado de

creación de *cuerpos normativos -deontología¹⁰*-, a fin de que los actores sociales – médicos, familiares, amigos-, respeten la voluntad expresa del enfermo en estado terminal, más allá de que su elección y expresión le acarreen la muerte. La objeción es que la elección del procedimiento por parte del aquejado, debe realizarse bajo una profunda meditación y *racionalización* sobre los efectos.

EL SOLICITANTE DE LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y EL SUICIDIO ASISTIDO. BREVES PALABRAS

A lo largo de la presente investigación sobre eutanasia voluntaria activa y suicidio asistido, realizamos la descripción sobre la construcción del *sujeto moral* que en una actitud de apertura hacia el Otro, determina *res-ponsablemente* coadyuvar *con-misericordemente* para la eliminación del dolor del aquejado. Esta actitud se cimienta desde la norma sociocultural que crea un cuerpo jurídico que otorga al solicitante del acto eutanásico, una regulación constitutiva para la extinción indolora de su existencia; y desde la implementación de un sistema educativo, capaz de sensibilizar a la población sobre aspectos de aplicación de la norma y de respeto irrestricto por la voluntad del Otro¹¹. El proceso de construcción moral, ético-política y jurídico-normativa que posibilitará la emergencia de dicho discurso será tratado a lo largo del siguiente capítulo.

San Luis Potosí, México. La *Ley de Muerte Digna* para la legislatura provincial de Neuquén, Argentina, aprobada el 27 de septiembre de 2008. La reglamentación de la *Ley B 4264* aprobada en Río Negro, Argentina el 19 de diciembre de 2007. En la República Oriental del Uruguay se aprobó la *Ley No. 18. 473*, el 17 de marzo de 2009. Estas leyes serán analizadas a lo largo del siguiente capítulo, baste decir por ahora que constituyen un gran avance en materia de eutanasia, aunque el horizonte de su aplicabilidad refiere a cuestiones de *eutanasia pasiva*, como trataré de explicar más adelante. La eutanasia pasiva es “la omisión planificada de los cuidados que probablemente prolongarían la vida”. De acuerdo con Pérez Varela, “... la eutanasia pasiva puede revestir dos formas: la abstención terapéutica y la suspensión terapéutica. En el primer caso no se inicia el tratamiento, y, en el segundo se suspende el ya iniciado, ya que se considera que más que prolongar el vivir, se prolonga el morir” (Kraus, Arnoldo. *“Eutanasia: reflexión obligada”*. En: La Revista de Investigación Clínica. México. Vol. 47. No. 3. Mayo-junio de 1995. Pp. 146).

¹⁰ El término <<deontología>> hace referencia a fundamentos del “deber” y a la aplicación de “normas morales”, con lo que se hace posible la vida social y el respeto responsable por el Otro.

¹¹ Esta arista sobre educación no será trabajada en la presente investigación, pero nos parece necesario centrar un precedente sobre su importancia, en la construcción de la ética alterativa. Este punto será abordado en futuras investigaciones.

Es menester, aunque sea brevemente, adentrarnos en la persona demandante de la eutanasia activa y del suicidio asistido, “... *ver la muerte voluntaria desde el interior de aquellos [solicitantes] y no desde fuera, desde la óptica del mundo de los... supervivientes*”¹².

Existen posturas que proscriben a la muerte voluntaria por considerarla pecaminosa, una enfermedad mental o simplemente un atentado en contra de los códigos penales. El discurso creado a partir de la conjuración sobre la misma, es cuantioso y sus máximos referentes son la religión, la ciencia médica-psiquiátrica y el derecho, lo cual permea la opinión de las sociedades dentro de su vida cotidiana.

La sociedad que observa al solicitante de la muerte voluntaria, trata de realizar sus juicios valorativos apegados a la “objetividad”. Se recurre al dictamen médico, a la opinión de ministros de culto y se desmiembran las posibilidades jurídicas; uno a uno, se suceden conlaves familiares en los que se determina el *cómo* operar con el desahuciado, *qué* es factible hacer de él y de su destino. Esta búsqueda de *objetividad* escapa y se aleja irreversiblemente del dolor o mal prolongado e innecesario que sufre aquel que está por partir y cuya voz clama por tener descanso. Lo anterior no niega la validez del consejo médico, la importancia de la ayuda espiritual ni la necesidad de conocer las legislaciones sanitarias. Pero, en la lucha por la consecución de la *objetividad* frente a la muerte del Otro, se obvian sus deseos y se suprime su voluntad de muerte asistida. Jean Améry (1912-1978) –en su escrito sobre el suicidio, tema que es distinto a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido que proponemos, salvo en algo: la búsqueda de la muerte por voluntad, como se verá más adelante- escribió con precisión:

“La suicidología tiene razón. Sólo que sus afirmaciones están vacías de significado para el suicida o suicidario., ya que lo fundamental para ellos es la absoluta singularidad de su situación, la situación vécue, que nunca es absolutamente comunicable, de forma que cada vez que alguien muere por

¹² Améry, Jean. *“Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria”*. Pre-Textos. 1ª edición, 5ª reimpresión. España, 2005. Pp. 10-11.

su propia mano, o intenta morir, cae un velo que nadie volverá a levantar, que quizás, en el mejor de los casos, podrá ser iluminado con suficiente nitidez como para que el ojo conozca sólo una imagen huidiza”¹³.

En lo concerniente al enfermo terminal, su vida es una agonía que se prolonga lastimosamente. Cada día es un terrible calvario que se reproduce amargamente, su lamento le resuena como un terrible grito, cuyo eco retumba en todos los pasillos del hospital, resuena en los pulpitos y en las escalinatas de los Congresos. Clama jadeante. Distingue la diferencia de esperar pasivamente una muerte lenta y dolorosa y entre la posibilidad voluntaria de ser parte activa de su irremediable destino. Cerrar el círculo del dolor perenne y de esta manera alcanzar la tranquilidad y la vigilia que la enfermedad le arrancó. El desahuciado que solicita el acto eutanásico para sí, retoma las riendas de su actuar, se dignifica:

“El vivir en espera de la muerte y el acto autónomo de la muerte voluntaria no son comparables sin más, aunque el resultado sea el mismo en ambos casos. Quien ha de morir se haya en estado de responder a un destino, y su réplica consiste en miedo o valentía. El suicidante..., habla por sí mismo. Dice la primera palabra. No puede preguntar: “muerte, ¿dónde está tu lanza?” después de que la muerte se haya dirigido a él en alguna forma... Antes bien, ha de ser él quien llame... [El] suicidante se levanta de la fosa de colchones en donde yacía y actúa”¹⁴.

Al solicitar la muerte voluntaria, el agente del acto rompe con la “lógica de la vida”¹⁵. La lógica de la vida nos constriñe a la conservación vital, ya que pertenecemos a una sociedad que requiere auto-reproducirse y perpetuarse como género. La lógica de la vida implica el ordenamiento de preservación social y natural como entes biológicos. “No se puede decir que para vivir mejor lo preferible sea no vivir, eso sería un absurdo, así, la

¹³ Ibíd. P. 19.

¹⁴ Ibíd. P. 23.

¹⁵ Ibíd. P. 24

lógica del ser abarca también la lógica de la sociedad..., la lógica de las ocupaciones cotidianas y..., esa lógica tiene que excluir la muerte”¹⁶.

Excluir la muerte por ser un acto que atenta contra la auto-reproducción biológica y social no niega la existencia de la muerte. Diariamente la muerte nos ronda y cobra sus cuotas. Además, el desahuciado está más allá de toda posibilidad de reproducción vital, toda vez que sus miembros languidecen, sus fuerzas se anulan, sus expiraciones se difuminan. Bajo estas condiciones la muerte sobrevendrá, aunque el sufrimiento experimentado por el agonizante se prolongue indefinidamente. Y se prolonga interminablemente porque la lógica de la vida ha instruido a sus allegados a preservar la existencia bajo cualquier circunstancia, como una idea que se sobrepone a la vida cotidiana y se instaura en lo Absoluto.

No importa el dolor que padece nuestro prójimo, la vida debe resguardarse bajo cualquier suceso, tal es el imperativo soterrado en lo más profundo de la lógica de la vida. El planteamiento de una “lógica de la muerte” es considerado *antinatura*, aunque en defensa de quien aboga por la muerte voluntaria tendríamos que reconocer necesariamente que tanto la vida como la muerte son dos procesos que desde su dualidad refieren a lo natural, y por tanto, el clamor de liberación del enfermo que sufre desde su agonía, no atenta contra la preservación de la especie, ya que como mencionamos anteriormente, el enfermo terminal no contribuye a la producción y reproducción de la vida social ni biológica: la sombra del deceso le cubre el rostro y le resopla con su hálito cálido.

El enfermo terminal es capaz de redimir su destino y escapar a la lógica de la vida, tentado levemente, el abismo que se abre frente a su existencia, la cual se extingue, mientras comienza a ser abrazado por la muerte. *“En las manos de Dios está... Pero el hombre actúa por sí mismo tanto al vivir como al suicidarse: sin dar oportunidades al*

¹⁶ *Ibíd.* P. 29.

*poder y a la magnificencia divinas. La situación del ser humano antes del salto [muerte voluntaria] es fundamentalmente la misma, se llame creyente o no*¹⁷.

El solicitante de la muerte voluntaria se encumbra en el valor y se posesiona de sí, de su destino y de su último acto de vida. Elegir la eutanasia activa o el suicidio asistido le representa un acto redentor, alejado de la cobardía que sus allegados considerarían conformante de su libre elección. *“El suicidante se hunde en el abismo de una contradicción aún más profunda, ya que no sólo muere (o se prepara a morir), sino que se despoja a sí mismo de sí mismo”*¹⁸.

Este despojo de sí mismo no es una bagatela. Sitúa al enfermo terminal en una situación dialéctica muy compleja: enfrenta el Ser al No-ser. Optar por el No-ser es un sinsentido dentro de la lógica de la vida. El desahuciado que clama la asistencia para “bien morir” redundante en el sinsentido, pero, el sinsentido no es sinónimo de locura. La muerte voluntaria no implica un trastorno mental. Planificar la muerte cuando la vida es como un delgado chorro de agua que se extingue entre los surcos de la tierra no es una enfermedad, antes bien, es la respuesta al padecimiento irremediable.

Al interior de nuestras sociedades, las cuales se encuentran inmersas dentro de la lógica de la vida, es harto común escuchar que la muerte debe presentarse frente a nosotros y arrebatarnos la vida de “forma natural”. La muerte de forma natural se representa como aquella que sobreviene sin que la ciencia médica o la fe puedan evitarla o remediarla; sin más, el fin del ciclo de una persona. De común, existe un acuerdo implícito al interior del imaginario colectivo, en el cual se valida la muerte natural y se proscriben la muerte no-natural. Dentro del estrato de muerte no-natural se encuentran los suicidios y todo el amplio espectro de sujetos que reciben asistencia de tipo eutanásica para dejar de sufrir dolor innecesario.

¹⁷ Ibíd. P. 32.

¹⁸ Ibíd. P. 38.

Tal distinción entre muerte natural y muerte no-natural es imprecisa y errónea, sabemos “... que la muerte [voluntaria e involuntaria] solamente es el final, natural, de un desarrollo que empieza ya con el inicio de la vida”¹⁹. ¿Pero que empuja al desahuciado a exigir para sí la muerte asistida?

El clamor por parte del moribundo sobre la eutanasia activa o el suicidio asistido debe comprenderse desde el horizonte, cada día más acotado, del ser que se extingue irreversiblemente. Este ser vive el ocaso de su vida inserto en el “fracaso” o “derrota” de la misma, frente al implacable paso del tiempo y frente a la aparición, por demás natural, de la muerte. Améry sugiere llamar *échec* al fallo o fracaso de un destino, el cual irreparablemente es derrotado por su contraparte, la Nada, el vacío, el deceso. El *échec* es lo irreversible del fracaso total. Los hombres podemos vivir en el *échec* de una manera indigna, rodeados de sondas y sofisticados aparatos que lejos de aliviar el dolor, prorrumpen ruidosamente en el cuerpo dolorido del agonizante, el cual busca el alivio magnánimo de su sufrimiento mundano:

“L`échec es una palabra del destino... El negociante que se suicidó sufrió el échec, esto es: el mundo lo desechó antes de que la muerte le apartará del mundo y desechase al mundo... Donde amenaza constantemente el échec en forma de fracaso..., en forma de bancarrota..., de disminución paralizante de la fuerza creativa, de enfermedad, de amor no correspondido, del miedo paralizante... en todos casos la muerte voluntaria se convierte en una promesa... ¿No es mejor anticiparse a la cuchilla que nos guillotina a todos? Replicar a todo échec y por tanto al último, con un “No” que reduce a silencio toda objeción”²⁰.

El destino nos alcanza. Vida y muerte son implacables. El reloj biológico corre y la muerte nos espera paciente e implacable. Para cuestiones de muerte voluntaria debemos considerar un par de conceptos: *humanidad* y *dignidad*.

¹⁹ Ibíd. P. 47.

²⁰ Ibíd. Pp. 50-51.

La muerte voluntaria es un privilegio conferido únicamente al ser humano. No existen evidencias contundentes que muestren un comportamiento “suicida” en los animales. No existen indicios de que los niños menores de 7 años²¹ atenten contra sí mismos. Por tanto, este tipo de muerte es una selección realizada por un ser humano racional, en uso de sus facultades mentales y que puede discernir entre el “bien” y el “mal”. Lo racional y discernible es una característica inmanente de la *humanidad*.

En lo que refiere a la *honra* y a la *dignidad*, partimos del hecho de que toda persona construye subjetivamente los valores sobre los que descansa su propia vida. La anulación de tales valores por cuestiones exógenas deshonra e indigna al sujeto. Para aquellos que reconocen en la salud la dignidad inherente a su existencia, la enfermedad terminal parecería ser deshonrosa -con esto no afirmamos que el enfermo sea indigno, solamente tratamos de explicar lo que un desahuciado que exige para sí asistencia en su muerte puede considerar como indigno-. *“Así, la humanidad y la dignidad del ser humano se oponen al échec... No lo soportan. Medio aniquilados tras la caída en el échec, el ser humano se levanta en nombre de su humanidad y llama a la muerte hacia sí”*²².

Apegados a la humanidad y a la dignidad que esboza Améry, es factible decir que el moribundo puede elegir no vivir cuando la vida atenta contra la integridad de su *ser* humano. El ser humano es capaz de establecer un juicio sobre *sí* y sobre su destino, ya que acumula la experiencia de lo grato y lo doloroso. El principio del cual partimos establece que es válido –éticamente- eliminar el dolor y el mal innecesario que aquejan al Otro. Dentro de la estructuración mental del aquejado con referencia a su postración es factible decidir que no vale la pena seguir viviendo bajo esas circunstancias. Decidir la muerte propia es un acto que afecta al agente del acto, ya que es él quien se privará de los amaneceres, aunque en su estado difícilmente los disfrute. Se atenta contra uno mismo, más no contra la sociedad, ya que esta sigue monótonamente el ritmo y la reproducción de la vida -tal como si nunca el fallecido, hubiera pisado estas tierras-:

²¹ Ibíd. P. 52.

²² Ibíd. P. 53.

“Pero se puede no vivir, y ello es precepto, allí donde la dignidad y la libertad condenan a la vida para la muerte, la vida en el échec, que es contra natura y que es un insulto contra la existencia. El sujeto decide para sí mismo con plena soberanía, lo que no quiere decir que decida contra la sociedad”²³.

La conciencia sobre nuestro propio cuerpo la adquirimos durante la enfermedad. El cuerpo es denominado por Jean-Paul Sartre (1905-1980) como *le negligé*²⁴. En efecto el cuerpo es desestimado e ignorado por el Yo, hasta el momento en que la corrosión lo envuelve y oxida como una hoja de lata expuesta a la humedad. Cuando lo padecemos, el cuerpo se convierte en un pesado lastre para nosotros. Al dolor infringido al cuerpo sobreviene el deseo de querer huir de él, la situación se complejiza porque el cuerpo del que deseamos huir es parte indisoluble de nuestro Yo. Huir de él implica huir de nosotros mismos. Améry sostiene que el cuerpo:

“Nos mantiene, es un fiel criado. Un mudo servidor que desaparece calzado con sus zapatos de silenciosas suelas de goma cuando ha cumplido con su servicio y nos dormimos. El criado se revela cuando enfermamos. Entonces la tomamos con él... nos enfurecemos contra la parte que nos mortifica dolorosamente”²⁵.

Cuando se da la transición de una enfermedad transitoria a una enfermedad terminal, el cuerpo duele. La conciencia sobre él se vuelve nítida y el deseo de exterminar la piel que quema y horada crece con insistencia. El Yo dialoga con el sí mismo en torno al propio cuerpo. El desahuciado entrevé con mayor claridad que existe una salida, una salida que le arrancará del *échec* y le ayudará a apoderarse sobre su último acto de vida dignificante. El Yo, el sí mismo y su cuerpo doliente se “inclinan hacia la muerte”. *“Inclinación es inclinación hacia algo, hacia abajo, ahí aparece el geotropismo, el signo que señala hacia*

²³ Ibíd. P. 68.

²⁴ Ibíd. P. 70.

²⁵ Ibíd. P. 71.

*la tierra, a la que pertenecemos... Inclinación hacia algo supone también declinación respecto a otra cosa: a la vida, al ser*²⁶.

El enfermo terminal se *inclina hacia la muerte*. La conciencia de su cuerpo dolorido y la certeza de su fin inexorable le justifican para solicitar la muerte asistida. Su *dignidad* y su *humanidad* le emplazan a apoderarse de su destino y derrotar al *éche*. Más aún, el clamante desahuciado demuestra su *autonomía* con respecto a su sociedad y determina los plazos, las despedidas y las circunstancias que rodearán su deceso: lo planifica, no es algo que simplemente le ocurra en un amanecer cualquiera.

*“Quien levanta la mano sobre sí mismo es básicamente diferente de quien se entrega a la voluntad de los demás: a éste último le sucede algo, aquel actúa por sí mismo. Es él mismo quien determina el plazo, no puede confiar en intervenciones salvadoras. Tras los últimos monólogos..., llega, inexorable el momento, libremente elegido, en que levanta la mano contra sí mismo”*²⁷.

¿Por qué es plausible que el enfermo terminal se apodere de *sí* y elija para *sí* la extinción de su sufrimiento y por tanto de su vida? ¿Qué principio cimienta su apoderamiento?

El principio que cimienta el apoderamiento que de su cuerpo posee cada individuo, sano o enfermo, es el principio de *“pertenencia”*. Los sociólogos dirán que el individuo pertenece al colectivo, los hombres de fe dirán que pertenece a Dios. En ambos casos se ignora la vivencia personal del aquejado, el dolor profundo que lo carcome y mientras fatigosamente el tiempo transcurre y extingue su existencia poco a poco, es él, el desahuciado, quien experimenta su *ser-en-el-mundo* como algo único e incomprensible para los que estamos acá, a un costado de la cama; acá, bajo el púlpito y fuera del confesionario.

El *ser-en-el-mundo* del enfermo irreversible se asocia con el dolor y la desesperanza. Cada quien muere su propia muerte y en ese proceso se está solo. La experiencia con el

²⁶ *Ibíd.* P. 81.

²⁷ *Ibíd.* Pp. 90-91.

fallecimiento es única e intransferible y le pertenece sólo al que está expirando. Elegir como morir es confrontarnos con el hecho de que la muerte nos persigue y nos sujeta de la sombra, y frente a ella podemos elegir ser pasivos y esperar que Dios nos lleve a su lado, o bien, autónomamente obedecer el murmullo que nos dicta al oído: ¡Es el momento!:

“En la conciencia del suicidante se desarrolla a muerte el contrasentido: él se pertenece a sí mismo y al pertenecerse a sí mismo se pertenece al mundo; el mundo le pertenece y con ello él se pertenece a sí mismo... Adiós por tanto. Por fin me pertenezco: no recogeré los frutos de mi decisión, pero estoy satisfecho..., sobre todo si considero que el mundo de quien es feliz es muy distinto del mundo de aquel que no lo es y que la muerte no lo va a cambiar, sólo le pondrá fin”²⁸.

El enfermo terminal busca la “liberación” de su dolor inconmensurable. Busca la liberación de su cuerpo aprisionado por la enfermedad; amurallado por el *échec* y cercado por la muerte que le ronda y cuyo aliento resopla por los cuatro puntos cardinales en búsqueda de su nuevo encadenado.

SENTIDO COMÚN Y VIDA COTIDIANA

Es necesario, antes de continuar con la disertación establecer la relación entre <<*sentido común*>> y <<*vida cotidiana*>>, ya que a lo largo del presente texto se implican dentro de una estrecha correlación. Partimos del hecho de que “[hace] *relativamente pocas décadas, al interior de un escenario... idealizado en el presente, la simbolización y ritualización de la vida cotidiana llevaban una existencia de prestigio. Resultaban indispensables para crear relaciones estables entre congéneres y grupos. Desde una*

²⁸ *Ibíd.* P. 111.

*perspectiva muy real dotaban a la vida en conjunto de un mínimo sentido social, o común*²⁹.

El *sentido común* como principio categórico tiene su origen dentro del pensamiento filosófico griego. Encuentra en Aristóteles una diferenciación entre lo ‘particular’ y lo ‘universal’. Para el filósofo griego *“el objeto de conocimiento es la substancia; es decir, la cosa en sí misma. Esta cosa u objeto, está compuesto de materia –que expresa lo particular- y de forma, que expresa lo universal”*³⁰. El método aristotélico sitúa a la substancia, lo particular, como cimiento del ejercicio de abstracción, con el cual dialécticamente podemos establecer lo universal. El sentido o conocimiento común de esta forma nos permite percibir y abstraer los objetos de conocimiento que nos rodean.

Siglos después, en la cumbre del racionalismo moderno –siglos XVII y XVIII-, el *sentido común* manifiesto en la vida cotidiana será denostado por considerárselo carente de “luz”, de metodologías esclarecedoras de las problemáticas sociales y del entorno natural. El estructuralismo sociológico de finales del siglo XIX no será benéfico para con el sentido común. Lo menoscaba por considerarlo subjetivo y repleto de prejuicios, cuando la realidad social debe ser objetiva, verificable y los hechos sociales deben ser tratados como “cosas”³¹.

El siglo XX opera una modificación en la percepción y racionalización del sentido común, Rossana Cassigoli (1954-) apunta en su ponencia presentada en el Congreso 54 ICA, en Viena:

²⁹ Cassigoli Salamon, Rossana. *“Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”*. Nombre publicación: *“Sentido común’ y prácticas cotidianas”*. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

³⁰ Cassigoli Salamon, Rossana. *“Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”*. Nombre publicación: *“Sentido común’ y prácticas cotidianas”*. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

³¹ Durkheim, Émile. *“Las reglas del método sociológico y otros escritos”*. Alianza Editorial. Primera edición; cuarta reimpresión. Madrid, España. 2009. 328 Pp.

“El siglo veinte ha transformado a la idea del “sentido común iletrado” en el sujeto temático de la filosofía. Se reanima la pertinencia de una ratio popular, en contraste con una razón instrumental que es depredadora y cosificadora de la existencia humana, emerge una razón o juicio práctico regido por un sentido común que pervive y resiste a las múltiples combinaciones culturales. La optimización técnica del siglo XIX, al rescatar del tesoro de las artes y oficios los modelos de sus invenciones mecánicas, confinó a las prácticas cotidianas a un sitial folclórico o dominio mudo...”³².

El *sentido común* y el conocimiento del que cada sujeto está dotado para hacer frente a la vida cotidiana cobra relieve trascendente en la obra de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), de Edmund Husserl (1859-1938), de Alfred Schütz (1889-1959), de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), de Pierre Bourdieu (1930-2002) y de Michel de Certeau (1925-1986)³³ -por mencionar algunos exponentes-.

Para clarificar los fines expositivos de nuestro trabajo, es interesante la propuesta de Certeau quien establece a ese conocimiento docto cotidiano como parte de una ‘pertenencia’ que es necesario ‘politizar’ para tener herramientas críticas que nos permitan desde la pluralidad enfrentar sociedades y sistemas culturales autocentrados y que postulan un máximo de homogenización en aquellos que forman parte –o son obligados a hacerlo- de un sistema de producción y reproducción social:

“La concepción decerteana postula la transformación del sentido común mediante la reflexión de las prácticas. La imagen inalterable de la sociedad primitiva tradicional, donde nada se mueve y no hay más historia que la

³² Cassigoli Salamon, Rossana. *“Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”*. Nombre publicación: *“Sentido común’ y prácticas cotidianas”*. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

³³ Cassigoli Salamon, Rossana. *“Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”*. Nombre publicación: *“Sentido común’ y prácticas cotidianas”*. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

trazada por un orden extraño, certifica a la teoría que el sistema social será íntegramente reproducido en las prácticas. La edificación de un habitus propicio a la autocrítica humana provocará, en consecuencia, del desarrollo de la conciencia de los sujetos sobre los procesos en los que se encuentran envueltos. En el “hacer” cotidiano radica una clave inexplorada para estimular la apertura hacia el sentido de la emancipación personal y política. Este progreso sustancial reeditaría grandes insumos al sentido común, en la subjetividad sensitiva del “sentido compartido””³⁴.

Esta edificación de un “*habitus propicio a la autocrítica humana*”, abrirá brechas de comportamientos humanos, en los que la dignificación y el respeto por los actos de vida de los otros, establecerán una variedad tácita de formas de *vivirse-ante-la-vida* y en consonancia, de *vivirse-frente-a-la-muerte*. La vivencia sobre la enfermedad y el dolor que la acompañan se ‘politizarán’ encumbrando una forma alternativa de enfrentar a la muerte, bajo el resguardo renovado de la única ‘pertenencia’ del desahuciado: su vida, su voluntad y la determinación de su destino. Jorge Luis Borges (1889-1886), describe la complacencia y resignación con que Asterión, el minotauro, espera el momento en que la muerte lo libere de su prisión infinita:

“Ignoro quiénes son, pero sé que uno de ellos profetizó, que alguna vez llegaría mi redentor. Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor y al fin se levantará sobre el polvo. Si mi oído alcanzará todos los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojalá me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo?”³⁵

³⁴ Cassigoli Salamon, Rossana. *“Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”*. Nombre publicación: “‘Sentido común’ y prácticas cotidianas”. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

³⁵ Borges, Jorge Luis. *“El Aleph”*. Emecé Editores S. A. Avellaneda, Argentina. 2000. P. 109.

Siguiendo con la línea de Hierro, determinamos que el principio moral que orienta nuestra investigación es hedonista. Para nuestra autora el hedonismo reviste la búsqueda del placer y la felicidad dentro de la vida cotidiana.

“El bien, o lo deseable, son estados mentales placenteros, de ahí que nuestra teoría corresponda al llamado hedonismo ético”³⁶.

La reglamentación moral deberá contribuir a la felicidad de los seres humanos dentro de su *vida cotidiana*, ya que el dolor que conlleva una enfermedad que antecede a la agonía, y la agonía misma, debe ser considerado como un mal innecesario.

VERDAD Y ÉPOCA. TRASCENDENCIA DE LA MORAL ACRÍTICA

Cada sociedad establece sus reglamentaciones morales. Ellas obedecen a las condiciones particulares de cada etapa socio-histórico-cultural. Parafraseando a Michel Foucault (1926-1984), sabemos que a cada época histórica le corresponde una valoración apegada a una <<verdad>>, que se transforma hasta el punto en que emerge una *nueva verdad* y, en ocasiones, una *nueva época*³⁷. No existe una *verdad absoluta* dada de una vez y para siempre. Toda verdad es producto de un pensamiento establecido en un periodo temporal determinado.

Nuestro planteamiento trata de cimentar como su *fin último* las creencias morales que establezcan el bien, la felicidad, el placer, la “acción comunicativa recíproca y responsable” y el respeto hacia las elecciones de vida y de muerte de los integrantes del grupo humano y de los individuos. Las elecciones sobre nuestro cuerpo, nuestra vida, nuestra muerte y el *vivirnos-ante-la-muerte*, cumplen con un acto ético-político

³⁶ Hierro, Graciela. “*Ética y feminismo*”. UNAM-Coordinación de Humanidades. Segunda edición. México, 1998. P. 54.

³⁷ Cfr. Foucault, Michel. “*Historia de la Locura en la época clásica, Tomo I*”. Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, Décima reimpresión. México, 2006. 575 Pp. En lo particular la Primera Parte (Pp. 13-253); y Foucault, Michel. “*Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*”. Siglo XXI Editores. México, 2004. 314 Pp.

significativo, acto plausible por el reconocimiento de la reciprocidad intersubjetiva, la cual nos responsabiliza y solidariza contra el dolor del Otro. *“Tal reconocimiento, implícito en la interacción, abre y legitima todo el proceso dialogal por el cual se va generando y haciendo común un espacio que debiera estar fundado en el principio ético-político de reciprocidad [y responsabilidad intersubjetiva y responsabilidad ética³⁸, ante el quebranto ajeno]. Abre y legitima el espacio ciudadano^{39,40}. Es decir, el reconocimiento en la interacción que propugna la instauración del bien social y la felicidad colectiva, funda el principio ético-político de la ciudadanía.*

El enfermo es un agente, su calidad de moribundo no le anula su calidad de ciudadano, por tal motivo es un portador de derechos y obligaciones. La moral en Humberto Giannini le “cede”⁴¹ al Otro la validez de “su palabra” en la interlocución respetuosa y responsable. El desahuciado debe tener acceso a la palabra, al reconocimiento de su expresión quejumbrosa y al respeto por la autonomía de su respuesta⁴². El acto moral de la muerte voluntaria se circunscribe al plano de los derechos humanos e individuales.

Las pautas de comportamiento moral socialmente validadas, en cuyo seno se ejercen principios antihedonistas⁴³, displacenteros y sacrificiales del individuo y de grupos humanos serán criticadas severamente por nuestro *sujeto moral*. Por ejemplo, aun cuando se puedan compartir los fundamentos con una doctrina religiosa, en el sentido que ambas morales orientan a la consecución de canales normativos, que intentan establecer la felicidad de los individuos, existirá una escisión ya que muchas doctrinas

³⁸ Este punto se desarrollará en el capítulo II. Baste decir por ahora que a la responsabilidad intersubjetiva, le atañe la solución de problemas bioecológicos y sociales entre todos los integrantes del núcleo social o comunidad. La responsabilidad ética, refiere a la obligatoriedad de “hacernos cargo” por el Otro desprovisto, desnudo, indigente o moribundo.

³⁹ El ciudadano es la “unidad” básica de la *Polis* –como se verá en el capítulo III–, pensado como <<pueblo o comunidad política>>. Comprendiendo la dimensión política de todo integrante de la comunidad, la propuesta se asentará en la *res-ponsabilidad* ética por la eliminación del mal innecesario o dolor del Otro. Por lo tanto planteamos el reconocimiento de la categoría <<Ciudadanía>>, a la vez que su trascendencia ética responsable, desde la con-miseración y com-pasión.

⁴⁰ Giannini, Humberto. Opus. Cit. P. 29.

⁴¹ “Ceder la iniciativa. Es la categoría propiamente ética de la acción comunicativa”. *Ibíd.* P. 32.

⁴² *Ibíd.* P. 29.

⁴³ Entiéndase: La no-obtención del placer y la felicidad en la vida cotidiana.

religiosas anteponen a la felicidad, el acto sacrificial y la penitencia de sus doctrinados; muchas morales religiosas escrupulosamente sacrifican la felicidad de sus congregantes por una dudosa felicidad en mundos celestiales y alternos al que vivimos ahora. Apegados a nuestro propósito de fundamentar la muerte voluntaria, rechazamos la postura de esos grupos que denostan la elección de enfermos irremediables para terminar indoloramente con su vida, la cual es vivenciada como sufrimiento extremo e innecesario. Es patente la emergencia de una nueva verdad y de una nueva época humana.

Al expresar la necesidad por la irrupción de una “nueva verdad y de una nueva época humana” aludimos a que toda verdad socialmente establecida, no es un absoluto incontradictorio, sino una construcción épocal, tal como se plasma en la obra de Michel Foucault.

Alain Badiou (1937-) en su *Manifiesto por la Filosofía* (1989) esclarece la necesidad histórica de remodelar lo que se presenta anquilosado como “verdad” –lo mismo aplicaría para los supuestos morales-. En la obra es patente el hecho de reinventar la verdad totalizada y totalizante, mediante la “de-suturación” del pensamiento filosófico⁴⁴ -político, moral, social, añadiríamos-. Para “de-suturar” la filosofía apelmazada en lo Uno y la Totalidad, Badiou propone que la forma de estar-y-pensarse-en-el-mundo debe cumplir cuatro condiciones, emerger de cuatro acontecimientos:

“Son estos acontecimientos del matema, del poema, del pensamiento del amor y de la política inventada los que prescriben el retorno de la filosofía, en la aptitud a disponer un lugar intelectual de abrigo y acogida para lo que actualmente es nombrable de esos acontecimientos”⁴⁵.

⁴⁴ Badiou, Alain. *“Manifiesto por la filosofía”*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1990. P. 51.

⁴⁵ *Ibíd.* P. 51.

En el orden *“del pensamiento del amor como portador efectivo de verdades”*⁴⁶ el acontecimiento lo cifra la obra de Jacques Lacan (1901-1981). Lacan “de-sutura” la abstracción del amor como fusión de lo Uno, al considerar al acto amoroso como la desligadura del Uno en el Dos. El Dos lacaniano del amor abre la posibilidad de la multiplicidad en el pensamiento del siglo XX.

En el orden de la política, Badiou encuentra el elemento *“de-suturante”*, es decir, aquellos actos o pensamientos que permiten la emergencia de lo múltiple; emergencia de lo no-nombrado pero existente; capaz de trastabillar lo aceptado como absoluto y con ello fundacional de una nueva verdad de época, en los movimientos políticos que van de 1965 a 1980, en los que resalta el mayo francés de 1968. Estos movimientos muestran un grado de opacidad inconsciente al expresarse en términos caducos. En el movimiento de mayo de 1968 las referencias al marxismo-leninismo son frecuentes, sin embargo, la corrosión de estas tendencias ideológicas empezaba a hacerse patente. Estos movimientos se expresan y tienen que inventar formas de expresión acordes con su realidad, y en ello radica su innovación al campo de lo social y políticamente establecido como “verdadero”, ya que de ellos emerge un nuevo código discursivo que pone en entredicho lo validado como absoluto.

En el orden del poema, Badiou se centra en la obra de Paul Celan (1920-1970). El poeta judío tiene que enfrentar el *sin-sentido* de la época en que le tocó vivir. Celan trata de liberarse de la carga del poema unívoco, que es el papel que la filosofía de Martín Heidegger (1889-1976) le ha asignado y que la generación de poetas existencialistas asumió.

“El drama de Celan consistió en tener que afrontar el sentido en sin-sentido de la época, su desorientación, con el único recurso solitario del poema. Cuando en Anabasis evoca la “ascensión” hacia “la palabra que cobija: juntos” es al

⁴⁶ Ibíd. P. 53.

*ultra-poema a lo que aspira, a compartir un pensamiento menos sumido en la unicidad metafórica*⁴⁷.

En el orden del matema Badiou reconoce la aportación de la idea de multiplicidad antepuesta a la Totalidad occidental. La verdad como absoluto sólo es capaz de distinguir dentro de sí aquello que ha nombrado; lo no-nombrado es inexistente, no-verdadero. El matema comprueba que lo no-nombrado constituye la multiplicidad y le reconoce existencia. La multiplicidad existe más allá de su enunciación. Brota, emerge sin necesidad de ser definida *a priori*. Por tal motivo, la verdad es genérica, no es exacta. En cada momento se reinventa.

Esta es la aportación que rescatamos como esencial en el pensamiento de Badiou. La verdad como una producción delimitada a sucesos particulares de cada época. Una verdad que se reinventa filosóficamente desde la multiplicidad del matema; desde el Dos lacaniano; desde las coordenadas de los movimientos políticos de avanzada que reconfiguran el lenguaje político; desde el poema que convoca al “nosotros” como forma de superación del solipsismo existencialista.

A contrapelo, cuando la moderna ciencia médica o las morales coactivas conjuran el acto eutanásico voluntario, convocan a las manifestaciones en que el pensamiento de lo Uno, de la Totalidad, del Yo egoísta, se cierran sobre el sí-mismo y niegan la posibilidad de emergencia de nuevas verdades y nuevas épocas humanas que privilegian al pensamiento autónomo y múltiple:

“[El] pensamiento genérico asume lo indiscernible como modo de ser toda verdad, y considera el errar del exceso como lo real del ser, como el ser del ser. Puesto que el resultado es que toda verdad es una producción infinita suspendida a un acontecimiento irreductible a los saberes establecidos, y

⁴⁷ Ibíd. P. 57.

determinada solamente por la actividad de los fieles a este acontecimiento, se puede decir que el pensamiento genérico es, en el más amplio sentido, un pensamiento militante”⁴⁸.

Las teorías políticas elitistas, racistas, fundamentalistas, sexistas, aristocráticas, burocráticas, oligárquicas, entre muchas otras, necesariamente entran en contradicción con la *filosofía moral*, con la *ética del interés* y con el *sujeto moral* –recto y responsable– que pretendemos delimitar. Estas teorías políticas hegemónicas sostienen la imposibilidad de lo múltiple y de la emergencia de “nuevas verdades” y “épocas humanas”. Asimismo, buscan mantener los privilegios y perpetuación en el poder de una minoría o clase⁴⁹, a contrapelo de los intereses de una mayoría que día con día lucha por obtener aperturas democráticas y alcanzar la igualdad entre todos los integrantes de la colectividad humana. Paradójicamente esta exclusión se constituye como un principio rector, que colateralmente produce infelicidad y dolor para las mayorías, las cuales están “proscritas” de la elaboración de normatividades que les incumben. El “campo político” en un determinado momento, puede aliarse con el “campo religioso” y censurar la muerte voluntaria, ignorando al dolido enfermo, conjurando de forma temporal a la muerte y evitando la libre discusión y elección de vida de aquellos que están fuera de la “comunidad de comunicación hegemónica”. “Quiebre y desolación”⁵⁰ en el plano de la *ciudadanía*. En este punto coincido con Hierro y su percepción empirista, cuando reconoce que la desigualdad es un fundamento engeguado, capaz de sacrificar la felicidad de la mayoría en aras del mantenimiento de los privilegios clasistas e ideológicos, de una minoría perpetuada como poder. Nos dice:

“... [La] desigualdad constituye el fundamento teórico que pretende justificar el desinterés por la felicidad de aquellos que se considera son desiguales de

⁴⁸ *Ibíd.* P. 53.

⁴⁹ Aparentemente, en la afirmación que motiva esta cita, empalmamos indistintamente las nociones de <<clase dominante>> con <<ideología dominante>>. Baste recordar que existe un extraño amasijo entre los grupos detentores del poder político-económico y la ideología que proscribía las libertades corporales.

⁵⁰ “Quiebre. Un antecedente de la ofensa... Desolación; la soledad como quiebre en la comunicación”. Giannini, Humberto. *Opus. Cit.* P. 32.

manera relevante..., se justifica moralmente que a los desiguales debe interesarles (e incluso sacrificarse por) el bienestar de todos; sin embargo, el que se considera superior no siente como su deber preocuparse por la felicidad de los diferentes a él”⁵¹.

La infelicidad individual y social se agudiza con la impostación de malas leyes. Las malas leyes sujetan a los unos a la voluntad de los otros, de ahí se comprende el *por qué* se perpetúa jurídicamente un precepto moral de conservación de la vida, aun cuando esta conservación atente contra la dignidad del sujeto que transita sobre las vísperas de su deceso. El desahuciado sufre inquebrantablemente y capitula frente a la voluntad de aquellos que consideran constitutivo del “bienestar social” la perennidad de sus dogmas. Esta minoría que trata de eternizar su espectro ideológico, defiende furibundamente sus creencias sosteniéndolas dentro de un discurso político y sobre la base de cuerpos jurídicos y punitivos⁵².

La labor de la ciencia médica moderna –muy apegada al racionalismo-, desde su emergencia como tal, mediando el siglo XIX, ha tenido un gran impacto dentro de nuestras sociedades. A ella debemos gran parte de nuestro desarrollo social contemporáneo y el crecimiento demográfico exponencial actual, sin dejar de lado el incremento en la expectativa de vida. La ciencia médica como discurso hegemónico, en términos generales, ha arrojado buenos dividendos. Existe un elemento que no debemos dejar de lado, a saber, la actitud de encarnizamiento médico o terapéutico, denominado “distanacia”, con el cual el profesional médico trata de prolongar por medios crueles y artificiales la vida de aquel que bajo otras condiciones hubiera acaecido de forma natural. Observo en este detalle un principio negativo de objetualización del enfermo por parte del actor subjetivado, o sea, el médico. Médico revestido de racionalidad. Enfermo objetivado como un “paciente”, objeto pasivo del escrutinio científico.

⁵¹ Hierro, Graciela. *“Ética y feminismo”*. Opus Cit. P. 58.

⁵² Han fetichizado el poder fundante de la ciudadanía y utilizan a conveniencia las instituciones de la sociedad civil. Describiremos este punto en el tercer capítulo.

Viktor von Weizsäcker (1886-1957) dedica su obra a denunciar la degradación de la subjetividad del enfermo terminal, por parte del representante médico y de la medicina enarbolada como discurso, en el sentido de la negación de la racionalidad del enfermo, al cual se le proscribió para decidir autónomamente sobre su cuerpo y destino. *“Del salus aegroti suprema lex, se [transita] al salus populi suprema lex, el bonum privatum [ha sido] relegado tras el bonum publicum”*⁵³.

Weizsäcker escribe sobre la eutanasia:

*“Cuando un enfermo padece una enfermedad incurable que ocasiona dolores y sufrimientos insoportables, no le está permitido al médico, según la ley, con o sin acuerdo del paciente, terminar el sufrimiento mediante eutanasia. Tal es el caso en que han incurrido muchos médicos aunque ilegalmente y bajo riesgo propio acelerando la muerte por omisión de medidas apropiadas o provocando la muerte. Doy la razón a estos médicos incluso cuando ocurre sin el deseo del paciente”*⁵⁴.

Normar la práctica de la eutanasia es necesario. Dignificar y apoderar al enfermo terminal en la planeación de su último acto de vida es inexcusable. Weizsäcker contradice sus dichos que abogan por una medicina que recupere el valor de la vida individual y por el respeto a la dignificación de una persona en lo particular, al plantear la eutanasia como un proceso que debe ejecutarse incluso *“sin el deseo del paciente”*, ya que la dignificación estriba en el respeto irrestricto del incurable, el cual puede solicitar morir de forma natural, hecho que debe ser respetado. La muerte voluntaria no debe ser coactiva. La

⁵³ *“De la búsqueda de la salud del enfermo –individuo- como ley suprema, se [transita] a la búsqueda de la salud del pueblo como bien supremo. El bien particular [ha sido] privado tras el bien público”*. Lo cual refiere a la negación de los programas de salud masificados. Cada individuo requiere de un tratamiento particularizado, no masificado”. U. Eckart, Wolfgang. *“El curioso y rápido crescendo de las inhumanidades: contextualización y crítica del ensayo <<“Eutanasia” y experimentos humanos>> (1947) de Viktor von Weizsäcker”*. En: Archivos de Psiquiatría. Núm. 4; volumen 70. Madrid, España. Octubre-diciembre de 2007. Pp. 285.

⁵⁴ Von Weizsäcker, Viktor. *<<“Eutanasia” y experimentación humana>>*. P. 241. En: Archivos de Psiquiatría. Núm. 4; volumen 70. Madrid, España. Octubre-diciembre de 2007. Pp. 241.

coacción en el proceso de muerte se prestaría a la incurrancia de los deleznable procesos *eugenésicos* “justificados” durante los fascismos o en las guerras de “limpieza étnica”. La muerte voluntaria debe ser un acto valorado, proyectado y voluntario con apego a las emociones y razonamientos del desahuciado. Así ocurre con el *Gringo Viejo* de Carlos Fuentes:

“A la tierra y al cielo por igual, a la vegetación del desierto, a los seres humanos que lo vieron llegar, esta encarnación sufriente les dirigía una encarnación silenciosa: -He venido a morir. Denme ustedes el tiro de gracia”⁵⁵.

LA ÉTICA DEL INTERÉS COMO FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL

Normatividad del *sujeto moral*

Siguiendo los lineamientos de Hierro, hemos descrito a grandes rasgos los planteamientos *eudemónicos*⁵⁶ que sustentan la propuesta circunscrita a una *filosofía moral*, en la que la *ética de la utilidad* –implementación de principios que maximicen el bien individual y colectivo- juega un papel imprescindible en la constitución normativa base para el actuar de nuestro *sujeto moral*. Ahora debemos profundizar sobre estos planteamientos, a fin de delimitar el marco de aplicación y la tesitura de la misma.

La propuesta se fundamenta en el establecimiento de principios normativos, empiristas, de ahí que esta teoría sea una *ética normativa* o *teoría moral*, la cual postula una idea del bien humano, de lo recto y de lo obligatorio (deontológico). La pretensión de Hierro es

⁵⁵ Fuentes, Carlos. *“Gringo viejo”*. Punto de Lectura. Primera edición. México, 2009. P. 32.

⁵⁶ Planteamientos empíricos realizados desde el conocimiento docto inscrito en el *sentido común*, que propugnan por la búsqueda de estados de satisfacción, benignidad y placer, rehusando en todo momento el mal y dolores innecesarios. Esta clase de hedonismo es el que rescata Graciela Hierro en los momentos cumbres de su obra.

partir de la moralidad existente en el *sentido común*⁵⁷, al cual concebimos como la síntesis y cumulo de conocimientos humanos adquiridos a lo largo del devenir civilizatorio. La *ética del interés* considera un imperativo, a saber, la búsqueda y consecución de la felicidad para el mayor número de integrantes de la colectividad. Este imperativo, en torno al cual se considera la posibilidad de conseguir la felicidad del mayor número de personas, busca convertirse en “... el fundamento ético de las instituciones sociales”⁵⁸.

Las actuales legislaciones sobre *eutanasia pasiva* de algunas ciudades latinoamericanas como lo son la Ciudad de México, San Luis Potosí y Coahuila en los Estados Unidos Mexicanos; Neuquén y Río Negro en la República Argentina; la República Oriental del Uruguay en su totalidad, por citar ciertos ejemplos, son actos simbólicos de un principio moral⁵⁹. La esencia de dichas legislaciones trata de maximizar el bien individual y colectivo mediante la eliminación del dolor físico y mental de un enfermo en fase terminal⁶⁰. La ley uruguaya en su primer artículo a la letra dice: “*Toda persona mayor de edad y psíquicamente apta, en forma voluntaria..., tiene derecho a oponerse a la aplicación de tratamientos y procedimientos médicos... [Tiene] derecho de expresar anticipadamente su voluntad en el sentido de oponerse a la futura aplicación de tratamientos y procedimientos médicos que prolonguen su vida...*”⁶¹.

Se infiere del artículo el principio de la *ética del interés* propuesta por Hierro. Toda vez que deontológicamente el doctor, familiares y amigos del desahuciado deben respetar la última voluntad de vida del moribundo, es decir, rehusar del tratamiento inútil acelerando

⁵⁷ Conocimiento del sentido común articulado críticamente en diversos movimientos como lo es el feminista, el de derechos humanos, el ambientalista, los democráticos, el de respeto por la autonomía de los sujetos, entre otros.

⁵⁸ Hierro, Graciela. Opus cit. P. 60.

⁵⁹ Citamos estas ciudades y a la República Oriental del Uruguay, ya que forman parte de la apertura legislativa hacia la eutanasia pasiva, comprendida en el periodo de tiempo conformado entre los años 2006 a 2010, aproximadamente. Además, en conjunto conforman los países con mayor desarrollo económico de Latinoamérica –agregando a la lista a Brasil y a Chile.

⁶⁰ Hemos detectado una laguna en estas legislaciones. No existe mención alguna sobre la “*eutanasia involuntaria*”, es decir, sobre aquella que se aplica sobre infantes y sobre personas inconscientes que nunca manifestaron abiertamente su voluntad.

⁶¹ República Oriental del Uruguay. Ley Núm. 18.473. Voluntad anticipada.

colateralmente el proceso de muerte. Sin embargo, este proceso no se vincula con la eutanasia *voluntaria activa* ni con el *suicidio asistido*. La *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido* implican la acción de propiciar –normalmente con el uso de inyecciones letales-, la muerte del desahuciado en pocos minutos. Mientras que con la *eutanasia pasiva* no se inicia o se suspende el tratamiento del enfermo terminal, esperando que la muerte sobrevenga de forma natural –sin importar que el proceso sea breve o prolongado-, paliando con analgésicos el dolor de la agonía.

Hablar sobre eutanasia implica mencionar un tema emergente y ampuloso dentro de las sociedades modernas. Generalmente la argumentación contraria a ella se centra en valoraciones teológico-morales, o bien en la valoración jurídica del acto, ya que para ambas acepciones la eutanasia es un crimen. El centro del debate se configura desde la noción de pecado y homicidio. Reiteramos:

“[Eutanasia es] el acto de dar muerte sin dolor o sufrimiento a una persona que padece una enfermedad o condición incurable y dolorosa; es matar por compasión y se usa como sinónimo de muerte misericordiosa”⁶².

Podría existir una errada noción velada sobre homicidio deliberado, toda vez que por acción u omisión se acelera conscientemente la muerte de un moribundo, pero tal horizonte es rebasado por los motivos piadosos que conllevan a alguien a determinar para sí o para otro la muerte cuando esta es irremediable e irreversible –con lo cual lo pecaminoso del acto, el “mal encarnado” igualmente es trascendido-, y el enfermo sufre de terribles dolores y padecimientos corporales y anímicos. Sobre la base de esta argumentación, es que se establece éticamente la necesidad de asentar jurídica y moralmente la permisibilidad del acto.

Existen diversos tipos de eutanasia. *“La eutanasia activa o positiva consiste en la intervención en el proceso de morir que..., implica la sustitución de una causa natural de*

⁶² Behar, Daniel. *“Cuando la vida ya no es vida ¿Eutanasia?”*. Editorial Pax. Primera edición, México, 2007. 158 P. 3.

*muerte por una causa artificial de muerte o..., el poner fin a ciencia y conciencia de manera positiva a una vida humana [con el pleno convencimiento y conocimiento del moribundo]*⁶³”. La eutanasia pasiva o negativa implica la suspensión del tratamiento médico cuando éste resulta innecesario, toda vez que el paciente no podrá superar su estado agónico. En estos casos sólo se le proporciona al enfermo medicina paliativa para mitigar el dolor y la muerte deviene de forma natural. La moral judeo-cristiana proscribía la eutanasia activa, pero apela por la eutanasia pasiva ya que el proporcionar medicina paliativa –aun cuando acelere el proceso de morir de forma natural-, es parte de un tratamiento médico en el cual no se abandona al moribundo y se le prepara para recibir la vida eterna con paz y tranquilidad.

La eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido no se limitan a la sola suspensión del tratamiento médico, sino que apelan por aplicar al enfermo terminal una dosis letal de medicamentos que le provoquen la muerte al agonizante indoloramente en pocos minutos. Las mencionadas legislaciones latinoamericanas, no permiten la administración de dosis letales de medicamentos al solicitante del acto. En su lugar facultan para la implementación de la eutanasia pasiva y tratamientos paliativos. La Ley Uruguaya nos dice: *“No se entenderá que la manifestación anticipada de voluntad, implica una oposición a recibir los cuidados paliativos que correspondieren”*⁶⁴. En ese sentido las actuales legislaciones, siendo muy revolucionarias se limitan a un horizonte de eutanasia pasiva⁶⁵.

La ciencia médica incurre con frecuencia en prácticas de distanacia. *“Distanasia, palabra que se deriva de dis, que significa dificultad u obstáculo, y thanatos, que significa muerte, se refiere a la muerte dolorosa o mala muerte y a una agonía sumamente prolongada”*⁶⁶. Esta clase de muerte surge por oposición ideológica a la eutanasia y desea prolongar la vida del moribundo más allá de lo natural, empleando medios costosos y extraordinarios

⁶³ Ibíd. P. 5.

⁶⁴ República Oriental del Uruguay. *Ley Núm. 18.473. Voluntad anticipada.*

⁶⁵ Estos aspectos jurídico-sociales serán expuestos a lo largo del segundo capítulo.

⁶⁶ Behar, Daniel. Opus. Cit. P. 8.

para conseguir su cometido⁶⁷. Lo anterior bajo el nombre de “*encarnizamiento terapéutico o ensañamiento médico*”, toda vez que la inutilidad del acto prolonga el dolor y constituye una acción arrogante de la ciencia frente a la muerte a la cual trata de derrotar por cualquier medio.

Una práctica recurrente es la denominada “*adistanacia*”. En ella se cancelan tratamientos extraordinarios que sólo prolonguen la vida del paciente estérilmente. Su vinculación directa es con la *eutanasia pasiva*, ya que se espera que la muerte devenga naturalmente suspendiendo tratamientos agresivos. Finalmente existe la denominada *ortonasia*, la cual es propuesta por el Vaticano a partir de la *Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe* de 1980 (*Declaración <<lura et bona>> sobre eutanasia*), en ella la Iglesia católica se distancia de la eutanasia activa y de la *distanacia* y encuentra un punto referencial con la *adistanacia*, recalcando que el moribundo debe tener cuidados paliativos y espirituales que le acerquen a Dios en el momento próximo de su inevitable muerte (tal es el tenor de las legislaciones sobre Muerte Digna del Distrito Federal; Río Negro y Neuquén – Argentina- y de la República Oriental del Uruguay).

El planteamiento esgrimido difiere de estas legislaciones revolucionarias, ya que apoderamos al *sujeto moral* para decidir libremente sobre su cuerpo y vida, así como el respeto para con las elecciones que realicen sus pares. El desarrollo de esta investigación propugna por la aplicación de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, más allá de la *ortonasia* o *adistanacia*, negando el proceso de *distanacia* por considerarlo encarnizado y cruel. Fomentando los procesos y mecanismos paliativos, pero privilegiando la elección del paciente –razonada- por terminar su vida de forma *cuasi-instantánea* y en apego a su voluntad irrestricta (deontología), supeditándonos al principio de dignidad y de libre determinación.

⁶⁷ El caso del músico argentino Gustavo Cerati (1959-) es paradigmático de este tipo de procesos médicos. Incluyo dentro de estas prácticas las realizadas al expresidente sudafricano Nelson Mandela (1918-).

La cuestión que salta a la vista es: ¿cómo se puede plantear la felicidad colectiva, dentro de un acto individual, cuya ejecución conlleva la tristeza en familiares y amigos? El cuestionamiento se soluciona como parte de algo de mayor espectro cuyo basamento es de tipo racionalista. La aplicación de la muerte voluntaria daría respuesta a un sector de la sociedad, que inserta sus peticiones dentro de la lucha por la autonomía individual. Lucha que se efectúa como parte de un conjunto de movimientos sociales que le disputan la hegemonía a un Estado en el que no encuentran representación, ya que el Estado establece sus políticas desde la desigualdad, y a nombre de una pequeña minoría que se adjudica la facultad para crear las reglas morales que dictan nuestra época⁶⁸. La suma de todos estos movimientos sociales, así como reformas o revoluciones en el ámbito institucional a favor de éstos, arrojarán como resultado *eudemónico* la felicidad del mayor número de individuos, lo cual es la condicionante de nuestra *ética del interés*. No podemos dejar de lado la importancia que la muerte voluntaria tiene para el agente del acto. Ella puede significarle un estado placentero, previo a la muerte, durante esta estancia temporaria en que el dolor y la enfermedad son una constante.

El planteamiento normativo que podemos delinear desde las aportaciones de Hierro, se conforma desde el empirismo: "*hedonismo del bien*", situándose dentro del *naturalismo ético*, es decir, desde la postura en la cual diversos planteamientos éticos "... pueden ser traducidos a un lenguaje empírico, sin perder su significado ético, por ejemplo: "bueno" se traduce por "placentero"⁶⁹.

La moralidad se traduce como la aplicación de una ley a un caso particular. Una ley es recta si se demuestra que su aplicación conlleva el *fin último* estimado por nuestra *ética*: la felicidad. Cuando ocurre un conflicto entre leyes, tendremos que volver a este principio dictado: una ley es recta, cuando consigue alcanzar en mayor medida la felicidad de la colectividad, y se deberá elegir la ley que coadyuve a este fin práctico en mayor medida.

⁶⁸ El trabajo por la legislación favorable a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido se circunscribe dentro del <<campo político>> (instituciones jurídicas y médicas) y de la <<política>> (actividades particulares encaminadas a la consecución de los derechos civiles). Lo anterior será tratado en el capítulo III.

⁶⁹ Hierro, Graciela. Opus. Cit. P. 60.

La determinación de lo bueno, de la felicidad, hace referencia a la consecución de un estado mental placentero en el individuo, obedeciendo con rectitud la aplicación de la ley. En palabras de Hierro:

“[La] determinación de la rectitud de las acciones no es naturalista: “recto” no se define como “placentero” o como: “produce el mayor placer”, lo cual sería una definición naturalista. “Recto” se define como cumplir la regla: “la regla entre todas las posibles para ser realizadas por el agente, que produce las consecuencias más placenteras”. El placer es el criterio para determinar la rectitud de las reglas, pero no constituye la definición de lo “recto” [que como se indica es simplemente el cumplimiento de la regla⁷⁰]”⁷¹.

La felicidad como fin último o bien intrínseco

El interés al que debe tender la *filosofía moral* y su planteamiento ético, vislumbrado dentro de la acción humana, es el de lograr desde el eudemonismo la felicidad del mayor número de personas, o bien, tratar de obtener en mayor medida felicidad para la humanidad.

El concepto de felicidad que emplearemos es de común utilizado en *filosofía moral*. Sabemos que el “ser feliz” puede referir a ciertas etapas de la vida. Ser feliz no es lo mismo que estar feliz, ya que se puede atravesar por un momento depresivo, sin que por ello se deje de ser feliz. La felicidad se relaciona con el cumplimiento de los deseos que se consideren más importantes. *“Brandt señala dos componentes dentro de la definición de la felicidad: el primero es disposicional, en el sentido de estar satisfecho con las partes y circunstancias más importantes de la propia vida..., se da en el agente una actitud positiva*

⁷⁰ Lo *recto* es el cumplimiento irrestricto de la regla, pero esa dimensión corresponde a un primer nivel de complejidad. En líneas subsecuentes detallaremos que lo *recto* es también la *Responsabilidad* irrestricta ante el rostro, mirada, carne y corporalidad del *Otro*, frente al cual la consecución de su felicidad se constituye como mi praxis ética por excelencia, alcanzando un segundo nivel de complejidad mi rectitud. Transitaremos de lo normativo a lo ético.

⁷¹ Hierro, Graciela. Opus. Cit. P. 61.

hacia su experiencia vital y sus prospectos para el futuro. El segundo componente es la ocurrencia de ciertos sentimientos o emociones; se dice que se es feliz cuando se experimenta alegría o placer respecto de la situación vital”⁷².

De la misma manera el placer es asociado con emociones y valores (eudemonismo). Aquí Hierro establece el punto de concordancia entre las dos escuelas aparentemente disociadas, ya que el placer no será considerado solamente como una experiencia física o emotiva. El placer dentro del empirismo es un estado mental hedónico de ciertas circunstancias de nuestra vida individual y colectiva. Con ello, no demeritamos al placer como experiencia física. De hecho, se le otorga un mismo grado valorativo que al placer como estado mental. El placer se vincula con la experiencia racionalista, ya que el estado mental placentero, desde sí implica un acto de racionalización de aquello que se considera como sinónimo de felicidad. El placer se asemejará al concepto de felicidad, tal y como lo hemos desarrollado. Así placer es *“... la experiencia de lo deseable y esto es la felicidad y el bien... [Ontológicamente, la] experiencia del placer es la que es buena en sí misma”⁷³.*

Para esta ética, la única cosa que es buena en sí es el placer. El placer intrínseco se asemeja al bien, se conforman; la única cosa que es mala en sí es el dolor⁷⁴. La felicidad es una suma de placeres y una eliminación de dolores innecesarios. Con mayor claridad:

“El hedonismo ético que nosotros defendemos afirma que sólo el placer es deseable intrínsecamente; y sólo el displacer (o dolor) es intrínsecamente

⁷² *Ibíd.* P. 62.

⁷³ *Ibíd.* Pp. 62-63.

⁷⁴ Hace algún tiempo directamente se nos increpó: ¿El placer y el dolor son ontológicamente antónimos? La pregunta encuentra que el masoquismo en apariencia refutaría nuestro principio esgrimido: la negación del dolor y del displacer, ya que ese acto determinaría del dolor placer. Es un espejismo, el placer y el dolor corresponden a dos construcciones sociales de época. El masoquista no sufre a manos del sádico, reconfigura y deconstruye su noción de placer –lo anterior sin considerar los estudios sobre la *psique*-. El problema radica cuando negamos posibilidades de concreción y dignificación a una *Forma-de-vida* mediante, por ejemplo, el hambre: No parece ser que el hambre sea placentera, como el ayuno con fines espirituales. El sádico y masoquista eligieron para sí los roles y circunstancias en que crean y recrean su placer. No así el *pauper*. Otro ejemplo. El cristiano ha elegido en el dolor de la muerte la emulación del martirologio de Cristo: La cuestión central es ponderar ahora el pensamiento de los que consideran doloroso el placer de otros y que no comparten la creencia de que el sufrir en la agonía nos reivindica con el Creador.

*indeseable. Únicamente los estados hedónicos o placenteros son deseables en sí mismos; los estados mentales dolorosos son indeseables en sí mismos*⁷⁵.

Un estado de cosas es más deseable que otro siempre y cuando contenga un mayor número de elementos placenteros. La valoración de los estados de cosas corresponde a la suma de los estados placenteros que contengan. La vinculación con la rectitud del acto estriba en que un acto es recto, siempre y cuando el cumplimiento de la ley a la que se supedita nos proporcione una mayor cuantificación de placer. Así la enfermedad terminal, la agonía y el estado de muerte natural, pueden interpretarse como un mal concreto e innecesario, ya que el agente posiblemente experimente un estado doloroso y displacentero en su condición irreversible e irremediable y desde su corporalidad ampulosa aún es capaz de razonar sobre su condición denigrada. Este punto es esencial en la propuesta de Hierro, ya que empareja la tradición racionalista con la empirista desde la complejidad vivencial del *ser* que aún es aunque *está* dejando de *ser*.

El *principio ético* nos proporciona un criterio para valorar la normatividad de nuestros actos: “un acto comunicativo respetuoso y responsable”. En síntesis, el cumplimiento de la regla propuesta coadyuvará a producir mayor cantidad de bien y un mayor número de sujetos experimentarán estados racionales, físicos y mentales placenteros. Según Giannini, el basamento será “ceder” la palabra al dolido, a fin de eliminar su quebranto. Anteponiendo el placer y la felicidad al displacer y al dolor. El agente debe tomar en consideración los efectos colaterales de sus actos, toda vez que a nuestra propuesta le es inherente el discurso que apela por la responsabilidad particular y colectiva, con su pertinente análisis “racional” sobre las consecuencias. En el caso de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, el efecto inmediato es la expiración, punto en que se disuelve el existente sin posibilidad de retorno.

Siguiendo la línea de argumentación hasta ahora descrita⁷⁶, la puesta en escena de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, presenta, al menos, un par de

⁷⁵ Hierro, Graciela. Opus. Cit. P. 63.

dificultades que tienen que ser superadas: a) <<lograr la conciliación del autointerés con el interés general>>. Podría pensarse que en el caso de la muerte voluntaria no existe una coincidencia entre la felicidad particular y la felicidad general. Esto es, entre la felicidad del enfermo terminal que abandona su estado dolido y doliente mediante su expiración, con relación a su parentela y amistades que no quieren perderlo inmediatamente; b) <<la referida a la repartición de la utilidad>>. Este punto considera que el bienestar colectivo puede dañar a las minorías.

Siguiendo la argumentación de Hierro diremos para los dos casos:

- a) En toda sociedad los derechos individuales y los sociales son ponderados. Aunque el criterio de selección entre ambos al final se supedita al mantenimiento de la vida social. Las sanciones contra un agente individual proceden porque su falta atenta contra el resto de la colectividad: *“El único propósito por el cual puede ejercitarse rectamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su libertad, es para prevenir el daño a terceros”*⁷⁷. En el caso de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, el agente realiza una acción para culminar con su dolor irreversible. No existen daños a terceros, toda vez que la muerte es un proceso que en el estado de salud del enfermo se espera sin más. Antes bien, los terceros pueden dañar los derechos del desahuciado, cuando por cuestiones metafísicas o de egoísmo irrestricto e irracional, impiden que se cumpla la voluntad que éste dictó de forma racional, libre, bajo su condición igualitaria. Es decir, bajo el valor equiparable de su persona humana con referencia a otras personas humanas. Personas que ignoran la *“autonomía de su `respuesta”*⁷⁸.
- b) El principio de la utilidad –lo que pragmáticamente beneficia a un mayor número de individuos- no garantiza que se cumpla la justicia. Efectivamente, la distribución

⁷⁶ Decidimos iniciar nuestra propuesta favorable a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido desde la herencia de la teoría feminista, pues encontramos en ella los rasgos más acabados sobre una analítica de la liberación corporal.

⁷⁷ Hierro, Graciela. Opus. Cit. P. 82.

⁷⁸ Giannini, Humberto. Opus. Cit. P. 29.

a la mayoría puede ser en detrimento de una minoría, así que debemos delimitar el criterio de distribución. La propuesta se auxilia en el principio democrático que expresa que todos los seres humanos somos racionales –capaces de formular reglas comunes-, libres –capaces de orientar nuestros actos en función de las reglas comunes- e iguales –que los principios elegidos deban ser aceptables para todos. Dar por sentado que “... *mi receptor no es ‘cosa prevista’; es como yo, un sujeto a quien cedo la iniciativa por el hecho mismo de hablarle*”⁷⁹. Este principio puede ajustar las desviaciones de nuestra *ética*, ya que el supuesto sobre el que se basa la democracia es que todos somos iguales, por lo tanto “... *se deben compensar las diferencias, siguiendo este principio subsidiario: ‘El mayor beneficio para los menos privilegiados’*”⁸⁰. Ética-política dentro de un ámbito de <<ciudadanos>>.

En las sociedades contemporáneas los enfermos conforman un grupo de excluidos, a los que se suman las mujeres, los ancianos, los jóvenes, los desempleados, los niños y una larga lista de etcéteras. En el caso de los enfermos terminales, ellos son tratados como “pacientes” –objeto pasivo- del “sujeto activo” –los médicos, familiares, amistades, jueces, ministros de fe del aquejado terminal- los cuales, a falta de una normatividad, deciden sobre el futuro inmediato del enfermo. El principio subsidiario democrático –que plantea el mayor beneficio para los menos privilegiados-, debe aplicar tanto en salud como en enfermedad, así que el paciente puede apoderarse *de sí* y de sus actos, a fin de elegir basado en su racionalidad, su libertad y su condición igualitaria, sobre el ocaso de su vida. Finalmente, el *eudemonismo* en Hierro nos presenta al desfalleciente acechado por un dolor inagotable que merma lentamente su emotividad.

⁷⁹ *Ibíd.* P. 29.

⁸⁰ Hierro, Graciela. *Opus. Cit.* P. 73.

LA RECTITUD

El *fin último* al que tiende esta *ética del interés* es invariable. Lo que varía son los medios empleados para la consecución de tal fin. Los medios se nos mostrarán bajo la arista de reglas. “Estas reglas se entienden, en general, como convenciones que pueden ser revocadas si las consecuencias de su cumplimiento no se ajustan al principio”⁸¹.

Referíamos anteriormente, que la veta empirista de Hierro le presenta a las morales como normativas, en el sentido que son resultado de un enorme cúmulo de conocimientos sobre la experiencia humana. De ahí que se les considere como objetivas y como parte de la *moralidad del sentido común*. Estas reglas deben explicitarse, por dos motivos, el primero es el ahorro de tiempo que significaría la acción o sanción de un acto debido o indebido, cuando éste se halla tipificado en códigos morales. En segundo lugar, facilitaría la acción de un agente indeciso, el cual definitivamente puede elegir sobre aquella acción que representaría acrecentar el *fin último* descrito. Tipificar una regla atañe a la creación de cuerpos jurídicos que no proscriban el acto eutanásico.

La *moralidad del sentido común* se sustenta de manera histórica al ser un cúmulo y sintetización de la experiencia humana. En ello estriba la ponderación que hacemos de un *sujeto moral*, el cual desarrolla su experiencia vital dentro del conocimiento de lo recto y lo no-recto. A mayor conocimiento de lo recto –dialécticamente- se considerará al sujeto como racional en más elevado rango y con más profundidad de análisis de las reglas que rigen su conducta. Hierro empalma nuevamente las dos tradiciones filosóficas y nos presenta nítidamente una propuesta para sortear el aparente abismo entre el racionalismo y el eudemonismo.

Al cambiar las circunstancias histórico-materiales, ciertas prácticas dejan de corresponderse con el *fin último*⁸². Esa no-correspondencia implica *desde sí* la necesidad

⁸¹ Ibíd. P. 77.

⁸² Dentro de una sociedad *confesional*, pocas personas pondrían en entredicho la *sacralidad* de la vida. El *fin* y *término* natural de la existencia se corresponderían con los parámetros de *felicidad* y *bondad*. Con el

de reformulación de la regla. La sistematización de la regla, según las nuevas necesidades de una sociedad dinámica, refiere la tarea del *sujeto moral*. A fin de contribuir con el progreso moral, aquél debe sensibilizarse y agudizar su crítica frente a las circunstancias que han dejado de proporcionar el bien y la felicidad a los demás sujetos. “*Los códigos morales son perfectibles..., y admiten una mejora indefinida, correlativa a la medida del progreso de la mente humana*”⁸³.

La sociedad en su dinamismo intrínseco, muta a través de la transición de costumbres y de instituciones justo en el momento en que se cuestiona que una práctica, antes considerada *necesaria* para la perpetuación social, ha dejado de cumplir su función social: la consecución del *fin último*. La vida humana se compone de acciones racionales que en la mayoría de los casos, persiguen la felicidad y el placer como fin *intrínseco*. Evitar el dolor innecesario debería ser una máxima innegable. Así, los enfermos terminales con expectativas menores a 6 meses pueden elegir libre, racional e igualitariamente sobre su próximo encuentro con el *Misterio*. No es comprensible, por tanto, que prolonguemos el dolor de un semejante, aun a sabiendas de lo infructuoso de nuestra batalla por mantenerlo con vida y sanarlo. La moralidad exige, la sensibilización de los sujetos para poder proporcionar un estado mental placentero, a aquel que transita de éste a insospechados mundos. En términos prácticos se materializa la propuesta de Hierro dialécticamente. Se crea un puente discursivo entre las dos posturas en apariencia antinómicas. El puente entre *racionalismo* y *eudemonismo* se concreta al plantear la *racionalidad* del acto eutanásico, como medida para aliviar una *sensación* empírica de dolor innecesario.

Las reglas morales, tanto las que emergen como las vigentes, deben tener cierto grado de *reconocimiento* social. Comprometerse con la regla es comprometerse con su prescripción, al considerar que su ejecución alcanza el *fin último* deseado. El

advenimiento de la *secularización* social el *fin último* pierde correspondencia con la sacralización descrita, una nueva verdad épocal irrumpe, ahora la ciudadanía reclama *para sí* la libertad de elección sobre su cuerpo y las prácticas que a él refieren desde el principio autonómico de vida.

⁸³ Hierro, Graciela. Opus. Cit. 78.

reconocimiento excede el simple y llano conocimiento y conformidad de la regla. La regla se debe elevar más allá de nuestros intereses personales o creencias metafísicas, para con ella vincularla en el plano del *deber*.

Nuestro sistema moral es prescriptivo y normativo, ya que planteará sistemas de sanciones inherentes a nuestras obligaciones morales. El incumplimiento de lo moralmente validado –la no-observancia dentro de lo jurídico- acarreará sanciones para el agente. Las sanciones reflejan el grado del desarrollo de solidaridad y reciprocidad⁸⁴ de los sentimientos sociales. Me refiero aquí al deseo de unión del sujeto con los demás miembros de su grupo social dentro de la dimensión intersubjetiva *co-corresponsable*.

La aceptación de la regla, más allá de mis creencias personales, implica un acto de solidaridad humana. El individuo es capaz de sentir dolor por el dolor ajeno, placer en el placer del Otro⁸⁵. A la solidaridad se le integran dos componentes identificados positivamente; el primero es la *igualdad*, sea, el valor que tiene el Otro con respecto a mí como semejante, y la *imparcialidad*, dentro de la cual se equiparan con el mismo peso específico los intereses particulares con los intereses colectivos. Ambos principios se defienden irrestrictamente cuando apelan a la justicia distributiva y a la consecución del *fin último*:

“A esto se refiere Mill cuando afirma que el estado social subsiste con base en dos sentimientos: el del interés y el de la simpatía. El interés dice Mill, es el sentimiento que surge ante la imposibilidad de subsistir sin tomar en cuenta a los demás; la simpatía es la identificación progresiva de los sentimientos individuales con los del grupo. Montesquieu en Las Lettres persanes (1721), ilustra esta idea en la famosa serie de cartas sobre los trogloditas quienes

⁸⁴ Giannini, Humberto. Opus. Cit. P. 29-30. *“La exigencia de reciprocidad”*.

⁸⁵ En un apartado posterior, ahondaremos en esta actitud ética necesaria en los tiempos convulsivos en que vivimos, para lo cual echaremos mano de la obra frondosa levinasiana.

*perecen por su "injusticia" al no contribuir al interés general y velar únicamente por el suyo propio"*⁸⁶.

La *ética* delineada se circunscribe al plano de la *filosofía moral* y dicta prescripciones de acción para el sujeto, el cual es el heredero histórico de una síntesis de experiencias humanas y forjador de experiencias propias acervadas en su *bio-grafía*. De ahí la mención y la importancia de clarificar nuestro ensayo como una *moralidad del sentido común* –que como mencionamos en líneas anteriores: a) es el cúmulo de las experiencias humanas a través de la historia, las cuales en el tiempo presente pueden contribuir a modificar sistemas morales caducos; y, b) la trascendencia de estos sistemas caducos implica cierto grado de racionalización-.

La moralidad establece una normatividad, la cual se modifica según las necesidades sociales. Esta moralidad tiene en sí un *fin último*, esto es, la búsqueda del placer y felicidad (bien) del mayor número de personas, en contraposición al displacer o dolor (infelicidad) de los sujetos. La moralidad establece un sistema de reglas y su cumplimiento corresponde a la *rectitud*, una acción es recta cuando contribuye al cumplimiento del *fin último*. La prescriptividad de estas reglas sitúa a esta ética en un plano *deontológico*, toda vez que cumplir con la norma es un deber insustituible. Sin embargo, esta propuesta trasciende el plano *deontológico* y se sitúa en el plano de lo teleológico, toda vez que lo buscado e identificado como *fin último* es la felicidad y el placer, lo cual es la base de la propuesta. Hierro nos presenta una ética mixta, en el sentido que combina elementos deontológicos y teleológicos, pero en esencia es mayormente teleológica. La muerte indolora y el estado mental placentero que adjudicamos al acto eutanásico comprenden una *teleología*, ya que el fin es la búsqueda del *placer* para el desahuciado, más no el cumplimiento de la norma por parte de quien asiste al moribundo.

⁸⁶ Hierro, Graciela. Opus. Cit. Pp. 81-82.

LA UNIVERSALIDAD DE NUESTRA ACCIÓN MORAL

Hierro transita entre los horizontes del *empirismo* o *eudemonismo* y sitúa un diálogo con el racionalismo. El *sentido común* se integra por múltiples experiencias humanas y consagra prototipos conductuales. Estos prototipos caducan al tiempo que la sociedad se dinamiza. “Racionalizar” esta experiencia ancestral a fin de establecer nuevas coordenadas de acción acordes con la época en que vivimos sintetiza la propuesta medular de nuestra autora.

Para Immanuel Kant (1724-1804), el sujeto guía su accionar sobre la base de máximas subjetivas. Cuando el sujeto las universaliza, estas máximas son racionalizadas y se tornan obligatorias para todos; adquieren necesidad y objetividad. *“La máxima subjetiva es en realidad la ley moral de la libertad, porque el sujeto moral descubre que son prescritas por la razón; eso significa universalizarlas”*⁸⁷.

Simone de Beauvoir (1908-1986) considera que la existencia humana es a la vez un hecho particular y una realidad universal, toda vez que implica nuestra vida de manera singular y la existencia de un género humano en lo general. *“Lo que define todo humanismo, es que el mundo moral no es un mundo dado, extraño al hombre y al cual éste debiera esforzarse por acceder desde afuera: es el mundo deseado por el hombre en tanto que su voluntad expresa su auténtica realidad”*⁸⁸. Para Beauvoir, la *universalización* del acto se justifica a partir de la libertad individual, mediante el libre albedrío de seres singulares que proyectan sus fines particulares e irreductibles desde sus propias experiencias y cuya proyección es resultado de su subjetividad⁸⁹. Sin embargo Beauvoir nos seduce con la idea de una libertad pura, que se realiza dentro de cada uno de los individuos sin contradicciones entre sus fines al instante de socializarse.

⁸⁷ Ibíd. Pp. 87-88.

⁸⁸ Beauvoir, Simone De. *“Para una moral de la ambigüedad”*. Editorial La Pléyade. Buenos Aires, Argentina. P. 19.

⁸⁹ Ibíd. P. 20.

Proponemos el principio de la “universalización” surgida desde una normatividad que apele por el bien y la *felicidad* particular y colectiva –empíricamente asequible-, con el fin de dirimir contingencias entre los fines particulares, respetando, sin duda alguna, la libertad individual, que en el caso de la muerte voluntaria, implicaría el deseo y la aplicación del acto eutanásico o de suicidio asistido, o su rechazo, especulando con la llegada de la muerte de forma natural.

Según lo detallado en líneas precedentes, la ley moral es normativa, *eudemónica*, y dialécticamente racional. En ese sentido empleamos la universalidad kantiana, toda vez que esta *ética* impulsa la creación de máximas que con rectitud son reproducidas y respetadas por los sujetos más allá de sus creencias. La “universalización” se entiende aquí como la obligación para con los demás y la responsabilidad por la alteridad y por su corporalidad.

La *moralidad del sentido común*, al ser una síntesis del conocimiento humano históricamente determinado, es un *a priori*, el cual puede ser universalizado a fin de convertirse en ley. La máxima que se universaliza tiene un propósito regulador de nuestras relaciones humanas. Por tanto es *obligatoria*, toda vez que presenta ventajas para el interés humano, que de esta manera se encamina para alcanzar el *fin último* deseado, tanto en lo individual, como en lo colectivo. “*Se sostiene en la ética del interés, la obligación de las máximas universalizadas para garantizar la obligación moral de salvaguardar los intereses comunes y darles prioridad frente a los intereses individuales sólo si entran en contradicción*”⁹⁰.

DE LA LIBERTAD A LA RESPONSABILIDAD

El ser humano está condenado a ser libre, aun cuando esa condición conflictual lo desgare y atemorice creándole dentro de su mente quimeras. “*Este raro privilegio del que sólo él goza: ser un objeto soberano y único en medio de un universo de objetos, lo*

⁹⁰ *Ibíd.* P. 91.

*comparte con todos sus semejantes. Objeto a su vez para los otros, no es más que un individuo para la colectividad de la cual depende*⁹¹. El ser un “objeto a su vez para los otros”, debe interpretarse en un sentido que cobra positividad, ya que el sujeto –en este caso el *sujeto moral*-, se trastoca en un agente que debe responsabilizarse por el bien y la felicidad de los otros. Ambiguamente, su condición de “objeto soberano y único”, implica *para sí* la consecución de su bienestar particular, el cual no debe dañar al bienestar colectivo. La construcción del accionar del *sujeto moral*, pretendida en estas líneas, se constituye desde el respeto irrestricto por su *Yo*, y por la responsabilidad respetuosa de la *Otredad*. Este es un dualismo indestructible e indisoluble dentro de nuestra vida social. La responsabilidad por ese *otro-ahí* trasciende mi propia libertad. Soy libre para auxiliar al Otro y con esa acción me convierto en rehén de las “penurias ajenas”. Soy rehén, es decir, una víctima inocente que clama por la consecución de la justicia y de la distribución equitativa de los bienes a favor de los desamparados.

El temor a reconocer nuestra tendencia a la libertad, entendida como la facultad de elegir sobre nuestro presente, nuestro futuro y sobre nuestra vida –o muerte-, se refleja en la prisión que creamos para nuestro ser y para nuestra corporalidad, a través de morales coactivas tendientes al *biologicismo* y *Nuda vida*, como es el caso de las morales religiosas, las cuales censuran la muerte voluntaria. Este temor elimina inevitablemente la ambigüedad de nuestro ser. Por un lado, nos proscribimos de convertirnos en seres responsables por nosotros mismos, y por el otro, nos conjura para eludir nuestro destino, así como la responsabilidad irrestricta para luchar por la consecución y la felicidad del Otro, la cual puede ser eliminar el dolor innecesario de una fase terminal de la vida y contribuir al *fin último*. Pero, nos dice Beauvoir:

“A pesar de tantos sueños obstinados, a cada instante, en cada ocasión, la verdad resurge: la verdad de la vida y de la muerte, de mi soledad y de mis lazos con el mundo, de mi libertad y de mi servidumbre, de mi

⁹¹ Beauvoir, Simone De. Opus. Cit. P. 9.

insignificancia y de la soberana importancia de cada hombre y de todos los hombres... Puesto que no tenemos éxito huyéndole, tratemos entonces de enfrentar la verdad [nuestra muerte inminente]”⁹².

Jean Paul Sartre en el *Ser y la Nada* (1943)⁹³, define al hombre como la subjetividad que se realiza como presencia en el mundo; como el *para-sí* que significa su vida al ponerla en tela de juicio y el “*para-quié*n” vivenciado como servicio hacia los demás. Al abandonar su estadía como la *Nada*, el hombre renuncia a ser un ser inalcanzable y capitula en su intento por hacerse Dios. Dentro del *para-sí* y *para los otros* nuestro *sujeto moral* se proyecta desde el mundo que *es*, a lo que el mundo *debe ser*. En ese *deber ser* se reconoce el fracaso de las morales contemporáneas, que no han logrado erradicar la infelicidad y el dolor cotidiano⁹⁴, y de las morales incapaces de prodigar una alternativa al enfermo desahuciado en aras de la consecución de su felicidad y bien. Reconocer este fracaso es básico en la construcción de nuestro *sujeto moral*, ya que un planteamiento ético-crítico no podría surgir desde un ser que se halla en concordancia consigo mismo y con la realidad que reconoce. El fracaso es innegable, jamás lograremos ser dioses, por tanto debemos construir nuestras vidas alejados de La *Providencia* y de La *Divinidad*:

“Para un ser que se hallase de pronto en exacta coincidencia consigo mismo, en perfecta plenitud, la noción de deber ser no tendría sentido... [Al hombre] su pasión no le es infligida desde afuera: él la elige, constituye su mismo ser y como tal no implica la idea de infelicidad”⁹⁵.

El *sujeto moral* se proyecta de una realidad establecida a una realidad ansiada. De ahí que su constante accionar se visualice frente a nuestros ojos bajo la forma del *pro-yecto*. El *sujeto moral* se desarrolla como el compromiso con el mundo que lo circunda, ya que éste

⁹² Ibid. P. 10.

⁹³ Sartre, Jean-Paul. *“El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología”*. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina. 2004. 860 Pp.

⁹⁴ Encuentro en las existencias desoladas de Paul Celan y de Primo Levy una confirmación sobre lo expuesto.

⁹⁵ Beauvoir, Simone De. Opus. Cit. Pp. 12-13.

mundo no fue creado por poderes supremos, sino que fue moldeado por las manos artesanales de una humanidad que se perpetúa bajo la huella de la historia y con la arcilla de las experiencias cotidianas de la *moralidad del sentido común*. Los actos del *sujeto moral* son compromisos ineludibles, así como la *res-ponsabilidad* que de éstos se originan, tal es el caso de *res-ponsabilizarse* por el Otro que sufre y que no goza del bien y la felicidad, que en nuestro ejemplo se comprende como el enfermo terminal solicitante de una alternativa médica y jurídica que le proporcione descanso y tranquilidad a su doliente cuerpo, mediante la muerte voluntaria.

Beauvoir dice:

“Pero si el hombre es libre de definir por sí mismo las condiciones de una vida valiosa a sus propios ojos, ¿no puede elegir lo que quiera y actuar no importa cómo? Dostoievski afirmó: “Si Dios no existe, todo está permitido”... Restablecer al hombre en el corazón de su destino, es repudiar, pretenden, toda moral. Sin embargo, la ausencia de Dios no autoriza toda licencia..., es porque el hombre se encuentra desamparado sobre la tierra, que sus actos son compromisos definitivos, absolutos; lleva la responsabilidad de un mundo que no es la obra de un poder extraño, sino de él mismo... un Dios puede perdonar, borrar, compensar; pero si Dios no existe, las faltas del hombre no tienen expiación”⁹⁶.

La libertad debe ser conquistada por el ser que se *arroja* al mundo para realizar su existencia. No es algo dado de forma natural. La libertad es un aspecto moral, toda vez que es construido por el sujeto dentro de un mundo humano. De tal forma, la libertad debe ser asumida como voluntad y como *pro-yecto*, y, orientada indefinidamente hacia un *fin*. El *fin* de nuestra *ética* es la normatividad del acto de muerte voluntaria, para enfermos terminales con expectativas de vida menores a seis meses. Para conquistar y construir la libertad, es necesario que el sujeto se plantee como presencia en el mundo, al ser una

⁹⁶ *Ibíd.* P. 18.

pro-yección que persigue un *fin*, se desarrolla sólo a través del tiempo escapando del mero instante puro. Definir el deseo o rechazo de la muerte voluntaria implica realizar una acción que se medita a lo largo del tiempo en que nuestra existencia es un hecho efectivo, proyectando el momento de nuestro inevitable desenlace.

El sujeto que conquista su libertad y que se *pro-yecta* fines descubre razones para vivir y concibe *para sí* y para los demás la *felicidad* como un bien deseable y asequible. “*E incluso el más desheredado experimenta por momentos en ese movimiento la alegría de existir: manifiesta entonces la existencia como una felicidad, y al mundo como una fuente de alegría*”⁹⁷. Es decir, desde el movimiento de su libertad rehúye del *dolor* innecesario. Las morales coactivas y naturalizadas exigen la anulación de la libertad del individuo. El individuo es incapaz de alcanzar una felicidad plena, por lo que progresivamente se sumerge en un estado de violencia, infelicidad y dolor irremediables:

“[Ese individuo proclamará] *ciertas opiniones, se cobijará detrás de una etiqueta. Y para ocultar su indiferencia, se abandonará violentamente a violencias verbales e incluso a arrebatos físicos. Monárquico ayer, anarquista hoy, es de buen grado antisemita, anticlerical, antirepublicano, [próvida]. Así, aún cuando lo hayamos definido como rechazo y huida, el sub-hombre no es un ser inofensivo... En los linchamientos, en los progroms, en todos los grandes movimientos sangrientos y sin riesgos que organiza el fanatismo de lo formal y de la pasión, la mano de obra se recluta entre los sub-hombres*”⁹⁸.

Otro elemento. La libertad conquistada por nuestro *sujeto moral* implica un *pro-yecto* y un fin que se determina desde la *cotidianeidad*. Debemos considerar dentro de nuestro supuesto libertario, la emancipación autonómica de nuestra *Corporalidad*. La Corporalidad

⁹⁷ *Ibíd.* P. 45.

⁹⁸ *Ibíd.* P. 48. “*Por ello el hombre formal es peligroso: es natural que se convierta en tirano. Desconociendo de mala fe la subjetividad de su elección, pretende que a través de ella se afirme el valor incondicional del objeto. Y con un mismo movimiento, desconoce también el valor de la subjetividad y de la libertad de los otros, ya que al sacrificarlos a la cosa, se persuade de que lo que sacrifica no es nada*”. (*Ibíd.* P. 53).

existe como un contenido manifiesto que debe disfrutarse *res-ponsablemente* como un bien, sea, desde la alegría, la salud, la saciedad, el despliegue erótico y voluptuoso. Mediante la *res-ponsabilidad* por el cuerpo, la libertad se expresa hedónicamente como gozo y se *pro-yecta* hacia el futuro tratando de perpetuar su estado benéfico, a fin de maximizar los bienes y minimizar los males innecesarios, tales como la enfermedad y el dolor irremediables e irreversibles.

Las morales coactivas y naturalistas anteponen la *esencia* al *contenido*, conjurando la vitalidad de nuestro cuerpo erótico y sensible. “*Je pense, donc je suis (Descartes) es la causa del crimen contra el je danse, donc je vie*”⁹⁹, expresa Eboussi Boulaga (1934-). Las diversas morales han encontrado en el cuerpo humano, el tablero de ajedrez en que se desarrollan las batallas por una supremacía. Campo de batalla, el cuerpo y su sensibilidad inherente han sido sometidos al dis-placer, o bien, al éxtasis momentáneo y egoísta; sin un *pro-yecto*, sin una *res-ponsabilidad* por el bienestar del mismo. El cuerpo ha sido encerrado y encasillado en el devenir concreto de un alma que lo desprecia y que intenta moldearlo en la perennidad de su extravío, vislumbrándolo como el mal originario en el que todo placer es pecaminoso. Cuerpo domesticado y maleable, cuyo destino nos recuerda al descrito por Foucault en su *Vigilar y Castigar; Nacimiento de la Prisión* (1975)¹⁰⁰.

Para el caso de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido*, hemos mencionado que la libertad manifiesta en la *corporalidad* se juega en un *pro-yecto* que persigue un *fin*, esto es, la eliminación del dolor y del mal innecesario, la enfermedad incurable. Tal proyección implica responsabilizarnos por nuestro cuerpo, toda vez que tratamos de incrementarle el bien, creando para ello una normatividad cuya prescriptividad se ejecuta desde la rectitud. Podrá increpárenos que este supuesto teórico es un absurdo, ya que al considerar a la muerte voluntaria como *fin último*, no existe un horizonte creativo en el

⁹⁹ Dussel, Enrique. “*Ética de la Liberación; En la edad de la globalización y de la exclusión*”. Trotta. Cuarta edición. Madrid, España, 2002. P. 10

¹⁰⁰ Véase: Foucault, Michel. “*Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*”. Opus. Cit.

futuro, puesto que la libertad se anula ante la muerte, la cual *per se* no implica, posterior a su advenimiento, praxis alguna. Pero tal negatividad es una ilusión, ya que se apodera afirmativamente al agente del acto, que es capaz de decidir por *sí*, sobre *sí*, para *sí* y por su por-venir. De tal forma, esta discrepancia no es validada por los hechos, ya que la libertad resurge de esa aparente negatividad como posibilidad positiva de dignificación humana, eliminando el dolor y convirtiendo al paciente “objetualizado” por el médico en un sujeto “activo” dueño de sí.

Beauvoir considera la búsqueda de la libertad como el elemento *universalizable* y sustantivo de su planteamiento moral. La libertad del hombre radica en “hacerse carencia” de seres supremos, es decir, desmitificar el destino humano¹⁰¹ y descubrirse a *sí-mismo* en la *cotidianeidad*. Un mundo forjado por humanos que se hacen carencia de seres divinos. Para ella:

“[La] libertad es la fuente de la que surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer ante todo y en forma absoluta la libertad misma: al mismo tiempo que ésta exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente... [La libertad se presenta] como causa de sí: es solicitada necesariamente por los valores que se plantea y a través de los cuales se plantea: no puede fundamentar un rechazo de sí misma, puesto que al rechazarse rehusaría la posibilidad de toda fundamentación. Quererse moral y quererse libre, es una sola e idéntica decisión”¹⁰².

¹⁰¹ Apologéticamente Nietzsche expresó su clásico *Dios ha muerto*. La historia cobra relevancia como suceso y emergencia históricos. Véase: Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Las ediciones de la Piqueta. Madrid, España. 1992. 189 Pp. Recomendando particularmente el capítulo: Nietzsche, la genealogía, la historia.

¹⁰² Beauvoir, Simone De. Opus. Cit. P. 27.

Difiero de la *mistificación* que de la *libertad individual* hace Beauvoir al considerar que la *libertad humana es el fin último*¹⁰³ al que tiende el individuo. Es un acierto considerar a la libertad como la pauta que nos “*exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares*” y es una parte imprescindible de nuestra constitución como *sujetos morales*, la cual debe exigirse “*universalmente*”. Considero que se incurre en un esencialismo de la misma¹⁰⁴, toda vez que no existe un punto de mediación entre nuestra libertad y el bien colectivo. Me parece un error la idealización de la libertad de los sujetos que se rebelan contra estatutos sociales, ya que no todo estatuto implica una negatividad, y difícilmente se puede establecer un equilibrio entre los deseos libremente expresados por los sujetos, ya que estos pueden ser contradictorios o contingentes al bien colectivo y al bien del *Otro*. Por tanto, clarifico la necesidad de plantear otro elemento correlativo a ese “*quererse moral*” y que en nuestra propuesta implica la *responsabilidad* por la consecución del *fin último*: la felicidad y el bien individual y de la otredad¹⁰⁵. Tal responsabilidad debe ser una norma ejercida rectamente, esto es con responsabilidad por el rostro, mirada y cuerpo del Otro.

Rossana Cassigoli clarifica el punto en su artículo intitulado *La morada y lo femenino en la obra de Emmanuel Levinas*. Nos dice:

“A toda la obra de Levinas la anima una pregunta clave: <<¿El hombre, como criatura y ser sexuado, no tiene otra relación con el ser sino la del poder sobre él o la esclavitud, la actividad o la pasividad?>> Resuelve este dualismo por la vía de una trascendencia, en cuyo seno conviven dos pasividades; el altruismo y la altruidad. Más alta que la libertad, propugnó Levinas, es la

¹⁰³ P. 53.

¹⁰⁴ Con mayor precisión plantea: “*Si uno reniega de la tensión subjetiva de la libertad, se prohíbe, evidentemente, querer en forma universal la libertad en un movimiento indefinido... olvida que toda meta es al mismo tiempo un punto de partida y que la libertad humana es el fin último, único, al cual debe el hombre destinarse*”. *Ibíd.* P. 53.

¹⁰⁵ *Fin último* que no es en sí la libertad individual, tanto como la *res-ponsabilidad* por la mirada, el cuerpo, la carne y el rostro del Otro.

responsabilidad del hombre como otro-ahí¹⁰⁶, la que garantiza esta trascendencia; y la responsabilidad es hacerse cargo no de la existencia propia (contra Heidegger) sino de la penuria ajena. La ética antes que la ontología propugnó Levinas a diferencia de Heidegger¹⁰⁷.

Es consustancial a esta propuesta constitutiva de un *sujeto moral*, instaurar una normatividad que fundamente el *fin último*. Esta normatividad deberá posibilitar a quien lo solicite la aplicación del acto de eutanasia *voluntaria activa* y de *suicidio asistido*. Nuestro *sujeto moral*, más allá de sus creencias deberá velar *rectamente* por la aplicación de la *norma*, con el único *fin* de *solidarizarse* y *res-ponsabilizarse* por el bien del moribundo. El elemento básico de esta moralidad se integra desde la libertad del agente que decide *sobre sí* y sobre su cuerpo. Debe establecerse un correlato entre la libertad del *sujeto moral* y la normatividad que le permita a éste *res-ponsabilizarse* por el bien particular y el bien colectivo: la eliminación del dolor innecesario e irreversible de ese *otro-ahí* desahuciado.

LA RESPONSABILIDAD COMO NORMA SUPREMA DEL SUJETO MORAL

El cumplimiento de la ley universalizada maximiza el número de sujetos que dialécticamente alcanzan y gozan del *fin último* desde la felicidad y el placer. Corresponderá al *sujeto moral* velar por el cumplimiento de la norma desde su postura *recta*, más allá de sus creencias morales, toda vez que sentirá cierto grado de empatía por el placer del Otro, y aversión ante el dolor ajeno. Lo anterior no implica que nuestro *sujeto moral* deba escapar del dolor de sus coetáneos, sino por un contrario, velar por eliminar ese mal innecesario. Esta actitud ética de nuestro *sujeto moral* alcanza el grado de la *Obra*

¹⁰⁶ En clara oposición al Dasein (ser-ahí) heideggeriano.

¹⁰⁷ Cassigoli, Rossana (Coord.). *"Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad"*. Rubí: Anthropos editorial; UNAM/PUEG. Primera edición. España, 2008. P. 62.

en el sentido levinasiano. Es decir, el sujeto moral delineado en este capítulo, orienta su acción por la consecución de la felicidad del Otro¹⁰⁸.

El *sujeto moral* reproduce valores de la *filosofía ética* y se responsabiliza por los Otros que no pueden alcanzar la felicidad, trabajando por ellos sin importar cuál sea la posición social que en suerte les corresponda. La orientación por el Otro es un acontecimiento solidario que busca la consecución de actos de justicia, es decir, una distribución equitativa del bien social, compensando a los desafortunados para tratar de equilibrar la repartición del bien. George Simmel (1858-1918) nos dice:

“Las riquezas y la posición social, la instrucción y la fama, las capacidades excepcionales y los méritos del individuo no juegan ningún rol en la sociabilidad o, cuanto mucho, sólo como un delicado matiz de esa inmaterialidad con la cual la realidad se atreve a penetrar dentro de la estructura artificial de la sociabilidad. Así, las cosas más personales –el carácter, el humor y la fortuna- no tienen lugar en ella”¹⁰⁹.

La Obra es un oficio que se desarrolla en favor del Otro. “Otro” que me es importante en su devenir. Otro al cual no le exijo su pago por mis servicios. Por un contrario, invierto de mis propios medios para satisfacerle en su petición. Se observa el estado moral de la gratuidad de la Obra, que así se convierte en la *ética alterativa* misma. La solidaridad planteada se estructura en la búsqueda de la justicia como imperativo.

“[El] principio de la sociabilidad podría formularse así: cada uno debería garantizar a cada uno de los demás el máximo de valores sociables (regocijo,

¹⁰⁸ Levinas, Emmanuel. *“Humanismo del otro hombre”*. Siglo XXI Editores. México. Tercera edición. 2001. P. 50.

¹⁰⁹ Simmel, George. *“Sobre la individualidad y las formas sociales”*. Editorial Quilmes. Ensayo: La sociabilidad. P. 198.

alivio, vivacidad) en consonancia con el máximo de valores que él mismo recibe”¹¹⁰.

EL OTRO COMO SUJETO ÉTICO Y MORAL CONCRETO

A continuación quisiera plantear al *Otro* como sujeto ético y moral concreto representado en nuestro proyecto de investigación bajo la figura del moribundo. El desahuciado ha perdido la esperanza sobre el mañana vivenciado en un mundo humano. Su rostro se nos revela como dolorido, por tanto, el acto de justicia implicaría ahuyentar el dolor de él y proporcionarle felicidad. Esta interpretación moral sobre la liberación del enfermo de un dolor innecesario se contrapone a una totalidad caduca, que desde sí vocifera porque la muerte sobrevenga de forma natural, sin importar que se deja de distribuir el *bien* como fin a los enfermos; considerados “pacientes” de un “sujeto activo” que les niega una salida digna e indolora de este mundo material. Sujeto activo distánasico, ortonásico, adistanásico o eutanásico pasivo.

Ese rostro interpelante me prohíbe sustraerme de la responsabilidad para con él. Aquí, el deseo del Otro es acrecentarme en su provocación, arder de un fuego no propio, un más-allá de mi Yo; entrar en relación con lo inasible, lo in-conceptualizado. De ahí la necesidad de normar el acto de muerte voluntaria y aplicar su observancia desde la *rectitud*, en un acto de solidaridad con nuestro prójimo.

Siguiendo los pasos de Martin Heidegger (1889-1976), Enrique Dussel (1934-) considera que el Otro está inserto en la totalidad¹¹¹, en el mundo como ente. El humano cosificado como ente se presenta frente a nosotros como máscara, como obrero, campesino, ama de casa, trabajadora, madre soltera, padre, enfermo terminal o paciente... Más allá de la máscara que el sistema de valores sociales le asigna, se encuentra el ser –rostro que

¹¹⁰ *Ibíd.* Pp. 199-200.

¹¹¹ Véase: Dussel, Enrique. *“Filosofía de la liberación”*. EDICOL. México. 1977. 213 Pp.

interpela y clama justicia- frente a la injusticia de sistemas morales coactivos caducos, los cuales no le permiten ser parte de la distribución del bien último.

Bajo el estado actual en que se encuentran las legislaciones, normatividades y leyes, el *Otro* está condenado a ser encubierto en su alteridad. Corresponde a nuestro *sujeto moral* –en los terrenos jurídico-sociales- encauzar la lucha por la consecución de la dignificación de la vida de sus congéneres, máxime que está en juego el *fin último* o la felicidad de un ser concreto con una vida única, intransferible e irrepetible que se extingue sin remedio.

DE LA RECTITUD COMO NORMATIVIDAD A LA RECTITUD COMO ÉTICA

Hasta este punto la descripción de la fundamentación del *sujeto moral*, así como de sus pautas de acción han sido enmarcadas desde la *rectitud* como *normatividad*¹¹². Hemos delineado a lo largo del capítulo otra dimensión de la *rectitud* que ahora nos interesa definir. En un primer nodo de complejidad la *rectitud* se comprende como la aplicación de la *norma* que persigue irremediamente el *bien* y la *felicidad* del grupo humano. En un segundo nivel de complejidad debemos comprender a la *rectitud* desde un plano *ético* –en este punto andaremos tras las huellas de Emmanuel Levinas-.

La *rectitud* como *ética*, apela por la consecución de la justicia distributiva de los bienes que producen felicidad para todos los integrantes de las sociedades. Aboga por el respeto y la solidaridad que nos orientan hacia la *res-ponsabilidad* manifiesta por el *Otro*. Hacia un rostro indigente –moribundo, desfallecido. *Otro* frente al cual el *sujeto moral* delinea preceptos éticos que intentan asentar la equidad y justicia distributiva del bien último: la felicidad para el mayor número de personas; la eliminación del dolor innecesario por una enfermedad sin remedio. *Res-ponsabilidad* absoluta e ilimitada. Bajo esta *res-ponsabilidad* absoluta no están en juego nuestras convicciones, lo importante es lograr el bien para el semejante. *Otro* que tiene derecho a gozar de la justicia distributiva, tal como nosotros lo hacemos o pretendemos realizarlo. En palabras de Levinas:

¹¹² <<Rectitud normativa>>sustraída de la sintetización de la propuesta de Graciela Hierro.

“El deseo de Otro –la socialidad- nace en un ser al que no le falta nada o, más exactamente, nace más allá de todo lo que puede faltarle o satisfacerle”¹¹³.

La *rectitud* heredada de la ética levinasiana completa la exposición que del mismo término realiza la filosofía moral. La *rectitud*, en efecto, apela por un apegamiento a las normas que producen *felicidad* y *bien*. Más allá del simple actuar moral, la *rectitud* se nos impone como ética al convertirnos en responsables ante la desnudez de la mirada y cuerpo interpelantes del *Otro*, del próximo-prójimo.

La rectitud es una apertura responsable ante el rostro, mirada, carne y cuerpo de ese *otro-ahí*. La rectitud es “<<la urgencia de una destinación que conduce al otro y no un eterno retorno sobre sí>>. Rectitud absoluta que es crítica absoluta de sí...”¹¹⁴. La crítica de sí, de ese *ser-ahí* antecede a la *res-ponsabilidad* por el Otro. Nos dice Cassigoli: “Ser responsable quiere decir abrirse pasivamente, abnegadamente a la insondable muerte y sufrimiento del otro, considerando a éste no como espíritu sino como corporalidad y carne: como exterioridad”¹¹⁵.

La corporalidad y la carne que constituyen a ese *otro-ahí* me apelan a *res-ponsabilizarme* por su actual estado. El enfermo terminal representa una corporalidad dolida y doliente que clama significativamente por un acto reivindicativo de justicia dignificante. Una carnalidad ampulosa e hiriente. Bajo este tenor que me responsabiliza por ese desahuciado y que me invoca a la eliminación de su dolor innecesario e irreversible, es que moral y éticamente la disertación que tiene lugar a lo largo de esta exposición cobra sentido positivo. Es recta.

El Yo del *sujeto moral* –mi Yo- no cuenta con una referencia sobre su propia muerte. La única referencia *empírica* sobre la muerte humana nos proviene de la muerte del *Otro*. La muerte se constituye como un hecho antropológico y sociológico exterior al Yo que

¹¹³ Levinas, Emmanuel. . “*Humanismo del otro hombre*”. Opus. Cit. P. 55.

¹¹⁴ Cassigoli, Rossana. “*Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad*”. Opus. Cit. P. 59.

¹¹⁵ *Ibíd.* P. 62.

enuncia y solo es vivenciado por la observación del evento ajeno. Ontológicamente la muerte circunscribe una concepción espacio-temporal distinta a las vivenciadas en diversas etapas de nuestra vida.

El tiempo tanto tal dista mucho de ser una linealidad, una simple sucesión de hechos que se acumulan y apelmazan en las estanterías polvosas de la historia pensada como archivo o biblioteca. El tiempo humano –el “contra-tiempo” o “tiempo reflexivo” en Giannini¹¹⁶- cumple en principio con dos funciones. Por un lado, es una <<proyección programada>> tendiente a alcanzar un fin pre-establecido. El tiempo transcurre entre la ideación y la consecución de la meta-; entre las acciones que el ejecutante –sujeto individual o colectividad- realiza a lo largo de la ejecución programática. El tiempo es crear horizontes. El tiempo es superar horizontes, para posteriormente establecer otros y trascenderlos mediante el acto reflexivo. Tiempo es la trascendencia del <<proyecto civilizatorio>>¹¹⁷, trascendencia que se avoca dentro del plano solidario-intersubjetivo y en la apertura frente al Absolutamente Otro.

La segunda vertiente del tiempo nos conlleva a la <<espera>>. Esperamos –sin dejar de actuar- como se cumple el *pro-yecto*. Esperamos al avanzar y destrabar entuertos. Abrimos caminos¹¹⁸. Esperamos el amanecer caminando sobre las penumbras de esta larga noche. Esperamos andando. De pío. Acechando desde las sombras. Anhelando el mañana. Tiempo Aurora. Tiempo zapatista que enmarca el amanecer cargado de esperanzas.

El moribundo contempla *desde sí y para sí* un tercer tipo de tiempo. Un tiempo-sin-tiempo. <<El tiempo agónico>>. En éste, la percepción sobre la *pro-yección* se elimina, o

¹¹⁶ Giannini, Humberto. Opus. Cit. Pp. 17-21.

¹¹⁷ No empleo el término en sentido dual antropo-centrista, que bajo el yugo ideologizante “civilización-barbarie” justificó el exterminio y sometimiento de millares de seres humanos a lo largo y ancho del planeta.

¹¹⁸ Caminante, son tus huellas el camino y nada más; Caminante, no hay camino, se hace camino al andar. Como claramente intuyó Antonio Machado.

bien, se reduce a mínimos tangenciales¹¹⁹. ¿Qué *pro-yecto* plausible puede ejecutar el agonizante, que no sea la eliminación de su dolor, mediante la solicitud y / o aplicación de su exterminio, a la espera pacífica y neurotizante de su inalterable y natural deceso? En esta percepción temporaria el horizonte que se trasciende no conlleva –en estricto sentido material- el establecimiento de un nuevo *pro-yecto*. Se vive la muerte. La muerte es una experiencia única e intransferible. Después de la muerte no existe un proyecto civilizatorio en tanto tal, puesto que la civilización implica necesariamente vida humana y *pro-yección* ético-normativa social y comunitaria¹²⁰.

Esta incompreensión del <<tiempo agónico>>, se debe a que el nacimiento y la muerte son dos experiencias de vida caracterizadas por su unicidad e intransferibilidad. Empíricamente nos ocurren ante la incapacidad propia de agregarlos a nuestro acervo de sucesos conscientes mediante la introyección del símbolo o del lenguaje –como en el caso del nacimiento-, o en la última experiencia de vida que nos acontece y por lo tanto no es transmisible a las otras personas –como ocurre con la muerte-. Ambos eventos se circunscriben en el margen de los Misterios por excelencia.

Jean Ziegler (1934-) escribe:

“[Mi] conciencia no hará jamás la experiencia de su muerte, pero vivirá durante su vida con una figura empírica de la muerte, la que una sociedad dada formula a partir de la desaparición gradual de sus miembros. Es el hombre social el que construye pirámides y sepulturas, el que imagina ritos funerarios, el que reflexiona sobre la muerte y el que lleva en sí durante su vida, gran herido

¹¹⁹ Tiempo del agüero. Un paralelismo. Remembranza plena del fin del Quinto Sol azteca. La vida tal como la conocemos será destruida. No existe entretanto posibilidad de un futuro. Los dioses han sido derrotados. Tenochtitlán es destruida, saqueada, doblegada. Sólo las ruinas testimonian la otrora vida en el “ombligo de la luna”, México.

¹²⁰ No juzgo ni pongo en entredicho la vida después de la muerte dentro de un paraíso celestial. Mi planteamiento es respetuoso de las consideraciones espirituales trans-córporeas. Mi interés esencial se centra en la consideración corporal agobiada por el sufrimiento y dolor irreversible –como el del enfermo terminal- y por tanto innecesario.

incurable del tiempo que pasa. [El hombre no] conoce sino la muerte de los demás y, de la suya, la angustia de tener que afrontarla”¹²¹.

El *sujeto moral* es incapaz de tomar conciencia sobre su propia muerte, pero el desarrollo social le emplaza a conocer la muerte ajena. Ese conocimiento de la muerte del *Otro* convoca la *rectitud* frente al rostro, cuerpo y carne dolorida del *Otro cualquiera*. Nuestro sujeto moral apela por la eliminación del dolor innecesario del desahuciado.

José Revueltas (1914-1976) escribe:

“Si lo has hecho, entrégate. Entrégate por misericordia y amor a tus semejantes. Todos debemos entregarnos cuando lleguen los centuriones y llamen a la puerta. Si mataste, no dejes que tu crimen caiga sobre los inocentes”¹²².

El “No matarás” se constituye como la medula de variadas filosofías morales. Los preceptos éticos de Levinas no escapan de este mandato. *“Frente a la mirada, rostro o semblante la reacción altruista consiste en abrirse al mandato de <<no matarás>>, es decir, no harás de mi desnudez esquiva el objeto de una actividad intencional. O mejor, no tomarás al hombre como un medio sino como un fin en sí mismo”¹²³.*

Esta aparente contradicción es solucionada por el mismo argumento levinasiano. “No harás de mi desnudez esquiva el objeto de una actividad intencional” refiere particularmente a no someter al *Otro* al accionar tirano de mi *Yo*; a evitar el sojuzgamiento del prójimo a los designios egoístas del ser. El “no matarás” levinasiano implica la no-sustracción frente a la desnudez facial, carnal y corpórea del *Otro*. El filósofo franco-ucraniano nos impele a la consecución del bien particular y colectivo, la incrementación de la felicidad y la disminución del dolor de nuestro *otro-ahí*. Lo anterior

¹²¹ Ziegler, Jean. *“Los vivos y la muerte”*. Siglo XXI Editores. Primera edición, primera reimpresión. México, 2008. P. 143.

¹²² Revueltas, José. *“Los motivos de Caín”*. ERA. Primera edición, sexta reimpresión. México, 1995. Pp. 41-42.

¹²³ Cassigoli, Rossana. *“Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad”*. Opus. Cit. P. 63.

se cumplimenta en los casos de *eutanasia voluntaria activa* y de *suicidio asistido*, toda vez que coparticipamos de la eliminación del dolor irreversible de nuestros prójimos. Y nos diferenciamos de la *eugenesia*, ya que no convocamos tiránicamente el exterminio de grupos sociales o étnicos distintos al *Nosotros*.

Consideremos que hacer de la “desnudez esquivada el objeto de una actividad intencional” implicaría reducir al Otro en su “*conatus vital*”; subyugarlo en sus expectativas de producir, reproducir y proyectar su vida hacia lo por-venir. Lamentablemente el enfermo terminal lejos de preservarse y proyectarse dentro de sí –*conatus esse conservandi*-, disminuye su energía vital. La proyección hacia el futuro es truncada ante la irremediable realidad de su próxima finitud.

Diana Cohen escribe con mayor claridad:

“En el dominio de ese modo que soy yo, así como el poder de actuar es mi poder de afectar otros cuerpos, inversamente el poder de actuar de esos otros cuerpos es su poder de actuar, entre otros, sobre mi cuerpo. Es notorio que Spinoza propone una correlación entre dos potencias igualmente efectivas, potencia de actuar y potencia de padecer... El conatus se concibe entonces como el esfuerzo que la productividad infinita de la Sustancia impone en cada uno de los modos, a través del cual dicho modo expresa la necesidad, no sólo de preservar su ser, sino de incrementarlo y expandirlo en oposición a los otros modos que lo circundan, que los presionan, los amenazan, en proporción con sus respectivos grados de potencia. Estas modificaciones, que surgen de la interacción del cuerpo con otras cosas que puede ser o bien un aumento, o bien una disminución del conatus, concebido ahora como un particular centro de energía”¹²⁴.

¹²⁴ Benítez, Laura. Monroy, Zuraya. Robles, José A. *“Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad”*. UNAM/Facultad de Psicología. Primera edición. México, 2003. P. 275. Ver: Cohen Agrest, Diana. *“Capítulo 19. El conatus en el sistema spinoziano: ¿Un concepto fronterizo?”* Pp. 269-280.

El desahuciado es como el desertor *Jack Mendoza* en la obra de José Revueltas. Individuo al que el entorno social le niega toda capacidad de expresión. Ese ser salido del infierno y condenado a no poder abandonar el purgatorio. Individuo ajeno a la comunicación, a la vida, al trato entre humanos. Humano: sí; pero de la clase de los proscritos: humano deshumanizado...

“Cierta, la muerte era esto que Jack ahora comprobaba: un creer que se vive, y junto a esa quimera, otra: un tratar de vivir que jamás se logra, una desprotagonización absoluta, sin que pueda uno aceptar, un solo instante, qué ha dejado de ser el protagonista. Porque... ¿quién osará jamás sobre la tierra, a quién le será dada esa conciencia luminosa, sobrenatural y bárbara, esa conciencia cósmica, la conciencia de las conciencias, que le permita decir estoy muerto? Huir, huir, ése es el sino de los que mueren”¹²⁵.

La *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido* reivindican al enfermo terminal el derecho por el protagonismo de su vida. Le reincorporan el guión con el que habrá de escribir a fuerza de sangre y dolor el último capítulo y acto de vida, de su vida.

¹²⁵ Revueltas, José. *“Los motivos de Caín”*. Opus. Cit. P. 32.

CAPÍTULO II

RES-PONSABILIDAD ÉTICA Y ÉTICA DEL DISCURSO

“Pero Ahitofel, viendo que no se había seguido su consejo, enalbardó su asno, y se levantó y se fue a su casa a su ciudad; y después de poner su casa en orden, se ahorcó, y así murió, y fue sepultado en el sepulcro de su padre”.

(Samuel, II, 17:23).

OBJETIVO

Trazar un breve recorrido sobre las legislaciones de algunos países latinoamericanos (México, Chile, Colombia, Argentina y Uruguay) en materia de *eutanasia voluntaria activa* –“provocar la muerte sin dolor a un enfermo incurable para evitarle mayores sufrimientos... [Implica] el suministro de un fármaco, usualmente por vía intravenosa, para precipitar la muerte en pocos minutos”¹²⁶- y de *suicidio asistido* –provocar la muerte intencionalmente de personas que sufren enfermedades físicas o terminales y cuyo estado físico o mental les impide tomar la vida por su propia mano-, este tipo de eutanasia es indolora y breve. Al igual que la *eutanasia voluntaria activa*, debe realizarse a voluntad del quejoso, idealmente éste debe plasmar esa voluntad por escrito, cuando aún se encuentra en plenitud de salud en una denominada *Acta de voluntad anticipada*, acta que tendría que ser notariada-.

Verificar si los preceptos humanistas –*dignidad, autonomía racional, libertad, salud*- se han armonizado y transversalizado de manera jurídica, si han sido atendidos en las legislaciones locales de los países en cuestión. En caso de no cumplirse con este requerimiento: a) Establecer la necesidad de crear las condiciones dialógicas necesarias

¹²⁶ Jiménez, Arturo. *“La eutanasia, acto complejo que precisa de una gran responsabilidad: Kraus”*. En: La Jornada. Sábado 23 de junio de 2007. Sección: Cultura.

para dignificar los últimos momentos de vida del moribundo, partiendo de la *Ética del Discurso* de Karl-Otto Apel (1922-), enarbolando la necesidad de marcos jurídicos apegados a la legalidad, legitimidad y justicia; para: b) Fortalecer la propuesta de nuestro *sujeto moral*, delineada en el primer capítulo.

Este capítulo aportará de manera distintiva –con referencia al que le antecede y le precede– una propuesta sobre tres niveles de <<responsabilidad>>: Subjetiva, intersubjetiva y ética. Priorizando el nivel ético, en el que describiremos la relación entre la libertad ontológica y la no-libertad sustraída por la responsabilidad alterativa –cuando la libertad propia queda “suspendida” por la necesidad de atender el quebranto del *Otro*. Éticamente no podemos desatender el llamado del prójimo. En aras de conseguir la “simetricidad” en la justicia, es que nos convertimos en rehenes del *Otro*. “Arriesgando” la libertad y –en casos extremos– la vida, por la redención del que sufre un mal innecesario.

A lo largo de las siguientes páginas, retomaremos la veta alterativa delineada por autores como Emmanuel Levinas (1906-1995) y Enrique Dussel (1934-). Son importantes las lecciones que sobre el *Otro* y desde la antropología filosófica aporta Rossana Cassigoli (1954-). La Filosofía política de Giorgio Agamben (1942-) nos funcionalizará la categorización de *Forma-de-vida*, como una contraposición a una vida biologizada o *Nuda vida*. Las enseñanzas bioéticas favorables a nuestro discurso serán extraídas de textos de Rocío Gómez Gallego, de Arnoldo Kraus y de la suicidóloga Diana Cohen Agrest. No podemos dejar de lado el análisis discursivo de Michel Foucault (1926-1984), así como la postura material favorable al consenso que trata de establecer soluciones democráticas a los problemas de los afectados por las prácticas socio-culturales, tal como lo hace Karl-Otto Apel. Este aparente cosmos de posturas diversas, logrará apuntalar tal y como lo hicimos en el primer capítulo, el punto de concordancia entre el *eudemonismo* y el *racionalismo*. Aspectos necesarios para enfrentar la existencia contingente de los tiempos presentes.

PALABRAS PREVIAS. DEFINICIÓN DE EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y DE SUICIDIO ASISTIDO

La investigación de la cual estas líneas son justificación se plantea el problema actual de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido* en Latinoamérica, con la esperanza de contribuir a la implementación de un contradiscurso sociológico y filosófico-moral, que regule la muerte voluntaria¹²⁷, basándonos en la *libertad, dignidad, autonomía* del Yo-sujeto y que la práctica no quede vedada por artilugios legales y proyecciones teológicas. A la par, realizaremos un análisis desde la filosofía política¹²⁸ sobre los efectos de las reglamentaciones del buen morir y de los testamentos de vida, o leyes de voluntad anticipada, que se presentan en la actualidad en países como Argentina –provincias de Neuquén y Río Negro-; México –en la Ciudad de México, San Luis Potosí y Coahuila-; la República Oriental del Uruguay, Colombia, a excepción de República de Chile, país en que esta cuestión es indebatible.

El rechazo eclesiástico a la muerte voluntaria es tan antiguo como la institucionalización de la propia Iglesia. Concilio tras concilio este rechazo se convirtió en ley. La actitud de repudio hacia la tentativa de suicidio o hacia el suicidio consumado se circunscribió en los sistemas legales de los modernos Estados-nación.

Pese a la conjuración de la muerte voluntaria –sea suicidio, *eutanasia activa* o *suicidio asistido*-, en fechas recientes se ha presentado un continuo proceso de despenalización del acto suicida, con el único fin de implementar en el cuerpo del agente del acto, una sutil, refinada y eficaz tecnología psiquiátrica. En “occidente”, la muerte voluntaria ha sido

¹²⁷ Al hablar de muerte voluntaria, nos referiremos exclusivamente al proceso de eutanasia voluntaria activa y de suicidio asistido –sin que por ello dejemos de pensar en el suicidio en sí-, para diferenciarnos del “buen morir” o eutanasia pasiva, en las líneas posteriores aclararemos la diferenciación teórico-práctico-conceptual de tales términos.

¹²⁸ Capítulo tercero.

abordada negativamente por tres tipos de discursos -que en Latinoamérica se inscriben desde las épocas coloniales hasta nuestros días-, discursos que se han incrustado y estigmatizado sobre el suplicante y dócil suicida. El primero de ellos arroja a la muerte voluntaria al confín de lo maligno y profano: pecado por excelencia. El segundo conjura las prácticas autodestructivas mediante legislaciones que consideran al acto como un delito. El tercero, de acuñación más reciente, se somete a la instrumentalización médico-psiquiátrica que inscribe las pulsiones de muerte como desordenes de tipo mental¹²⁹.

Es necesario plantear un problema de salud pública, de derechos civiles y penales basados en el *raciocinio* y en la libre determinación del paciente. No todos los individuos que eligen para sí la muerte voluntaria son creyentes, motivo por el cual no atentan pecaminosamente contra la *Providencia*; tampoco son -en su mayoría- delincuentes y en casos registrados no son enfermos mentales. Legislar en aras de garantizar el acceso a los derechos de *autonomía* y *libertad* para ese subgrupo etéreo cobra significación positiva – es decir, el grupo conformado por solicitantes de la *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido*-. La propuesta evidencia la necesidad de trastocar el modelo médico vigente. Consagrar de plenos derechos y facultades a todos los moribundos –que *autónomamente* manifiesten la necesidad de ser escuchados y que no sólo son pacientes pasivos de una ciencia médica laboriosa que desoye a aquellos para los cuales se dice trabajar arduamente-. Estamos en los anales de la irrupción de un régimen civilizatorio distinto cuyo basamento se observa en los campos de la cultura y de la relación social. Campo civilizatorio cimentado en la “dignificación” y la “autonomía personal” desde el sujeto que se apodera políticamente sobre sus actos de vida.

Diana Cohen Agrest nos define las prácticas que competen al desarrollo del presente trabajo. Nos referimos al *suicidio asistido* y a la *eutanasia voluntaria activa*:

¹²⁹ Estos tipos de discurso empleados para abordar negativamente a la muerte voluntaria serán objeto de futuros trabajos de investigación.

“Por eutanasia, actualmente, se entiende tanto el acto o la práctica de conducir a una muerte sin dolor a quien sufre una enfermedad en estado terminal, como el abstenerse de impedir la muerte de un enfermo en las mismas condiciones. Se denomina voluntaria toda vez que el paciente competente, tras recibir la información sobre su estado clínico y tras evaluar su decisión, solicita el acto eutanásico. Y es activa cuando se toman las medidas efectivas para provocar o acelerar la muerte de otra persona. Por su parte, el suicidio asistido,..., es una práctica cuyo propósito es provocar la muerte, de forma intencional, piadosamente y sin dolor, de personas que sufren lesiones físicas severas o enfermedades irreversibles”¹³⁰.

Nuestro discurso sobre la muerte voluntaria no se basa en la corrección o incorrección del acto, sino en *cómo* regular estas prácticas propias del género humano, basándonos en la libertad –política- del Yo que se considera *autónomo*, apegados a un humanismo de tipo racional y la dignificación de la vida humana.

Nuestra época y civilización se han encargado de ocultar y acallar nuestro temor a la muerte, a ese Misterio desconocido. El paciente como su nombre lo indica es un simple espectador de la puesta en marcha de una refinada tecnología médica. Su voz lejos de ser respetada enmudece sin disimulo frente a las marquesinas fluorescentes de la institucionalización médica.

El nacimiento y la muerte son dos experiencias de vida caracterizadas por su unicidad e intransferibilidad. Empíricamente nos ocurren ante la incapacidad propia de agregarlos a nuestro acervo de sucesos conscientes mediante la introyección del símbolo o del lenguaje –como en el caso del nacimiento-, o en la última experiencia de vida que nos

¹³⁰ Cohen Agrest, Diana. *“Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas”*. FCE. Buenos Aires, Argentina. Primera edición. P. 33.

acontece y por lo tanto, no es transmisible a las otras personas –como ocurre con la muerte-. Ambos eventos se circunscriben en el margen de los *Misterios* por excelencia.

La vida en su desarrollo implica una constante exploración de sentido capaz de orientar nuestros actos y de significar nuestras vivencias. La búsqueda constante de satisfactores encierra *desde sí* la construcción de nuestra <<seguridad ontológica>>. El fracaso o insatisfacción en la consecución de nuestros satisfactores conlleva un estado de incertidumbre constante en el que el ser cae víctima de la desmesurada aflicción.

La salud se apareja con el bienestar y con la constitución de esquemas situacionales que impulsan, producen y reproducen nuestra *seguridad ontológica*. La enfermedad y la certeza de que nuestro alivio es ilusorio, irremediablemente nos instan a pensar y considerar nuestro desenlace. La sensación de fragilidad nos embarga y la evidencia inexorable de nuestra mortalidad nos acecha como espectro deambulante en una oscuridad inmensa.

En el fondo, quizás, la lucha contra esos “*espectros deambulantes*” es la motivación de la moderna ciencia médica. La ciencia médica contemporánea como discurso hegemonizado, recubierto de poder y de saber, bajo cuyo oropel se confabula la aberración a la ignorancia y la muerte representadas como inconsistentes y negativas –tal es el aporte que nos legó Michel Foucault¹³¹.

Los discursos hegemonizados se sacralizan, su basamento: la perenne exploración de lo verificable, comprobable, benigno, realizable, luminoso, maleable, abarcable como concepto y como técnica cuyos resultados son cuantificables e instrumentables dentro de la *economía política*. Sobreviene a esta Voluntad de saber: la conjura de lo

¹³¹ Cfr. De Michel Foucault. “*El orden del discurso*”. Fabula Tusquets Editores. Barcelona, España. 2002. 76 Pp.; “*Historia de la locura en la época clásica. Tomo I*”. FCE. Segunda edición. Décima reimpresión. México, 2006. 575 Pp.; “*Historia de la sexualidad. Tomo I. la voluntad de saber*”. Siglo XXI Editores. México, 2002. 194 Pp.

inconceptualizado e inconceptualizable, el sometimiento de lo otro y la negación de la muerte que es por referencia la imposibilidad de la acción y la incapacidad de producción y de consumo en una lógica de mercado. Pero con el advenimiento de lo desconocido, con la implacable victoria de la muerte, el punto se trastoca en abismo; la sonrisa en carcajada demencial; el acechante espectador en Ofelia; la muerte absorbe a la vida; lo inconceptualizado se refleja luminoso como el conocimiento; el saber cómo capacidad y como facultad es trascendido.

La ciencia médica congruente con su proceso de institucionalización modernizadora transforma las apocalípticas enfermedades terminales en simples y burdos padecimientos crónicos. La muerte se desnaturaliza y trastoca en procedimiento médico. *“Desde el punto de vista de la medicina como práctica y como institución, las nuevas tecnologías de alta complejidad modificaron nuestra relación con la vida, pero también con la muerte, dado que lograron transformar las enfermedades terminales en crónicas... cuando aún resta un soplo de vida biológica, es posible reemplazar la función de los riñones, bombear la sangre al corazón o respirar artificialmente... [La] muerte dejó de ser un proceso natural para transformarse en un acontecimiento médico subordinado a una biopolítica en cuyo orden el destino de los cuerpos se dirime en la esfera institucional”*¹³².

Más allá de la desnaturalización de nuestro último evento, la medicina institucionalizada finca un sangriento mecanismo de despersonalización de la muerte. La vida, el cuerpo, el dolor y el alivio del enfermo, se arbitran en la esfera institucional, de tal suerte que se entrecruzan sutiles mecanismos de poder que no cesan de acechar al sujeto –ahora objeto pasivo-, hasta que la voz esclarecedora del profesional decide que la batalla se ha perdido: se levanta el telón, el *encarnizamiento médico* ha cesado. Subsecuentemente la muerte, concebida como esterilidad absoluta es despreciada por su propia inutilidad. *“Porque lo cierto es que la medicalización de la vida es una estrategia bifronte que, por una parte, propone una lucha encarnizada contra la muerte y, al mismo tiempo, una vez que la*

¹³² Cohen Agrest, Diana. *“Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas”*. Opus. Cit. Pp. 18-19.

“batalla” es dada por perdida, una vez que se admite que la muerte es inminente, se desprecia el proceso de morir... En el transcurso del fin, cuando ya no es útil según los cánones sociales y a medida que se va tornando un estorbo, el moribundo es abandonado, marginado del mundo de los vivos, separado de sus lazos afectivos, disociado de su historia vital”¹³³.

He aquí el dilema ético. He aquí el problema médico, antropológico y sociológico. He aquí el problema legal: el referente a la *Filosofía jurídica*. ¿Hasta qué punto nos es permisible luchar *encarnizadamente* contra una enfermedad a sabiendas de su inevitable desenlace? ¿Cuál debe ser el límite exigido al profesional médico para continuar con sus tratamientos, aun cuando estos no ofrezcan alternativas decorosas de vida? ¿Le es válido al enfermo, toda vez que su cuerpo es el campo de batalla en que se enfrentan *Eros Y Tánatos*, decidir libremente sobre su propio futuro y apoderarse sobre su elección de muerte? ¿No nos es factible como seres racionales elegir únicamente sobre el delicado arte del *buen vivir*, o también y de manera consciente y racional dictar los lineamientos de nuestro *buen morir*? ¿Es importante, más allá de la vida al nivel biológico, producir y reproducir una calidad de vida rayana en el decoro y en la existencia biográfica plena? ¿Las legislaciones actuales – en América Latina- abarcan la necesidad de estos planteamientos? ¿Qué lineamientos morales se deben suscribir en los cuerpos jurídicos? ¿Qué clase de argumentación dialógica debe orientar la acción moral de un participante al discurso honesto que desea eliminar el dolor y males innecesarios del prójimo?

¹³³ *Ibíd.* P. 19.

RECUESTO BREVE DE LOS ORDENAMIENTOS O LAS LEGISLACIONES SOBRE EUTANASIA EN ALGUNOS PAÍSES DE LATINOAMÉRICA

“Soy el que comienza a no existir.

Y el que solloza todavía.

Es horrible ser dos inútilmente”.

(Antonio Gamoneda. Lápidas).

En Latinoamérica, progresivamente, el debate en torno a la muerte voluntaria bajo la premisa de eutanasia, se abre. Es común la práctica de *eutanasia pasiva* en los centros hospitalarios del continente. *“La eutanasia pasiva –o negativa- significa que la muerte sobreviene por omitir o renunciar a medidas que tienden a preservar la vida”¹³⁴*. Sin embargo, pocos países han regulado la aplicación de ésta. El caso de la República Oriental de Uruguay es paradigmático pues cuenta con una ley sobre *eutanasia pasiva* a nivel federal, es decir, constreñida a todos sus departamentos y municipios. En países como los Estados Unidos Mexicanos y República Argentina, la *eutanasia pasiva* sólo ha sido legislada en ciertas ciudades o provincias, como lo son Ciudad de México, San Luis Potosí y Coahuila; Río Negro y Neuquén respectivamente.

La *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio asistido* no se encuentran legislados en ningún país de Latinoamérica. El mayor precedente para crear una normatividad con apego a la constitucionalidad lo ha dado la Corte Constitucional de Colombia, la cual ha indicado a los legisladores de aquel país, crear leyes que respeten el libre derecho del enfermo para elegir sobre su destino y de ser necesario, sobre la culminación de su vida. Tal apertura normativa ha sido desoída por los legisladores colombianos.

¹³⁴ Kraus, Arnoldo. Álvarez, Asunción. *“La Eutanasia”*. Tercer Milenio CONACULTA. Primera edición. México, 1998. P. 7.

Caso paradigmático es el chileno, en el que no existe ninguna legislación sobre *eutanasia activa* ni *pasiva*. Este hecho no sorprende del todo, ya que la República de Chile es uno de los cuatro Estados que prohíben el aborto o interrupción del embarazo incluso cuando la vida de la futura madre se encuentre en evidente peligro. En un hecho por demás desalentador, el Senado chileno debatió entre marzo y abril de 2012 la “no-debatibilidad” sobre la interrupción del embarazo por cuestiones terapéuticas. El proyecto de despenalización fue rechazado el día 4 de abril del mismo año¹³⁵, frente a presiones de grupos conservadores, religiosos y del mismo gabinete del Ejecutivo¹³⁶.

A continuación detallaremos las prescripciones jurídicas y legislativas, que sobre el particular atañen a México, Colombia, Chile, Argentina y Uruguay.

MÉXICO

En la Ciudad de México se aprobó la *Ley de Voluntad anticipada* por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el día 4 de diciembre de 2007 y se publicó en la Gaceta Oficial del Gobierno del Distrito Federal el 8 de enero de 2008. Esta ley establece una carta de voluntad anticipada, la cual se suscribe ante notario público. La carta estipula la voluntad anticipada del futuro enfermo terminal, para la suspensión de tratamientos y medicamentos que inútilmente prolonguen su vida y que el diagnóstico médico revele una prospectiva de vida no mayor de seis meses, ya que en ese lapso de tiempo es muy difícil que se innove un medicamento que alivie al desahuciado. *“Esta práctica sólo podrá aplicarse en instituciones públicas del sector de seguridad social, previa aprobación de un comité nacional de bioética médica, creado y regulado por la Secretaria de Salud... La reforma al artículo 312 del Código Penal Federal es para eliminar toda sanción a los*

¹³⁵ Pavez, M., J. *“Senado rechaza aborto terapéutico con votos de la Alianza y parte de la DC”*. En: La Tercera. Jueves 5 de abril de 2012. P. 3.

¹³⁶ Los otros tres Estados que proscriben la interrupción del embarazo incluso por cuestiones terapéuticas son: República de El Salvador, República de Malta y el Estado de la ciudad del Vaticano.

*médicos y otros profesionales de la salud que ayuden a morir a algún enfermo en fase terminal, con base a las disposiciones de la nueva ley*¹³⁷.

La *ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal*, plantea la suspensión de tratamientos a voluntad del enfermo informado sobre su estado irreversible, reconociéndole un estatus de dignidad al moribundo (Artículo 1)¹³⁸. Prevé la firma ante notario público de un documento de voluntad anticipada con el cual los médicos en un futuro próximo, podrán conocer los deseos del paciente en caso de que éste pierda la conciencia producto de su estado terminal.

La ley aprobada emplea reiteradamente el término <<*ortonásico*>>, en un claro paralelismo con las disposiciones aprobadas por el Vaticano en materia de *eutanasia pasiva*, en su *Declaración <<lura et Bona>> sobre eutanasia*¹³⁹. Las disposiciones vaticanas consienten un similar de *eutanasia pasiva*; para fines de este trabajo *eutanasia pasiva* se empleará como sinónimo de *ortonasia*, pero cabe hacer dos menciones: 1) “*Las precisiones anteriores permiten diferenciar entre sí las formas de eutanasia. Tales conceptos no sólo tienen implicaciones semánticas, sino cuestionamientos filosóficos y morales. Por ejemplo: ¿es más humana la eutanasia activa que la pasiva? ¿Es más ética una que otra? ¿Deben o no los médicos asistir en su muerte a quien lo solicita?*”¹⁴⁰; 2) La legislación mexicana está altamente influenciada por la declaración de un Estado extranjero-católico, y por ello contó con la aprobación unánime de todos los partidos políticos, incluidos los que tradicionalmente representan los intereses de la Iglesia católica, como lo es el Partido Acción Nacional (PAN).

¹³⁷ *Presenta hoy el PRD iniciativa para legalizar la eutanasia.* En: La Jornada. Sociedad y Justicia. Jueves 12 de abril de 2007. P. 39.

¹³⁸ Ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal.

¹³⁹ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Declaración <<lura et Bona>> sobre eutanasia.*

¹⁴⁰ Kraus, Arnoldo. Álvarez Asunción. Opus. Cit. P. 6.

La consideración sobre eutanasia vaticana a la letra dice:

“Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia...

Los que se dedican al cuidado de la salud pública no omitan nada, a fin de poner al servicio de los enfermos y moribundos toda su competencia; y acuérdense también de prestarles el consuelo todavía más necesario de una inmensa bondad y de una caridad ardiente. Tal servicio prestado a los hombres es también un servicio prestado al mismo Señor, que ha dicho: "...Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis" (Mt 25, 40)”¹⁴¹.

La declaración vaticana aprueba la suspensión de medicamentos innecesarios. Esta suspensión no equivale a suicidio, ya que se acepta la “condición humana” a la que le es inherente la muerte. Corresponde a los médicos “prestarles consuelo” y asistencia paliativa y tanatológica a los moribundos que se preparan para el encuentro con Dios.

¹⁴¹ Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Declaración <<lura et Bona>> sobre eutanasia.

“Prestarles el servicio” de muerte pasiva a los desahuciados es igualmente, prestarle un servicio al mismo Creador.

La ley mexicana se declara *ortonásica* en su artículo segundo y a la vez rechaza las conductas que impliquen el acortamiento intencional de la vida, como lo sería la *eutanasia activa* y el *suicidio asistido*:

“La aplicación de las disposiciones establecidas en la presente ley, son relativas a la Voluntad Anticipada de las personas en materia de Ortotanasia, y no permiten ni facultan bajo ninguna circunstancia la realización de conductas que tengan como consecuencia el acortamiento intencional de la vida”¹⁴².

Más adelante:

“Artículo 43. El personal de salud en ningún momento y bajo ninguna circunstancia podrá suministrar medicamentos o tratamientos médicos, que provoquen de manera intencional el deceso del enfermo en etapa terminal.

Artículo 44. No podrán realizarse las disposiciones contenidas en el Documento o Formato de Voluntad Anticipada y en la presente Ley, a enfermo que no se encuentre en etapa terminal”¹⁴³.

El estado de Coahuila aprobó una *Ley Protectora de la dignidad del enfermo terminal*, el 18 de julio de 2008. Dicha ley es similar a la de Ciudad de México e incluso emplea el término de *ortonasia* como sinónimo de *eutanasia pasiva* (artículo 2). En esta ley el solicitante del acto debe firmar ante notario público un *Documento de Disposiciones Previsoras*, en el que hace del conocimiento público su decisión de no sufrir procesos de

¹⁴² Ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal.

¹⁴³ Ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal.

encarnizamiento terapéutico o distanásicos (artículo 1). El solicitante del acto debe ser mayor de edad y gozar del pleno uso de sus facultades mentales, con lo que se zanja la aplicación de la *eutanasia pasiva* a menores de edad y a personas que no firmaron el *Documento de Disposiciones Previsoras* en óptimas condiciones:

“ARTÍCULO 4.- Capacidad. Toda persona con capacidad de ejercicio - es decir el mayor de edad en pleno uso de sus facultades psíquicas y mentales - así como los emancipados capaces, tienen derecho a otorgar el Documento de Disposiciones Previsoras”¹⁴⁴.

San Luis Potosí aprobó el 29 de junio de 2009 una *Ley estatal de derechos de las personas en fase terminal*. Esta ley es eco de las disposiciones aprobadas en Ciudad de México y Coahuila en la que el solicitante del acto *eutanásico pasivo* debe firmar un *Documento de disposiciones premortem* (artículo 3). A diferencia de lo dispuesto para el estado de Coahuila, en San Luis Potosí se contempla la posibilidad de suspender o no iniciar tratamientos a menores de edad bajo el consentimiento de sus padres o tutores legales (artículo 10)¹⁴⁵.

ARGENTINA

El 27 de septiembre de 2008, la legislatura provincial de Neuquén en la República de Argentina, aprobó la *Ley de Muerte Digna*, en la que se establece el derecho de los pacientes a negarse a recibir tratamiento médico que consideren innecesario. El factor distintivo de esta ley es que establece un mecanismo jurídico que elimina los posibles litigios entre médicos y pacientes. El paciente informado puede rechazar tratamientos determinados, pero una vez que acepta recibir un tratamiento específico, no puede suspenderlo bajo ninguna circunstancia. Ambos actores -el paciente y el médico-, quedan de esta forma protegidos para cualquier efecto legal.

¹⁴⁴ Ley Protectora de la dignidad del enfermo terminal, para el estado de Coahuila.

¹⁴⁵ Ley estatal de derechos de las personas en fase terminal.

Esquemáticamente, esta ley contiene 6 capítulos y 17 principios básicos. *“El primer capítulo enumera los principios generales; el segundo, se refiere al derecho de información sanitaria; el tercero, a la confidencialidad; y a la intimidad, y el cuarto, al respeto de la autonomía del paciente. El capítulo quinto [establece regulaciones] sobre la historia clínica, el sexto sobre el informe de alta del paciente y el séptimo contiene las disposiciones finales que establece que todos los servicios de salud, tanto públicos como privados, deben respetar la misma ley”*¹⁴⁶. Esta es una diferencia con la ley mexicana, ya que la *eutanasia pasiva* sólo debe realizarse en centros de salud dependientes del gobierno. Aunque es tolerada la práctica en instituciones privadas.

En Argentina, la provincia pionera en una legislación sobre muerte digna fue Río Negro, la cual promulgó una ley referente al tema el 19 de diciembre de 2007, y que fue puesta en marcha mediante decreto del gobernador Miguel Saiz, el día 9 de noviembre de 2009, tras el Decreto No. 839 y la reglamentación de la Ley B 4264. *“Río Negro legisló sobre la muerte digna mediante dos leyes simultáneas por las que se reconoce el derecho de las personas con enfermedades terminales a que puedan rechazar los tratamientos y la reanimación artificial "cuando sean desproporcionados a las perspectivas de mejoría y produzcan dolor y sufrimiento desmesurado". Pero también cualquier ciudadano en perfecto estado de salud puede sumarse a un "registro de voluntades anticipadas" para el caso de padecer accidentes o enfermedades terminales en un futuro”*¹⁴⁷. Existe un claro paralelismo con la propuesta aprobada en Ciudad de México con relación a las cartas de voluntad anticipada.

¹⁴⁶ Aprobaron la muerte digna en Neuquén. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

¹⁴⁷ En Río Negro, que fue pionera, aún no rige. La norma continúa sin reglamentación. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

URUGUAY

Estos casos aislados dentro de la realidad latinoamericana, abren una brecha sobre un debate actual: la planificación y la libre determinación del individuo frente a su propia muerte. Observamos una especificidad notoria en las propuestas jurídicas descritas hasta estas líneas: el debate se signa sobre estamentos provinciales, leyes locales. El caso paradigmático es el uruguayo, en el que, esta clase de reglamentaciones para una muerte digna, es general, nacional, federal. La aprobación de la Ley Nº 18.473 de Voluntad Anticipada, el día 17 de marzo de 2009 lo demuestra. Aplicabilidad: todas las provincias de la República Oriental del Uruguay.

Las similitudes con la Ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal, en México, son notorias. La ley uruguaya al texto dice:

“Artículo 1º.- Toda persona mayor de edad y psíquicamente apta, en forma voluntaria, consciente y libre, tiene derecho a oponerse a la aplicación de tratamientos y procedimientos médicos salvo que con ello afecte o pueda afectar la salud de terceros. Del mismo modo, tiene derecho de expresar anticipadamente su voluntad en el sentido de oponerse a la futura aplicación de tratamientos y procedimientos médicos que prolonguen su vida en detrimento de la calidad de la misma, si se encontrare enferma de una patología terminal, incurable e irreversible”¹⁴⁸.

La oposición a la aplicación de tratamientos y procedimientos médicos será efectiva –y de ahí la similitud con el caso de la capital mexicana-:

“Artículo 2º.- La expresión anticipada de la voluntad a que refiere el artículo anterior se realizará por escrito con la firma del titular y dos testigos. En caso

¹⁴⁸ República Oriental del Uruguay. Ley Nº 18.473. Voluntad Anticipada.

*de no poder firmar el titular, se hará por firma a ruego por parte de uno de los dos testigos*¹⁴⁹.

Pese a lo revolucionario de las medidas, las propuestas se sujetan al horizonte de la *eutanasia pasiva*. Toda vez que el profesional médico se encuentra obligado a otorgar cuidados paliativos que minimicen el dolor del paciente, mediante el empleo de analgésicos que reduzcan el dolor, sin estar facultado para aplicar dosis letales de medicamentos que pongan fin a la vida del enfermo, esperando a que la muerte sobrevenga en forma natural. El artículo 1 de la Ley N° 18.473 de Voluntad Anticipada uruguaya es claro al respecto: *“No se entenderá que la manifestación anticipada de voluntad, implica una oposición a recibir los cuidados paliativos que correspondieren”*¹⁵⁰. El enfermo sólo recibe cuidados paliativos, particularmente analgésicos que minimicen su dolor.

COLOMBIA

En el año de 1997, José Eurípides Parra demanda a la Corte Constitucional de la República de Colombia la inexecutable del artículo 326 del Código Penal, que a la letra dice:

*“El que matare a otro por piedad para poner fin a intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave e incurable, incurrirá en prisión de seis meses a tres años de cárcel”*¹⁵¹.

El demandante argumentó entre otras cosas que: *“El rol principal de un Estado Social y Democrático de Derecho es garantizar la vida de las personas, protegiéndolas en situaciones de peligro, previniendo atentados contra ellas y castigando a quienes vulneren*

¹⁴⁹ República Oriental del Uruguay. *Ley N° 18.473. Voluntad Anticipada.*

¹⁵⁰ República Oriental del Uruguay. *Ley N° 18.473. Voluntad Anticipada.*

¹⁵¹ República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

sus derechos. En la norma acusada el Estado no cumple su función, pues deja al arbitrio del médico o del particular la decisión de terminar con la vida de aquéllos a quienes se considere un obstáculo, una molestia o cuya salud represente un alto costo”.

Más adelante expresa:

“Si el derecho a la vida es inviolable, como lo declara el artículo 11 de la Carta, de ello se infiere que nadie puede disponer de la vida de otro; por tanto, aquél que mate a alguien que se encuentra en mal estado de salud, en coma, inconsciente, con dolor, merece que se le aplique la sanción prevista en los artículos 323 y 324 del Código Penal y no la sanción del artículo 326 ibídem que, por su levedad, constituye una autorización para matar; y es por esta razón que debe declararse la inexecutable de esta última norma, compendio de insensibilidad moral y de crueldad”¹⁵².

La corte desechó las estimaciones del demandante. En el mismo texto los ministros establecen una diferenciación entre homicidio piadoso y homicidio realizado bajo otros fines alejados de la piedad. El otro elemento al que la corte invoca es la naturaleza laica del estado colombiano: *“... desde una perspectiva pluralista no puede afirmarse el deber absoluto de vivir, pues, como lo ha dicho Radbruch, bajo una Constitución que opta por ese tipo de filosofía, las relaciones entre derecho y moral no se plantean a la altura de los deberes sino de los derechos. En otras palabras: quien vive como obligatoria una conducta, en función de sus creencias religiosas o morales, no puede pretender que ella se haga coercitivamente exigible a todos; sólo que a él se le permita vivir su vida moral plena y actuar en función de ella sin interferencias”¹⁵³.*

¹⁵² República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

¹⁵³ República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

La Corte Constitucional estableció la obligación del Estado para procurar el desarrollo de la personalidad, la vida plena y digna de los ciudadanos. Bajo este tenor admite la constitucionalidad del agente del acto –moribundo- para rehusar tratamientos médicos que prolonguen inútilmente su vida. La Corte Constitucional exhortó a los legisladores para fundamentar una normatividad sobre *eutanasia activa*¹⁵⁴, la cual a la fecha ha sido desoída por parte del Congreso. Sin embargo, existe en Colombia un precedente cimentado sobre la base de un Estado laico que no proscribe los actos de *eutanasia activa* ni de *suicidio asistido*, en los casos en que el solicitante manifieste juiciosamente su intención de morir, que esta solicitud sea realizada mediante los canales normativos creados por el legislador y la implementación de un sistema educativo *ad hoc* con la nueva cultura de la vida y de la muerte emergente dentro de la sociedad¹⁵⁵. Esta resolución de la corte colocó al sistema judicial colombiano como el primero en Latinoamérica en propugnar por los derechos humanos y civiles en áreas tan delicadas como lo es la muerte voluntaria. Ningún país de América Latina ha tenido una resolución de tal magnitud ni importancia.

En el año 2008, el senador Armando Benedetti reimpulsó en el Congreso una propuesta para reglamentar la *eutanasia activa*¹⁵⁶. A la fecha los congresistas colombianos han detenido la iniciativa.

CHILE

Las propuestas eutanásicas pasivas recién mencionadas contaron con el beneplácito de gran parte de las comunidades católicas de los países en que se promulgaron, toda vez que se ajustan a la propuesta *ortonásica* del Vaticano. El obispo de Neuquén, Argentina, monseñor Marcelo Melani, incluso declaró al diario La Nación que *“la denominación «ley*

¹⁵⁴ República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

¹⁵⁵ República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

¹⁵⁶ Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. Opus. Cit. P. 94.

de muerte digna» es errónea", ya que "en ningún momento" se habla de eutanasia. "Leímos el proyecto y se refiere específicamente a los derechos y las obligaciones de los pacientes y usuarios de servicios de salud"... Además, Melani expresó que "la doctrina cristiana usa las mismas palabras" que el artículo de la ley que se refiere a este tema, y que la finalidad de la ley "es proteger la vida digna de los pacientes"¹⁵⁷. Sin embargo, los grupos conservadores y pro-vida, mostraron cierto temor a que esta medida se convierta en la puerta que abra una cascada legislativa favorable a la muerte voluntaria como un acto eutanásico voluntario activo y al suicidio asistido.

El caso chileno retrata en forma precisa esa contradicción. *"En 2001, cuando Michelle Bachelet era ministra de Salud, el Ejecutivo envió al Parlamento el proyecto sobre los derechos y deberes del paciente, como parte de la reforma de la salud. El texto se refería en una parte al derecho de los pacientes terminales a decidir acerca de sus tratamientos. Se empezó a hablar de "muerte digna" o del buen morir, y algunos expresaron su temor a que esto fuera un primer paso a la eutanasia. La polémica terminó por matar el proyecto: el gobierno lo retiró para no atrasar la reforma"¹⁵⁸. El debate fue reabierto en marzo de 2006, cuando la nueva ministra de salud, bajo el aval de la presidenta Bachelet, María Soledad Barría, presentó un proyecto de muerte digna y sin dolor, el cual distaba mucho de ser una ley eutanásica activa, pero que provocó una reacción fuerte por parte de los grupos conservadores, ante lo cual, nuevamente quedó suspendida esta propuesta.*

La constitución política de la República de Chile, decretada y publicada como una herencia del régimen militar de Augusto Pinochet es vigente hasta la fecha. Pese a que La Concertación gobernó por cerca de 20 años al país austral, jamás se convocó a una constituyente, hecho que lacera y horada lo más hondo de la sensibilidad política, de la dignidad humana, pues las reglamentaciones que actualmente rigen la vida política,

¹⁵⁷ *Opiniones divididas en la Iglesia*. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

¹⁵⁸ *Camino a la muerte digna*. En: El Mercurio. Sábado 22 de abril de 2006.

jurídica y social del país fueron dictados por un grupo de militares golpistas, lo cual revela el carácter clasista y conservador de la República. El artículo primero es revelador:

“Las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos. La familia es el núcleo fundamental de la sociedad...”

Es deber del Estado resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, propender al fortalecimiento de ésta, promover la integración armónica de todos los sectores de la Nación y asegurar el derecho de las personas a participar con igualdad de oportunidades en la vida nacional”¹⁵⁹.

Desmenucemos el punto. a) *“La familia es el núcleo fundamental de la sociedad”*. Nótese que se menciona a “la familia” nuclear, compuesta de manera tradicional por un padre, una madre e hijos. No existe en el artículo la necesidad de establecer el uso del término “familias” como en realidad ocurre dentro de la vida social, en que esa imagen tradicional de familia ha sido rebasada por las dinámicas relaciones sociales y humanas. b) El Estado se compromete a resguardar el bien nacional. El fortalecimiento de la Nación se empareja con el fortalecimiento de la familia. La declaración del Estado chileno es clara. Establece el “bien” y la seguridad nacionales mediante el dispositivo del control demográfico. Controlando la vida del individuo se controla la vida de una nación. Esta biopolítica es incapaz de reconocer el apoderamiento de los representados, así como la manera en que estos determinen libre y autónomamente su destino y el uso que hacen de su cuerpo. La vida es sacralizada, arrebatada como propone Giorgio Agamben de su *forma* –tendiente a la irrupción de múltiples comportamientos-. La <<*nuda vida*>> arremete contra los derechos individuales y proscribire incluso la interrupción legal del embarazo por causas terapéuticas.

¹⁵⁹ Constitución política de la República de Chile.

La vida humana no puede jamás separarse de su *forma*. Ningún acto individual ni colectivo son meros mandatos biológicos. El ser humano crea, desarrolla sistemas culturales. La manera de desenvolverse del individuo no es un hecho predecible ni unívoco. Todo posible acto se constriñe a la <<potencia>>, a ejecutar sobre la base de nuestra libertad posibles soluciones a hechos contingentes. El individuo crea sus referentes de acción, está obligado a cumplir sus obligaciones sociales, tiene que satisfacer las expectativas cifradas en él, pero a la vez, tiene la posibilidad de significar otros comportamientos.

Agamben al funcionalizar su categoría <<Forma-de-vida>>> como comportamientos no determinados biológica ni moralmente, sino posibilidades de ejecución o *potencia*, descubre el principio ético que rige este trabajo. El sujeto debe actuar –invariablemente– en función de la consecución de la felicidad del Otro y del Uno, así como eliminar la infelicidad o mal innecesario. La *Forma-de-vida*, por ejemplo, posibilita la determinación del enfermo terminal que potencia libre y autónomamente la “*discursividad*” sobre *eutanasia voluntaria activa* y *suicidio asistido*. El filósofo italiano da cuenta que en la actualidad el derecho a vivir o morir se encuentra en manos de Dios, del soberano, del Estado. Este derecho sobre la vida no se funda en un mandato político de los *afectados*, sino en la maquinaria restrictiva puesta en marcha por la *nuda vida*. Este suprapoder apela al respeto de leyes arcaicas e invoca mandatos morales-fundacionales. La *nuda vida* encumbrada se arenga para sí el derecho y la facultad de decidir sobre la vida o la muerte de la creatura, súbdito o ciudadano. Esta vida carente de forma social y cultural potencializada, prolonga a su voluntad la vida y en el caso de los enfermos terminales extiende innecesariamente la muerte. La actual biopolítica encasilla dentro de su discurso a la calidad de vida, cuando la necesidad del moribundo convoca a plantear “...*la trascendencia de la calidad de muerte*”¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Kraus, Arnoldo. “*¿Es lícito ayudar a morir a los progenitores?*” En: La Jornada. Miércoles 30 de noviembre de 2011.

La comunidad política y las organizaciones favorables a los derechos humanos de los moribundos, poco a poco comienzan a concientizarse sobre la importancia de la calidad de muerte. Tal postura política será analizada en el capítulo tercero. Pero Agamben nos introduce en la temática. Nos dice:

“[El] hombre es el único ser en cuya vida siempre está en juego la felicidad, cuya vida está irremediable y dolorosamente asignada a la felicidad. Y esto constituye inmediatamente a la forma-de-vida como vida política”¹⁶¹.

La *nuda vida* se impuesta como categórico en las legislaciones latinoamericanas, siendo Chile un caso muy paradigmático. En el capítulo III De los Derechos y Deberes Constitucionales se expresa en el artículo 19:

*“La Constitución asegura a todas las personas:
1º El derecho a la vida y a la integridad física y psíquica de la persona.
La ley protege la vida del que está por nacer”¹⁶².*

Esta breve lectura del ordenamiento magno chileno nos permite comprender el *por qué* las organizaciones de mujeres y de derechos civiles tienen que librar una aguda batalla en contra de los ordenamientos que potentan las creencias personales o del grupo católico, como las ordenanzas que deben seguir todos quienes nacen o viven dentro del territorio chileno. No importando la libertad de creencias ni de conciencia.

¹⁶¹ Agamben, Giorgio. *“Medios sin fin. Notas sobre la política”*. Pre-Textos. Valencia, España. 2001. P. 14.

¹⁶² Constitución política de la República de Chile.

SOBRE LA DIGNIDAD HUMANA

Actualmente una de las cuestiones centrales debatidas en el seno de la Ética, se refiere a la *dignidad* de la persona humana. Para el *sensus communis*, el cuestionamiento moral no merecería la pena de ser planteado, toda vez que la respuesta parecería ser obvia. Dentro de la comunidad filosófica, por un contrario, la noción de *dignidad* humana es altamente problematizada, pues aún no existe un criterio único que valide el sentido de la categorización. Hoy día preguntarnos: ¿Qué es la dignidad? ¿Qué relación existe entre dignidad y persona? ¿Existe un correlato positivo entre *dignidad, libertad y autonomía*? ¿Qué impacto tiene la consideración de estos elementos sobre la ciencia y aplicación médico-jurídica?

En términos prácticos, el reconocimiento normativo de la *dignidad humana* se plasma en las Cartas Magnas de la mayoría de los países occidentales y modernos¹⁶³, desde la Declaración de Independencia estadounidense de 1776; consagrándose como consigna de política internacional con la Declaración del Hombre en 1948. La intención de plasmar en declaraciones éticas este derecho constituye un enorme y sustancial avance por parte de los miembros adscritos, sin embargo, la mayoría de las legislaciones no definen empíricamente la noción de la *dignidad* –antes bien, es un término fluctuante y abstracto.

Definir los umbrales de la categoría nos parece sustancial en el debate favorable a los Derechos Humanos en general y los del enfermo terminal en lo particular. Este debate trasciende los límites de la disertación filosófica e interdisciplinariamente involucra al pensamiento social, jurídico, médico, sociológico y político.

¹⁶³ Deseo aclarar la distinción entre “occidental” y “moderno”. Por “occidente” comprendemos la ideación mental que contrapone a Europa y sus colonias americanas, contra ese Otro mítico y místico oriental. No todas las posesiones ultramarinas europeas fueron modernas, en todo caso -con la excepción de las colonias británicas en Norte América-, sufrieron la modernidad, como el necesario dialéctico que potencia la explotación del amerindio reflejado en la mano de obra naturalizada; como receptáculo erotizable; y como infante agobiado por una pedagógica encarnizada en la destrucción de los referentes culturales de aquellos a quienes se tenía que educar. América no fue moderna. América sufrió la Modernidad como un Otro expoliado, explotado y encubierto. En sumo caso América más que “moderna” fue “modernizada”.

La medicina –positivamente- avanza agigantadamente y ha logrado ampliar nuestra expectativa y esperanza de vida. Los grandes aportes de la ciencia médica –negativamente- se emparejan con un *encarnizamiento terapéutico* o *distanasia* –el empleo de todos los medios médicos y de medicamentos para retrasar la muerte indefinidamente, más allá de que el enfermo no tenga ninguna esperanza de vida y sufra quebrantablemente-. Este proceso *distanásico* ha generado un fecundo debate sobre el respeto a la *dignidad* que aún encarna el paciente; el respeto inobjetable de su derecho a elegir libremente, de forma *autónoma* sobre lo concerniente a su vida y dentro del proceso dialéctico de la misma, a su próxima muerte. Debatir con paradigmas éticos el asunto nos es concerniente a todos como integrantes de la sociedad, toda vez que somos pacientes en potencia, motivo por el cual es impostergable cifrar las normativas que regirán ese evento inalienable de nuestra existencia. Arnoldo Kraus anota y precisa algo fundamental que escapa a nuestro mirar cotidiano:

“Es justo decir que por ser la medicina una ciencia no exacta, en muchas ocasiones es imposible predecir lo que le sucederá al enfermo. Pero es justo también señalar que en muchos países hay directrices que permiten a los enfermos elegir [libre, autónoma y dignamente] con antelación qué “es lo que quieren”¹⁶⁴.

A lo largo del presente apartado integraremos funcionalmente las categorías de *dignidad, libertad, autonomía racional, autodeterminación, persona, calidad de vida, moralidad, rectitud, respeto, solidaridad, conciencia intersubjetiva*, siguiendo la lectura que realiza Rocío Gómez Gallegos en *La dignidad humana en el proceso salud-enfermedad*¹⁶⁵. El eje rector que “anudará” las expresiones señaladas será la *dignidad* de la persona humana, en

¹⁶⁴ Kraus, Arnoldo. Álvarez Asunción. Opus. Cit. P. 27.

¹⁶⁵ Gómez Gallego, Rocío. *“La dignidad humana en el proceso salud-enfermedad”*. Editorial Universidad del Rosario. Colecciones Textos Ciencias de la Salud. Bogotá, Colombia. Primera edición. 2008. P. 23.

sociedades que se entregan a la valorización del valor mediante una anárquica economía-política, en que el desarrollo científico se potencia y catapulta sobre nuestras sociedades sin que exista un control eficaz sobre el mismo y sobre sus consecuencias, que para nuestro caso de estudio se materializan en la consecución de la transición demográfica y análogamente en procesos despiadados de *distanasia*.

DEFINICIÓN DE LA NOCIÓN DIGNIDAD

Etimológicamente la palabra Dignidad viene del latín dignitas, atis. *“Es excelencia, realce y decoro de las personas en la manera de comportarse; cargo o empleo honorífico y de autoridad. También tiene connotaciones como cualidad de las personas por la que son sensibles a las ofensas, desprecio, humillaciones o falta de consideración. [Significa] bondad, superioridad o elevación; interioridad o profundidad de la bondad, amor propio, caballerosidad, deber a sí mismo, deber propio, decencia, honor, honorabilidad, honradez, rectitud, respeto de sí mismo, aprecio propio...”*¹⁶⁶.

Rocío Gómez Gallego vincula la dignidad al nivel de axioma. *“Axioma [dentro de la lógica] significa rango, reputación, dignidad, dignitas. Por derivación axioma encarna lo que es digno de ser estimado, creído o valorado”*¹⁶⁷. El axioma es indemostrable y aceptado *per se*. La relación entre axioma y dignidad radica en que la dignidad posee un valor axiológico. Es una “cualidad” que no puede ser refutada y su aceptación implica universalidad. En Aristóteles el axioma es aquel principio al que no se puede engañar. La dignidad es una cualidad humana que no puede ser burlada. Axioma y dignidad se colocan por encima de las proposiciones. Se constituyen como lo *bueno* y como lo *valioso*. La dignidad es implicada con la bondad. La bondad se desarrolla de forma positiva mediante la racionalidad.

¹⁶⁶ *Ibíd.* P. 23.

¹⁶⁷ *Ibíd.* P. 24.

La *dignidad* es la síntesis de dos correlatos. El primer correlato denota a la *dignidad* como <<ontológica>>, es decir, cada persona es digna por su facultad de ser persona, de pertenecer a un conglomerado humano. El hecho de *ser* le confiere una categoría sobre las proposiciones manifiestas del mundo. La *dignidad* es irrenunciable le viene al *ser* desde su racionalidad y libertad. La *dignidad* está ligada a la naturaleza humana, que refleja superioridad racional sobre otras formas de vida. Esta forma de dignidad es objetiva y se manifiesta como “esencia” de la especie. El segundo correlato atañe a la *dignidad* <<axiológica>>. La dignidad se enmarca desde la independencia del *ser* frente a sus congéneres, de tal forma que la *autonomía* individual cobra realce cuando el *ser* no queda subordinado a ninguno de sus cohabitantes planetarios. En la dignidad axiológica cada persona vale por sí misma y es capaz de colocarse en escalas de valor por encima de los demás mediante sus acciones. Es una dignidad subjetiva en la que no existe una subordinación al grupo social. La dignidad axiológica resulta de la presencia del ser en el mundo¹⁶⁸.

La *dignidad ontológica* y la *dignidad axiológica* trascienden la lógica formal y se circunscriben al terreno de la ética. El hombre es digno porque es libre. La *libertad* del hombre se integra por su libertad de *ser* y por su libertad de obrar. El hombre goza de racionalidad para elegir la construcción de su destino y para autorresponsabilizarse por las consecuencias de su obra. La *dignidad* es la construcción en términos temporarios de la *bio-grafía* del ser que “está-aquí” arrojado en el mundo. Entender la *dignidad* con su relación simétrica con la *libertad* nos confiere a la distinción con el mundo animal. El *ser* es digno porque es *persona*. El ser-persona refleja la distancia que el humano toma con el mundo animal. Es el realce de la misma *humanidad*, la calidad de ser humano lo que nos hace dignos. La *dignidad* nos obliga a aplicar nuestra racionalidad de manera libre y responsable a fin de construir paradigmas de convivencia que se materializarán mediante el símbolo y el habla –semiótica- y cuya transmisión-perdurabilidad se sustentaran en el uso de la historia y la *bio-grafía* particular.

¹⁶⁸ *Ibíd.* Pp. 23-28.

Xavier Zubiri (1898-1983) desde la antropología, concluye en consonancia con el pensamiento existencialista expresado en la obra de Jean Paul Sartre (1905-1980) y Simone de Beauvoir (1908-1986) –coincidentalmente sustentado por nosotros en el capítulo anterior-, que el hombre es un *fin en sí*. A diferencia del resto de las especies, la humanidad se plantea ordenamientos éticos. La cualidad de ser hombre reside en que sólo él se plantea el juicio ético que valora la corrección e incorrección de sus actos y el empleo racional o irracional de su *libertad*. El hombre por tanto se constituye en persona. La persona es un agente de *libertad* y *racionalidad*. Errante, acechante, constructor de su existencia, destino; de su vida y consciente sobre su muerte y su finitud. El hombre, la persona está condenada irremediabilmente a ser libre.

“[El] hombre es un ser social por naturaleza...; necesita realizarse para poder construir su mundo y..., es un animal histórico..., transmite modos de vida, memorias, experiencias, cultura... [El] ser pensante tiene un saber sobre la muerte, sobre la valía de su propia existencia, posee la vivencia de ser contingente y es finito... [El] humano no es sólo un ser biológico; posee un inconsciente y su ser está constituido por la palabra, tiene la capacidad de simbolizar, así como un despliegue artístico, científico y técnico”¹⁶⁹.

La *dignidad* sustenta el derecho a la vida. La persona tiene derecho a una vida concreta y de calidad. La persona es *digna* por ser heredera de la palabra, del símbolo y de esquemas de convivencia éticos históricamente estructurados, pero modificables desde la *bio-grafía* particular. Un feto por el contrario, carece de la categoría de persona, es un ser biológico reducido al espacio del vientre. No es persona, es *potentia*. Aún carece de los elementos culturales que le serán presentados en el mundo al ser recibido en los brazos de la cultura, en el alumbramiento. Un enfermo terminal tiene derecho a la vida, pero la vida *digna* se vive sin penurias, *eudemónicamente* recreando la *felicidad* y el *placer*, evitando el

¹⁶⁹ *Ibíd.* P. 27.

displacer y el *dolor*. La persona humana es depositaria de la *dignidad* en la medida que sustenta el derecho a la vida, pero el derecho a la vida va más allá de las estructuras de pensamiento que lo reducen a un plano biologicista y abstracto, como en la *nuda vida* sugerida por Agamben. La vida humana tiene un componente biológico, es cierto, pero conlleva canales de *historicidad* y de *eticidad*, es *Forma-de-vida*. La *bio-grafía* del ser digno se empieza a inscribir en los anales de la historia humana al momento del nacimiento. Vivir dignamente implica “bien-vivir” en plenitud. El verdadero sentido de la *dignidad* es la *libertad* inherente al sujeto por el simple hecho de ser. La *dignidad* es relativa a la libertad de pensamiento y de obra. El “bien-vivir” concatena al “bien-morir”: es ético que un enfermo terminal solicite para sí una salida indolora al mal innecesario e irreversible al que lo constriñe su estado de salud¹⁷⁰.

La *dignidad* es la exaltación de la disposición ética para con uno mismo y para con los demás. La *dignidad* personal es un bien universalizable, es decir, aplicable a todos los agentes humanos. La construcción *bio-gráfica* plena del *Yo* es equiparable a la construcción *bio-gráfica* plena de los otros. Reconocer la libertad de pensamiento y acción en el Otro es el principio garante de un ejercicio *autónomo* y de una *eticidad* justa. El *sujeto moral* desde su *dignidad humana* deberá solidarizarse y *res-ponsabilizarse* por la concreción de la *dignidad humana* de los otros. Acallar su lamento hambriento y dulcificar el cálido beso de una muerte como redención frente al *dolor* y *miseria humana*, son acciones necesarias que deben orientar nuestro *ser* en el mundo, responsabilizándonos por ese “*otro-ahí*” que desfallece. La libertad sin restricción del planteamiento existencialista es en cierto sentido una idealización. El *Yo* debe ser capaz de sacrificar su *libertad* por la consecución de la *felicidad* y eliminación del *mal innecesario* del prójimo. Rafael Tomás Caldera, citado por Rocío Gómez expresa con nitidez este sentido de la acción *dignificante*:

¹⁷⁰ Desde la libertad de la persona humana, es digno el derecho de toda mujer a elegir soberana y autónomamente sobre su cuerpo.

"La dignidad inalienable del hombre se muestra sobre todo cuando no hay en el hombre nada más que su humanidad. Cuando ya no le queda juventud, belleza, poder, inteligencia, riqueza, [salud] o cualquiera de otra de esas características por las cuales una persona puede dispensarnos un favor, sernos agradables, ser motivo de atracción. Cuando una persona no le queda nada, sino su condición de persona en el sufrimiento, en ese momento se pone de relieve con mayor elocuencia su dignidad inalienable. Por ello la llamada a manifestar amor a la persona en ese momento es una pieza esencial de la cultura moral, del cultivo del corazón humano y piedra de toque de la civilización"¹⁷¹.

LA DIGNIDAD Y LA PERSONA HUMANA

El estatus humano de persona permite establecer una diferenciación del ser humano con relación a los demás seres vivos y entes de la naturaleza. La persona implica a un ser portador de los valores sociales, garante de la justicia y de la salud pública. La persona es el vínculo básico de convivencia humana, el estamento indisoluble de los derechos humanos. Es común escuchar en la actualidad la acuñación de los términos dignidad de la persona, dignidad humana. *"Esto lleva a pensar que en el fondo hay una afinidad entre las palabras persona y dignidad... El reconocimiento de la realidad ontológica de la persona está intrínsecamente ligado a su realización axiológica, esto es la dignidad"*¹⁷². La dignidad de la persona se comprende en otras palabras, como el reconocimiento ontológico de su *"estar-ahí"* en el mundo, cuya realización axiológica la diferencia insubordinadamente al conglomerado humano.

¹⁷¹ Gómez Gallego, Rocío. Opus. Cit. P. 28.

¹⁷² *Ibíd.* P. 37.

LA DIGNIDAD EN KANT

Rocio Gómez Gallego –en el texto citado- realiza una sintetización del pensamiento de Immanuel Kant (1724-1804). La *dignidad* concebida por Kant es un elemento de la vida humana en el que entran en acción la *autonomía individual* y la *razón*. A su vez, el prusiano, reconoce en el Yo y en el Otro “fines en sí mismos”, irreductibles a voluntades ajenas. La *dignidad* se vivencia colocando al ser humano como un *fin en sí mismo*, el cual está obligado a racionalizar y dominar instrumentalmente los entes que le rodean. La humanidad no es “el principio” de la experiencia planetaria, pero debido a sus facultades de socialización y raciocinio está destinado a ser el “fin final” de la naturaleza. El punto en que la humanidad se catapulta como el “fin final” del devenir se articula en el momento en que se gestiona el nivel cultural y alternamente la *autonomía moral* de la persona humana, o bien la capacidad de orientar nuestras acciones libremente. Una expresión nítida de la *Forma-de-vida*.

Kant afirma que la persona es digna en la medida que carece de interés, sea, no existe ningún valor material que pueda equipararse a la valía de la persona. “Al respecto afirma el prusiano: “en el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene un precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por lo tanto, no admite nada equivalente, eso tiene dignidad”¹⁷³. Claramente diferencia entre el valor externo de los entes intercambiables y comercializables y el valor inherente de la persona –ser racional-, la cual no puede ser valorada como artículo de consumo, sino como una esencia irreductible externamente, valiosa internamente por ser un *fin en sí mismo*, es decir, poseedora de dignidad. El ser racional es delineado como un más allá del *utilitarismo* y la esfera de la *economía política*.

De esta manera, Kant sustenta la *moralidad* en el mundo de la *vida cotidiana*, ya que la *moralidad* deviene en la condición para establecer racionalmente al *reino de los fines*. La

¹⁷³ Ibíd. P. 41.

moralidad y la *humanidad* son lo único que posee *dignidad*. La moralidad es la normatividad de la “*ley recta*” –de aquella que hablábamos en el primer capítulo, orientada hacia la constitución del *reino de los fines* y la conformación del *fin final*: la eliminación del *mal innecesario* en el prójimo. El *dolor* irremediable del moribundo. Más claramente:

“*La moralidad es una condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque solo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que esta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad*”¹⁷⁴.

Conviene aclarar lo que implica ser un *fin en sí mismo*. Ser *fin en sí mismo* denota para el hombre la imposibilidad de ser usado únicamente como medio para la consecución de fines ajenos a su persona. El hombre es objeto de “respeto” por parte de la comunidad comunicativa que le rodea. El hombre no debe ser utilizado como un medio para perpetuar creencias ajenas -de ahí que los argumentos de grupos religiosos, de sectores próvida y de médicos practicantes del *encarnizamiento terapéutico* carecen de objetividad moral, pues plantean su subjetividad como un absoluto contra el cual no existe dialogo posible. *Nuda vida*-.

El *sujeto moral* kantiano posee *dignidad* inmanente e incondicionada, razón por la cual no puede ser gobernado por otra subjetividad que lo use como medio para alcanzar fines egoístas –como la actual práctica de la ciencia política fetichizada, que considera al ciudadano como el *medio* para perpetuar a un grupúsculo en el *poder-político*-. El humano es capaz de autolegislarse empleando su *autonomía*. La *dignidad* se manifiesta al emplear la capacidad de autolegislación responsable, es decir, cada cual puede elegir libremente el camino que para su vida desea seguir, *res-ponsabilizándose* por los efectos colaterales de su acción.

¹⁷⁴ *Ibíd.* P. 41.

“Para el prusiano, la persona es un ser esencialmente libre. [Tiene] un abanico de posibilidades para elegir de manera deliberada... [En] el ámbito axiológico, la persona posee valores morales y..., debe responder por sus actos...; puede responder bien o mal, pero no puede no responder. Desde la esfera racional, la persona es capaz de autolegislarse, darse sus propias leyes y no siempre someterse a otras leyes morales que son externas o impuestas [como aquella que lo obliga a mantenerse vivo, padeciendo el estado irreversible, doloroso y displacentero de una enfermedad terminal]. Esto es lo que Kant entiende por el concepto de autonomía”¹⁷⁵.

DIGNIDAD Y RES-ONSABILIDAD

El capítulo anterior explicita un corolario irrefutable. El *sujeto moral* descrito por nosotros desarrolla la obligatoriedad *deontológica* y por tanto la *normatividad* que con *rectitud* guiará sus actos, los cuales propugnan por la *res-ponsabilidad* irrestricta por ese “*otro-ahí*” que carece del goce *placentero* y armónico de una vida sana y en equilibrio mental-corporal. Nuestro principio en primer sentido, es similar al que Kant describe como el “*respeto*” del sujeto racional.

El *sujeto moral* tiende a respetar *más allá* de sus posturas morales, la normatividad que apela por la consecución de la *felicidad* propia y del prójimo. En este sentido se subordina respetando una ley consensuada que apela por conseguir *felicidad* y *placer* para aquellos que sufren en el abandono del desahucio sin que su voz sea escuchada por quienes los rodean. En concordancia con la postura kantiana, nuestro *sujeto moral* convoca a tratar al dolorido como un *fin en sí mismo*, como una *autonomía* que discierne sobre la forma en que se desarrolla y culmina su vida, en el entendido que comprende las consecuencias de sus actos. En similitud con Kant, el “*respeto*” será sinónimo de *rectitud deontológica*,

¹⁷⁵ *Ibíd.* Pp. 43-44.

respeto a la ley, a la normatividad surgida desde la *autonomía* y *autolegislación* del prójimo –como quedó delimitado en el anterior capítulo-:

“Como anota Kant, respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de la voluntad propia a una ley, sin la mediación de otros influjos en el propio sentir. El objeto de respeto es pues, exclusivamente la ley, estamos sometidos a ella y, como impuesta por nosotros mismos es..., una consecuencia de nuestra voluntad. “[Todo] respeto a una persona, es solamente respeto a esa ley...”. [Todo] ese llamado interés moral consiste exclusivamente en el respeto por la ley”¹⁷⁶.

En un sentido más amplio consideramos –en un primer nodo de complejidad- la necesidad de respetar la ley y la libertad del *Otro*. En un segundo nodo de complejidad moral comprometemos la acción de nuestro *sujeto moral* en la *res-ponsabilización* por la consecución del *bien* y la *felicidad* del prójimo. La *res-ponsabilidad* por el *Otro* subsume a la *libertad* ontológica del *Yo*. El llamado del quejoso supedita a nuestra libertad para ser como un “rehén” cautivo, moneda de cambio para la redención del “*Otro-ahí*”. Expliquemos el punto.

A lo largo del presente capítulo, plantearemos tres niveles de *res-ponsabilidad* a los cuales nuestro *sujeto moral* debe responder para la consecución de su labor ética: a) Nivel personal. Basado en la autorresponsabilidad o cuidado propio, así como en las consecuencias de nuestros actos; b) nivel intersubjetivo. Corrección de los resultados de las acciones colectivas, de las cuales todos somos corresponsables; c) nivel ético. Propugna por la eliminación del *dolor* y del *mal innecesario* del prójimo.

Deseamos enfocarnos en el tercer nivel. Emmanuel Levinas sostiene a lo largo de su obra filosófica que la *res-ponsabilidad* ética –por y para el *Otro*- subsume a la *libertad*

¹⁷⁶ *Ibíd.* P. 48.

ontológica. Enrique Dussel reconoce en la propuesta levinasiana un acto voluntarista positivo. La voluntad para Levinas –siguiendo la argumentación de Dussel-, no es autodestructiva ni egoísta –como sería la <<voluntad de muerte>> en Arthur Schopenhauer (1788-1860) o en Sigmund Freud (1856-1939), o la <<voluntad de poder>> en Friedrich Nietzsche (1844-1900)-. La voluntad que se dirige a la alteridad de forma constructiva, surge al mirar el rostro indigente del Otro y al reconocer en él una posición material asimétrica. De este cara-a-cara surge la voluntad de *res-ponsabilizarnos* por la eliminación de su quebranto. La *res-ponsabilidad* por el *Otro* despierta en nosotros – sujetos morales- un deseo. El deseo del *Otro* es un deseo derivado de la no-sustracción de la *res-ponsabilidad* que tengo por establecer simetría en las condiciones materiales de vida y de muerte. Esta pulsión de alteridad trasciende a la Totalidad autocentrada –como propone Martin Heidegger (1889-1976)- en el *Ser*. El cara-a-cara con ese *Otro* implica un acto de *con-moción* (estar *con* la inquietud del *prójimo*) y de *con-miseración* (estar viviendo *con* la *miseria* del Otro) frente a esa desnudez, indigencia y dolor corpóreo. Ser interpelado por esa exterioridad metafísica¹⁷⁷. Oír su voz es responder al clamor de todo <<acto justo>>¹⁷⁸. Mi libertad ontológica debe ser entregada al servicio responsable del hambriento, del sediento, del desnudo, del sin techo y del desahuciado¹⁷⁹. Dussel rescata una nota del texto Totalidad e Infinito (1968) de Levinas, al respecto apunta:

“La voluntad es libre de asumir esta re-sponsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre de rechazar esta re-sponsabilidad en sí misma, ella no puede ser libre de ignorar el mundo con sentido en que el rostro del Otro la introduce. En la hospitalidad del rostro la Voluntad se abre a la razón [...] Lo absolutamente nuevo es el Otro”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Lo que se encuentra más-allá (meta-) de la Totalidad del Ser (-fysis) es el Otro.

¹⁷⁸ Como veremos en las líneas que prosiguen, el acto justo hace referencia a una *legitimidad material* que subsume a la mera *legalidad formal*.

¹⁷⁹ El Libro de los Muertos egipcio

¹⁸⁰ Dussel, Enrique. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Editorial Trotta. Cuarta edición. Madrid, España. 2002. P. 364. [Nota al pie número 520].

La *libertad* consiste en saber que nuestra propia *libertad* está en “riesgo”. La *libertad* se “arriesga” al quedar al servicio de la <<víctima>>, del aquejado. A causa de la *responsabilización* por la consecución de la simetría material del prójimo, nuestro <<ser libre>> se trastoca en un <<estar-situado-como-rehén>>.

“En 1974, cuando aparece De otro modo que ser, o más allá de la esencia, observamos que ya se ha bosquejado el nuevo escenario [de la obra de Levinas]... El nuevo escenario es más dramático que el primero; en él se sitúa al anterior desde otra perspectiva. Ahora el interpelado es un <<perseguido>> a causa del Otro, la víctima; es decir, lo ha <<sustituido>> siendo tomado como la propia víctima, como rehén (otage). Se trata de la antigua cuestión del entregar la propia vida para <<pagar rescate>> por la vida de un esclavo. Es el tema de la <<redención>> del Otro ante el poder del sistema. Sistema en el que <<testimonia>> la propia <<obsesión>> por la víctima”¹⁸¹.

El *Otro* vulnerado sufre quebranto, dolor corporal; hambre, indefensión y enfermedad. Ser interpelados y *res-ponsabilizarnos* por la <<víctima>>, implica la obediencia y el cumplimiento de toda <<normatividad legal>> y consecuentemente de todo <<acto justo>>. “Arriesgar” la *libertad* y la misma vida en la perenne búsqueda de la justicia alterativa, es la obligación ética más elevada e importante de nuestro *sujeto moral*. Retomemos otra cita que Dussel rescata de la obra de Levinas. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974) el franco-lituano nos lega:

“Obediencia anterior a toda escucha del mandamiento [...] Afeción anárquica que se entromete como un ladrón, a través de las redes sociales de la

¹⁸¹ *Ibíd.* P. 365.

*conciencia, traumatismo que me ha absolutamente sorprendido, orden que jamás ha sido representado [...] esta inaudita obligación*¹⁸².

El rostro desnudo e indigente nos interpela en el *cara-a-cara*. La respuesta al quebranto expresado *cara-a-cara* es anterior a la experiencia del lenguaje y de la historia de las ideas, es una respuesta sensorial, pues la mirada del *Otro con-mueve* mis sentidos y sentimientos de justicia. La interpelación representa un estadio pre-ontológico. Pero, ese rostro desnudo es víctima de una Totalidad que lo vulnera corporalmente. Esa totalidad produce dolor –mal innecesario-. Nuestro *sujeto moral* éticamente se sitúa en el lugar de la víctima y “arriesga” su propia libertad ontológica –y en casos extremos la vida- para erradicar el quebranto –como experiencia pos-ontológica¹⁸³- del *Otro* que se encuentra en una posición asimétrica dentro de los sistemas políticos-sociales. Carente de dignificación material en su existencia –*politización de la pertenencia* dentro de la *vida cotidiana*-. Negar el dolor es afirmar el derecho a la multiplicidad –épocal como en la lectura realizada a Badiou- de la *Forma-de-vida* recusando la mera *Nuda vida* del *Homo sacer* agambiano. Nuestra libertad se compromete por la consecución del *bien* y la *felicidad* –objetivo fundacional ético- de todo ser humano que habite en este planeta.

DIGNIDAD Y SOLIDARIDAD EN KANT

La solidaridad humana es una faceta en que se desarrolla la *dignidad*. Reconocer que el Otro es un *fin en sí mismo* es atribuirle la categoría de ser racional, es decir, de *sujeto moral* con proyectos y necesidades. En el plano social, la *solidaridad* requiere de una *responsabilidad* del sujeto en aras de alcanzar las metas y el *fin final* tanto del Yo como del prójimo. Coparticipar en la consecución del *fin en sí* del *Otro* y del fin último que ésta ética propone, refleja el acto de la *libertad* kantiana y la puesta en marcha de todo el engranaje de la *moralidad*, es decir, la razón y la normatividad del agente desde la *rectitud* y el

¹⁸² *Ibíd.* P. 367. [Nota al pie número 549].

¹⁸³ Es decir, posterior a la Totalidad autorreferente y egoísta del Ser.

respeto *deontológico* –normativo-, y *teleológico* –alterativo de ese *otro-ahí*. Loable labor de la ética política.

La *solidaridad* no se desarrolla solamente en la esfera moral. La solidaridad requiere *para sí* representarse desde el horizonte empírico de la política pública y social, instaurando sistemas jurídicos que regulen la posibilidad de alcanzar el *fin último* al que tiende esta breve investigación. En palabras de Rocío Gómez:

“[El] cumplimiento de las obligaciones sustentadas por estos principios implica colaboración correlativa, el respeto, el apoyo y el respaldo de los miembros de una comunidad. Además, esos fundamentos deben ser regulados no sólo por la ley moral sino también, en el ámbito público, por la ley del Estado. La debilidad e inoperancia de este hace que los acuerdos pactados no sean respetados por la comunidad, lo que va a permitir vulneraciones a los derechos humanos y a los derechos de la razón que obligan a reconocer la dignidad en el otro. De ahí que dentro del derecho positivo se deben implementar o adecuar normas para reglamentar el cumplimiento de las obligaciones y de los principios ya anotados”¹⁸⁴.

El dolor del *Otro*, su *infelicidad* no puede ser un hecho desapercibido e ignorado por nuestro *sujeto moral*. La indiferencia daña irreparablemente la *dignidad* de ese “*otro-ahí*”, puesto que no se respeta la normativa que nos confiere la *res-ponsabilidad* racional de luchar por la realización del prójimo como *fin en sí mismo*, y, al no realizarse desde el proyecto de su *ratio*, sufre inquebrantables dolores físicos y emotivos, sin que su voz dolida nos convoque a la *solidaridad* para la concreción de la vida humana como *Forma-de-vida*, como proyecto en sí. El aquejado es mermado por su *dolor* y afectado por la indiferencia de un ser desmoralizado incapaz de crear vínculos de solidaridad, con lo que

¹⁸⁴ Dussel, Enrique. *“Ética de la liberación...”*. Opus. Cit. P. 49.

se ensombrece la dignidad ajena: *“Hay quienes huyen del mal, pues la idea de invulnerabilidad se ve amenazada: mejor pensar que la muerte es de otros y no de uno”*¹⁸⁵.

Frente a esta realidad hiriente el *sujeto moral* que delineamos debe realizar la “negación de la negación material” –es decir, negar lo que en términos empíricos produce “negación material” en el prójimo, imposibilitándolo de afirmar su existencia positiva y racionalmente- que subsume y aliena al desfallecido y que le resta dignidad al negarle el acto solidario de procurarle un buen vivir y un buen morir. Esta “negación de la negación material” proporciona una dimensión de complejidad en nuestro *sujeto moral*.

Señala Rocío Gómez:

*“También es razonable asumir la solidaridad como una forma colectiva de intentar construir una sociedad y combatir la injusticia desde una perspectiva política. Igualmente, en este proceso está involucrada la búsqueda de un nuevo modelo económico, social, de salud, que responda a las necesidades de la población donde se pueda instalar la equidad, la justicia que sirvan como garantes de una vida digna”*¹⁸⁶.

La acción solidaria politizada dignificará al apesadumbrado. Este proceso de dignificación implica pasar de la palabra al acto. El *Otro* no es una imagen ni semejanza de mis deseos. No es un objeto ni mercancía: no es algo, es alguien e inherentemente su esencia deviene en *dignidad*. El *Otro* es un *fin en sí mismo* y un ser moral, por tal motivo está sujeto a derechos y obligaciones. El reconocimiento de sus derechos y de las elecciones que realice a sabiendas de las posibles consecuencias colaterales nos convoca a la creación de una *solidaridad* humana. Sólo la *solidaridad* contra el *mal innecesario* moralizará en la *rectitud*

¹⁸⁵ Kraus, Arnoldo. Álvarez, Asunción. Opus. Cit. P. 20.

¹⁸⁶ Gómez Gallego, Rocío. Opus. Cit. P. 49.

y respeto de las normas. La apuesta es la responsiva consensual para dotar de derechos a aquellos que se reconocen como afectados por el estado actual del sistema moral.

“[No] se trata sólo de contemplar la dignidad en el otro a partir del reconocimiento propio... [Hay] que explicitar ciertas medidas de actuar..., demostrar algunas manifestaciones que deben ser tenidas en cuenta para colaborar y apoyar al otro en tanto sujeto moral, ser de necesidades...: [No] reducir al otro a simple objeto o mercancía es necesario pero no suficiente para el respeto debido a que la persona moral exige por igual su reconocimiento como sujeto de derechos y deberes... [Para] que las personas puedan llevar a cabo su propio proyecto de vida, es indispensable construir nuevas formas de cooperación y solidaridad”¹⁸⁷.

LA LIBERTAD EN KANT

Para Kant la *libertad* humana se supedita al dominio de la razón. En la medida en que razonamos es como aceptamos o rechazamos la *ley moral*, pero nunca dejamos de moralizar desde nuestra *libertad*, por tanto, la voluntad libre y la voluntad maniatada por leyes morales, son la cara de la misma moneda. La *libertad* no es un imperativo contradictorio como años después sugerirán Sartre y Beauvoir cuando sostenían que estamos condenados a ser libres. La *libertad* reconoce la singularidad propia y del *Otro*. Somos *ontológica y axiológicamente fines* en nosotros mismos. La libertad nos moraliza, nos hace ser *rectos* y respetuosos de la normativa máxima, ya que no podemos cometer acciones que atenten contra el *Otro*. La libertad no sólo atañe al marco individual, ya que por su naturaleza crea y construye al orden social.

La socialidad kantiana articulaba el respeto por la humanidad como una universalidad capaz de integrarnos al conjunto como una unidad indiferenciada. En la actualidad la

¹⁸⁷ *Ibíd.* P. 50.

dignidad y la libertad nos convocan al reconocimiento de la diferenciación de la alteridad absoluta, con el único fin de integrarnos desde nuestras diferencias.

“Como lo manifiesta Papacchini, la autonomía remite a la originalidad y peculiaridad del sujeto moral, más que a principios universales abstractos. De la lectura kantiana se puede deducir que esta reivindicación es válida no sólo para el sujeto individual sino que es transferible a la comunidad. De ahí que algunos grupos étnicos y marginados clamen por la conservación de su identidad y de sus diferencias, que están amenazadas por la estructura del sistema actual”¹⁸⁸.

La vida humana debe ser un bien protegido obligatoriamente. La única y verdadera vida que vale la pena ser vivida es aquella que se dignifica:

“De esto se infiere que el Derecho ampara la vida en forma prioritaria. Desde la concepción jurídica, la vida vale en sí misma, aunque cualquier hombre en particular pueda preferir otros valores. Pero es necesario aclarar que no se trata de la protección de la vida, cualquier tipo de vida y en indeterminadas circunstancias. Debe tutelarse el derecho a una vida digna y saludable”¹⁸⁹.

DIGNIFICACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

El derecho se cimenta como el acto de no dañar al prójimo. El prójimo se convierte en un “sujeto de derechos”: ser protegido contra el autarquismo yoico. En vez de ser un “objeto de la voluntad”. La jurisdicción, lo normativo, es el horizonte en que se reconocen los derechos pertenecientes a los integrantes del grupo humano, a la vez que implican la frontera en que se deben detener mis acciones cuando dañan a terceros.

¹⁸⁸ Ibid. P. 63.

¹⁸⁹ Ibid. P. 66.

“En concordancia con el enunciado anterior, un hombre asume sus derechos cuando se coloca en el lugar de otro. Esa es la única forma de superar la otredad, la alteridad que separa un hombre de otro. Sólo si los otros lo pueden tratar como a un semejante, como un fin en sí mismo... [El] derecho a la vida de una persona se sustenta en su propia dignidad de ser libre, en su propia autonomía, en el sentido kantiano... [Este] derecho tiene el consiguiente deber de los demás de respetar esta peculiar condición... [Existe] el derecho propio a la vida, pero esto conlleva el deber de respetar la vida del otro [Y el respeto sobre su voluntad de muerte]”¹⁹⁰.

Las legislaciones internacionales –supranacionales- del siglo XX innovan un lenguaje cuyo basamento es la continuación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del siglo XVIII. Las declaraciones más representativas de este esfuerzo diplomático por asentar valores que dignifiquen la existencia del conglomerado humano, dimanen desde el respeto a la determinación particular como derecho humano. Algunas declaraciones importantes son *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948), la [Convención Europea de Derechos Humanos](#) (1950), los [Pactos Internacionales de Derechos Humanos](#) (1966) y la [Convención Americana sobre Derechos Humanos](#) (1969), que crean diversos dispositivos para su promoción y garantía. En sus preceptos mediadores de las relaciones exteriores planetarias asientan máximas como la *Dignidad*, la *Libertad*, la *autonomía* y la *Igualdad* plena del individuo. En el guión, la comunidad internacional velará por el cumplimiento de los derechos de los integrantes del colectivo humano, apegándose a normatividades que éticamente sustenten la plenitud de toda persona humana. Sin embargo, estas disposiciones distan mucho de ser una realidad unívoca, ya que observamos como la *dignidad* humana es vilipendiada día con día, mientras la desigualdad y la persecución del

¹⁹⁰ *Ibíd.* P. 67.

Otro que se plantea horizontes de vida alternos al de la totalidad excluyente, representan un hecho cotidiano¹⁹¹.

Es necesario mencionar que las Declaraciones, Tratados y Convenios Internacionales, no definen concretamente los preceptos enarbolados en su cuerpo normativo. Así, *vida, dignidad, democracia, salud, educación, libertad, igualdad, etc.*, son categorizaciones carentes de forma y de contenido, con lo cual es posible hacerlas letra muerta e ignorar su carga valorativa dentro de nuestra realidad material. En estas líneas tratamos de cimentar y edificar tales categorizaciones, a fin de establecer guías de acción desde la *rectitud* por parte de nuestro *sujeto moral*.

La comunidad Internacional establece acuerdos en defensa de los derechos humanos, tanto individuales como colectivos. Cuando un *Estado-Nación* firma y ratifica un tratado, convenio o declaración, se compromete a “armonizar” sus leyes y disposiciones particulares, es decir, se inicia un proceso en que sus leyes locales guardan simetría y similitud con los compromisos contraídos internacionalmente. Este *Estado-Nación* se compromete asimismo a “transversalizar” su cuerpo jurídico, para integrar los derechos humanos tanto individuales como colectivos en sus programas de desarrollo social.

Los *Estados-miembro* de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que firman y ratifican las declaraciones, convenios y tratados internacionales, están obligados a “armonizar” sus cuerpos jurídicos y a “transversalizar” sus programas de desarrollo social, en materia de lo pactado.

¹⁹¹ Tal como sucede en México, donde la tortura se ha desbordado como práctica cotidiana bajo el amparo del Gobierno Federal, ya que las mismas fuerzas de orden son quienes cometen de manera desmedida e impune el acto de tortura. Hace pocos días *Amnistía Internacional* presentó un informe llamado *Culpables conocidos, víctimas ignoradas. Tortura y maltrato en México*. En el documento se da cuenta de que los índices de tortura se incrementaron en el sexenio encabezado por el expresidente Felipe Calderón. Asimismo, revela que el número de denuncias es mínimo y las autoridades están poco comprometidas en crear una cultura de la denuncia y en castigar a los agresores. Véase: Camacho Servín, Fernando. “*Niveles escandalosos de tortura*” durante el sexenio de Calderón: *Al*”. En: La Jornada. Viernes 12 de octubre de 2012. Sección Política. P. 5.

La Declaración Universal de Derechos Humanos¹⁹² constituyó un intento para cimentar valores y normatividades que velaran por la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos. La declaración se redactó como fruto del flagelo de las guerras que azotaron a la humanidad en la primera mitad del siglo. Esta declaración se define por el intento de dotar a todos los seres humanos de *libertad, igualdad, salud, autonomía*, así como de investir en *dignidad* y portación de derechos al individuo. La declaración no realiza distinción por sexo, edad, color de piel, religión, opinión política o de cualquier otra índole. A la letra dice:

“Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”¹⁹³.

En posteriores artículos la Declaración estipula que cada individuo tiene derecho a la vida y a la libertad que se ejerce cuando se posee la vida (artículo 3). De ahí que un ser humano desde su derecho inalienable a la vida íntegra pueda decidir libremente terminar con ella, cuando la *dignidad* de la misma se vea reducida por una enfermedad terminal, toda vez que la enfermedad irremediable contravendría con el derecho a la salud consagrado en el artículo 25.

Considerando que el enfermo terminal con nulas expectativas de vida puede ser sujeto a crueles prácticas *distanásicas* o *adistanásicas*, es que apelamos al artículo 5 de la declaración en cuestión. La agonía es cruel, tortuosa y degradante. Por tanto: *“Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes”¹⁹⁴.*

¹⁹² Adoptada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III) del 10 de diciembre de 1948.

¹⁹³ Declaración Universal de Derechos Humanos.

¹⁹⁴ Declaración Universal de Derechos Humanos.

Reconociendo que todos los seres humanos nacemos libres y en igualdad de derechos y *dignidad*, resulta contradictorio e inverosímil no legislar favorablemente en materia de elección de muerte para todos aquellos desahuciados que sufren inquebrantables dolores:

“Artículo 7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley”.

En múltiples ocasiones se conjura a la muerte voluntaria anteponiendo creencias religiosas, sin embargo, la postura de los Estados modernos debe ponderar la diversidad de pensamientos y creencias. Los derechos de unos no pueden ser impuestos como obligaciones para los Otros. Existe la consagración a la libertad de creencias y al respeto por la determinación ajena. El Estado debe velar que cada cual tenga acceso a una vida digna y si el proceso de muerte irremediable atenta contra la dignidad del portador de derechos, es obligación del Estado legislar en aras del beneficio particular, para que cada quien más allá de creencias y dogmas, pueda plantearse alguna posibilidad o alternativa para sortear su enfrentamiento con la muerte dolorosa. Más claramente:

“Artículo 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”¹⁹⁵.

Sobre la base de lo declarado y ratificado por los *Estados-miembro* de la ONU se desentraña la necesidad de crear un orden social en que estos derechos se materialicen (art. 28). Las leyes locales se deben *“armonizar”* respecto a los tratados internacionales. Los discursos jurídico-sociales y médicos se deben *“transversalizar”* en apego a estas

¹⁹⁵ Declaración Universal de Derechos Humanos.

disposiciones dignificantes. Tal es la razón de ser del derecho internacional contemporáneo.

Lamentablemente los *Estados-miembro* aludidos en esta exposición (México, Chile, Uruguay, Colombia, Argentina) no han profundizado en sus legislaciones locales a fin de garantizar la plenitud de derechos individuales. Existe un extraño amasiato entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial con ciertos dogmas morales que deben ser trascendidos debido a que atentan contra la *libertad*, la *autonomía* racional y la *dignidad* humanas. Las sociedades han sido cooptadas por grupos detentores de poder político e ideológico, con lo que el discurso mismo y su facultad argumentativa carece hoy en día de una legitimidad consensual. El siguiente apartado trata de hilvanar los elementos básicos que deben moralizarse al interior de nuestras sociedades para poder alcanzar acuerdos que beneficien a los integrantes del grupo social. La propuesta es eliminar el *dolor* innecesario en el prójimo desde una apertura dialógica racional. Las propuestas deben expresar las necesidades sociales empíricamente verificables y con elevado grado de factibilidad ética. El *sujeto moral* tiende a ser partícipe de la denominada *Ética del discurso* y al participar de ella está impulsando actos legales y actos justos, que como veremos en el capítulo tercero presuponen actos políticos y de política reivindicativos.

LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD HISTÓRICA

La *Ética del Discurso* propuesta por Karl-Otto Apel, se enfoca en la consecución –mediante participación activa- de consensos por parte de los concurrentes interesados. La solución de conflictos no se obtiene por medio de “*situaciones*” previstas –como en un manual de cocina-, dado que la objetividad del principio implica que la solución de las contingencias debe recaer directamente en los “*afectados*”. La *Ética del discurso* permite la interlocución válida de los expertos y de legos, a fin de calcular objetivamente las posibles coincidencias y colateralidades producto de la acción efectuada.

El consenso establece normas situacionales cuyos resultados deben ser previstos por la comunidad humana y particularmente por los expertos, ya que el saber docto idealmente reducirá los prejuicios sobre lo debatido; como por ejemplo, el pensamiento moralizante sobre la sacralidad de la vida, que de sí consideraría a la muerte voluntaria como un acto pecaminoso y deplorable.

“... [Las] normas situacionales se convierten de esta manera en resultados revisables de un procedimiento de fundamentación falible. Lo único que conserva su validez incondicional es siempre el principio de procedimiento... que contiene precisamente las condiciones de sentido de una posible revisión de normas. Este principio constituye... un criterio normativo permanente – una idea regulativa- para la institucionalización exigida a los discursos prácticos de fundamentación de normas, y... también a los discursos de aplicación”¹⁹⁶.

La propuesta apeliiana reconoce totalmente la *subjetividad* pues las problemáticas sociales susceptibles de consenso son ponderadas y analizadas en la “lejanía” del pensamiento individual, sea, *in foro* interno. Esto parecería justificar el autarquismo kantiano, sin embargo esa idea dista bastante de la propuesta presentada por Karl-Otto Apel.

La *autonomía* individual es recuperada por la *Ética del discurso*, pues la atención a los problemas individuales afina la equidad. La ética argumentativa problematiza con el procedimiento que permite la susceptibilidad consensual, la cual se logra con la mediación intersubjetiva de subjetividades en apariencia informes y disgregadas. La *autonomía* de la conciencia entra en relación con la intersubjetividad desde la correspondencia posible en

¹⁹⁶ Dussel, Enrique. Apel, Karl-Otto. *“Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación”*. Siglo XXI-UAM Iztapalapa. México, 1992. P. 23.

aras de la consecución del consenso. Esta susceptibilidad consensual oscila entre el “colectivismo comunitarismo y el autonomismo monológico de la conciencia”¹⁹⁷.

Es válido para el individuo haciendo un uso de su razón y conciencia criticar los resultados fácticos de una formación de consenso, pero el individuo no puede, remitiéndose a su conciencia renunciar al consenso. Esta renuncia en vez de demostrar la plena *autonomía* de la conciencia, muestra a un Yo egoísta que trata de imponerse ideológicamente. Nos dice Apel:

“En esa medida, el individuo puede y debe..., evaluar y posiblemente cuestionar cualquier resultado fáctico de una formación real de consenso...

Pero..., el individuo no puede, remitiéndose al punto de vista de la conciencia subjetiva..., renunciar al discurso real de formación de consenso ni interrumpirlo. Hacerlo significaría hacer valer no su autonomía, sino tan sólo su idiosincrasia, en un sentido cognitivo y voluntarista”¹⁹⁸.

El punto de partida de la *Ética del discurso* es el plano *ideal*, es decir, la proclividad de establecer consensos mediante la argumentación de ideas, sin violencia. Sin embargo, ese “Reino de los fines” apeliano no es el único elemento del cual parte la argumentación ética. La argumentación debe supeditarse a un principio de *facticidad*, ya que el afectado o participante del discurso pertenece a una comunidad real de comunicación socio-cultural e históricamente determinada. Comunidad de comunicación dinámica que día tras día enfrenta diversas contingencias. De ahí la permisibilidad de la cuestión: ¿El estado actual de moralidad societal permitiría la implementación consensuada y regulada conforme a derecho de la *eutanasia voluntaria activa* y del *suicidio asistido*? Considero que sí.

¹⁹⁷ Ibid. P. 24.

¹⁹⁸ Ibid. P. 25.

Es necesario reconocer como fundamentación última del principio ético, no solamente la implementación consensual de normas, sino, en una misma jerarquía la responsabilidad histórica. “[Se trata de] *asumir la responsabilidad en escala planetaria por las consecuencias de las acciones colectivas de los hombres en la ciencia y en la técnica, así como también en el campo político y económico. Consecuencias que son quizás irreversibles, y que alteran la propia condición humana*”¹⁹⁹. Responsabilidad personal frente al entorno natural y por las consecuencias sociales y ecológicas de nuestros actos. En Kant y en Apel convergen en este punto, aunque parezcan disímiles, fundamentos racionalistas y eudemonistas:

*“Como hemos sugerido antes, la pragmática trascendental parte más bien de la idea kantiana según la cual, en realidad, una ética del deber únicamente tiene sentido para un ser finito como el hombre, un ser que no es ni puramente racional ni puramente sensorial o sujeto a los instintos (como los animales)”*²⁰⁰.

La *Ética del discurso* apeliana propugna por la elaboración deóntica de normas susceptibles de consenso y tendientes a la universalidad, toda vez que lo debatido y argumentado le es inherente al *grosso* de la humanidad que es afectada –en mayor o menor medida- por dichas cuestiones. A la par, esta propuesta reconoce la necesidad de la elaboración de una máxima moral, a saber, una ética de la responsabilidad histórica vinculada a elementos situacionales dados. Esta ética de la responsabilidad no se puede basar en las costumbres acríicas y arcaicas del mundo de la *vida cotidiana*. Ni mucho menos en la facultad judicial del hombre. La ética de la responsabilidad histórica, nos dice Apel, debe encontrar referentes argumentativos en el desarrollo del saber de los expertos. De ahí la propuesta de fundamentar la *eutanasia voluntaria activa* y el *suicidio*

¹⁹⁹ Apel, Karl-Otto. *“La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización”*. Prometeo Libros. Primera edición. Buenos Aires, Argentina. 2007. P. 95.

²⁰⁰ Dussel, Enrique. Apel, Karl-Otto. Opus. Cit. 26.

asistido, desde el cúmulo de conocimientos –por ejemplo- de la *filosofía moral*, de la ética discursiva –normativa y de la responsabilidad- y la bioética:

“... [La] vinculación con la historia (a reconstruirse críticamente) exigida en el a priori dialéctico de la limitación supera con mucho..., la problemática normal de una fronesis o facultad judicativa: el vínculo mencionado no puede apelar, en el sentido de una moralidad convencional aristotélica de la “polis” a las costumbres... de aplicación convencional correspondientes, ni dejar simplemente –como hace Kant la aplicación responsable de una moralidad de principios abstracta en grado sumo... a la facultad judicativa del hombre común.

Estas reflexiones acerca del problema de una vinculación con la historia... nos indican que enfrentamos aquí una tarea que en nuestros días, otra vez, ha de ser resuelta en lo posible por los discursos reales. Tales discursos..., deben incorporar el saber de los expertos sobre los hechos situacionales de importancia”²⁰¹.

Al ser una aplicación deóntica sobre normatividades consensuadas y una ética de la responsabilidad histórica, la valoración argumentativa apeliana se enlaza con el pensamiento filosófico y de las ciencias empíricas, particularmente con el derecho. El derecho debe establecer marcos legales que produzcan actos de justicia que legitimen los consensos alcanzados. Podríamos pensar en las múltiples declaraciones, tratados y convenios internacionales, así como en la armonización y transversalización de las leyes locales que conforman el cuerpo jurídico de un país, y descubrir que son “letra muerta”. En este trabajo nos hemos enfocado en las prescripciones sobre *dignidad, salud, calidad de vida, autonomía y libertad individual* en el contexto de la emergencia de normatividades que eliminen el *dolor* innecesario en el prójimo y lo faculten para elegir

²⁰¹ *Ibíd.* Pp. 30-31.

sobre su propia muerte. Ese vacío legal crea injusticias en el ejercicio pleno de derechos individuales.

La normatividad legal y el acto justo trascienden la acción simple de la *res-ponsabilidad* personal. La *res-ponsabilidad* alcanza en Apel un segundo nodo de complejidad al establecer una responsabilidad compartida intersubjetivamente.

“Aquí salta a la vista..., un nuevo concepto de responsabilidad en cuanto corresponsabilidad, el cual es paradigmáticamente diferente del tradicional concepto de responsabilidad imputable individualmente. Me parece..., también importante tener en cuenta que el concepto siempre ya presupuesto de la corresponsabilidad de todos los hombres..., de ninguna manera excluye o torna superfluo al concepto tradicional de la responsabilidad individual. Habría que decir más bien que la corresponsabilidad de todos está también ya presupuesta justamente en la nueva asignación de responsabilidades que son individualmente imputables en el marco de las instituciones²⁰².”

Lo justo es un acto que se encuentra más allá de lo legal. Al plantear la problemática sobre *eutanasia voluntaria activa y suicidio asistido* en las sociedades latinoamericanas, estamos postulando una normatividad consensual que atiende dos vertientes: a) la estipulación de ordenamientos jurídicos, en los que el derecho posibilita la factibilidad y aplicabilidad del derecho a elegir sobre nuestro último acto de vida, la muerte de un enfermo que se encuentre en un irremediable estado terminal [legalidad formal]; b) el respeto irrestricto a la soberanía social y a la autonomía individual, que en el caso de la consecución de los derechos político-sociales y humanos, se reflejan de manera objetiva –al pertenecer a unas demandas que involucran al conglomerado social- y de manera subjetiva y racional – al ser la vindicación respetuosa, recta y responsable de la voluntad individual del Otro [Legitimidad material].

²⁰² Apel, Karl-Otto. *“La globalización y una ética de la responsabilidad”*. Opus. Cit. Pp. 100-101.

Desde la filosofía política Enrique Dussel entreabre los signos sobre los cuales guiaremos nuestra propuesta. Nos dice:

“El justo será observante de la ley y de la equidad (tò ísos) (EN V, 1,1129 a 35). El juez, es de esperarse, es ante todo justo, ya que de no serlo no merece ocupar esa función. Hace más de 3 mil 700 años, en el Código de Hammurabi se estipula: He hecho justicia con el pobre, la viuda, el huérfano, el extranjero [¿Acaso no será necesario realizar un acto justo a favor del moribundo? ¿Este acto ético piadoso se circunscribe dentro de la humanización contra el dolor producido por una enfermedad irremediable?], expresión crítica ejemplar. El acto justo es más que un acto legal. El acto legal es el que cumple la ley²⁰³, pero la soberanía del pueblo²⁰⁴ ... es más que la constitucionalidad... La soberanía es entonces anterior a la constitucionalidad (contra los formalistas del derecho). De la misma manera, el ciudadano o juez justo es más que el que sólo observa la ley. El acto según la ley es legal. El acto según la justicia debe ser legal (objetivamente) y además legítimo (subjetiva, material y realmente) [atendiendo con presteza las demandas equitativas y de respeto alterativo del sujeto que intersubjetivamente clama la eliminación de un sufrimiento, mediante un consenso argumentado y acatado]. Hay entonces diferencia entre la pura legalidad formal..., del juez justo que busca también la legitimidad^{205,206}.

²⁰³ Primer nivel de la normatividad delineada en el primer capítulo.

²⁰⁴ El fundamento del pueblo es el sujeto que se interrelaciona intersubjetivamente con otros sujetos, a fin de mejorar sus condiciones materiales de vida, haciendo frente a las injusticias cometidas por un poder autorreferente y sacralizado. Este punto se desarrollará en el tercer capítulo.

²⁰⁵ El sujeto moral que nos atañe, será como el juez justo que se encauza por legitimar la voluntad del Otro, fundando en el marco normativo actos legales y legítimos en beneficio del Otro.

²⁰⁶ Dussel, Enrique. *“La ilegitimidad del juicio puramente formal del tribunal electoral”*. En: La Jornada. Domingo 2 de septiembre de 2012.

LEGALIDAD Y LEGITIMIDAD

Ahora debemos precisar brevemente la diferencia entre la legalidad y la legitimidad. La legitimidad es un proceso fundado en la “validez”. La validez existe cuando todos los integrantes de la comunidad de comunicación ideal y real, representados dignamente, gozan de igualdad de derechos o de la posibilidad y medios para ejercerlos. Así como existe el derecho basado en la conciencia dogmática de un religioso o de un legislador formalista, que abogan –desde su fuero interno y en total libertad- por la preservación de la “vida humana” desde el momento de su concepción hasta la culminación de ésta de forma natural, satisfaciendo con ello –con toda razón- sus creencias, debería existir el derecho regulado para aquel y aquella que desean elegir para sí, voluntariamente, el camino a seguir para enfrentarse con su último acto de vida, desde el apoderamiento racional sobre su cuerpo, ante la inminencia de un fin irrevocable e intransferible. Tales legislaciones pensadas en los intereses particulares de cada integrante del núcleo social, fomentarían de pleno la “validez” articulante del acto legítimo. La ley no es exclusiva de un bloque ideológico e histórico en el poder.

Acordar entre posturas tan discordes está contemplado en la propuesta de la *Ética del discurso* apeliana. Idealmente se tratan de crear debates en los que se argumente de manera pacífica para encontrar soluciones normativas y morales –históricamente necesarias- a planteamientos en apariencia segregados y sólo posibles mediante el respeto irrestricto por la corporalidad y la dignidad inherente de ese *Otro-ahí*. Consensos materializados legalmente mediante el cumplimiento de lo consensuado-normado:

“[La] legitimidad se funda en la validez. La validez se alcanza cuando en una comunidad los participantes tienen igualdad (de derechos y posibilidades o medios) e intervienen con razones, sin violencia, llegando a un consenso objetivo (porque es público) que se impone a cada uno y a todos los participantes con la fuerza de la convicción subjetiva. La ley da el marco

objetivo institucional de la validez. Por ello en política la validez ética se transforma institucionalmente en la legitimidad que indica que se alcanza el consenso por medio de las instituciones, pero al mismo tiempo con la convicción subjetiva de los participantes. Legal..., es meramente el cumplimiento de la ley (y puede ser sin convicción subjetiva). El acto justo es legal y legítimo (no sólo legal). Es decir, no sólo se ha aceptado el hecho o la verdad en disputa..., sino que cada miembro ha podido asumir ese hecho como verdadero (real o materialmente...), dando igualdad a los oponentes y usando medios legales y éticos...”²⁰⁷.

El cumplimiento irrestricto de lo consensuado-normado desde una postura ética y responsable –*res-ponsabilidad* personal, intersubjetiva, y ética: frente a la desnudez y corporalidad dolida-doliente del Otro- nos acerca al punto de trascendencia de los esquemas ideológico-culturales que someten al enfermo terminal a un inquebrantable e innecesario dolor. Frente a la insoslayable necesidad de modificar nuestras percepciones morales y crear una ética dignificante de la vida y muerte del “*ser-ahí*” sujeto en su ampulosidad, es que cobran sentido las palabras con que Rossana Cassigoli culmina su artículo intitulado: “*Función crítica y Universidad. Las armas del resistente*”:

“Estamos trabajando en la precariedad de nuestra capacidad crítica. Para pensar contra el tiempo que vivimos, es preciso suspender “los supuestos familiares del saber”. Convertir el “saber de buena tinta” en extraño a nosotros ¿Por qué especulamos y colegimos que el lenguaje está a nuestra completa disposición? El arte no presupone que el lenguaje del arte se encuentre a su disposición; entonces debe buscarlo”²⁰⁸.

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ Delgado Parra. María Concepción (editora). “*En las lindes de las ciencias sociales. Ensayos críticos*”. UACM. Primera edición. México, 2008. P. 61. Véase: Cassigoli, Rossana. *Función crítica y Universidad. Las armas del resistente*. Pp. 43-69.

Requerimos suspender los supuestos. Poner en tela de juicio todo aquello que la moral convencional nos dicta. Más aún, dudar incluso de nuestros argumentos. Debatirlos, presentarlos en el espacio público de la *polis*. Dignificar al deshumanizado, al desnaturalizado, al trasterrado, al enfermo. Buscar en el lenguaje no sólo la relación semiótica de las palabras. Justificar lo dicho con los elementos y recortes de nuestra realidad hiriente y doliente. Sólo así la ley y lo justo no serán voces discordes ni chirriantes. Sólo así la vida significará a la muerte. Sólo así la existencia no será sofocada por la intrascendencia empírica del último hálito –pues es una experiencia personal e intransferible-. *“La muerte es la misma para todos; pero cada uno se muere a su manera, decía Novalis. Rilke tomó este pensamiento del autor de los Himnos de la noche como fundamento de su concepto poético de la muerte propia”*²⁰⁹.

²⁰⁹ Roa Bastos, Augusto. *“El Fiscal”*. Alfaguara Hispánica. México, 1993. P. 28.

CAPÍTULO III

ACCIÓN POLÍTICA REDENTORA Y COM-PASIÓN

OBJETIVO

Fundamentar el “respeto” y la “*res-ponsabilidad*” por el *Otro nacido*, “*cualquiera*”, desprovisto, desnudo, indigente, moribundo, como una *acción política* redentora. Asumiendo que el reconocimiento a los derechos humanos –colectivos e individuales- son invisibilizados por la política contemporánea –como actividad- y por lo político –discursos, instituciones-.

Determinar el nivel de *res-ponsabilidad* ontológica por el Otro, por el simple hecho de compartir con la humanidad su proceso de *nacimiento-muerte*. Ese “*Otro cualquiera*” es capaz de relatar su propia existencia y apoderarse sobre su destino. Escuchar atentamente su testimonio frente al quebranto delimitará a la acción política ética, a través de la cual el narrador objetiva su existencia y se apodera de su marco circunstancial. Ese Otro vulnerado exige del grupo humano la redención frente a su dolor.

Restaurar el valor primigenio de la *potentia*, o fuerza originaria desde la cual emerge la actividad política en general, cuyo basamento se encuentra dentro de la ciudadanía que es capaz de elegir soberanamente sus formas de gobierno, delegando por una serie de intervalos de tiempo determinados, el *poder constituyente*.

Des-fetichizar a la *potestas* o “formas de gobierno institucionalizadas” que se han abrogado para sí mismas, la facultad de mando sin obediencia para con sus representados. El proceso de des-fetichización nos permitirá caer en la cuenta del grado de putrefacción de los poderes legislativos y la importancia de la organización social y colectiva a fin de establecer prácticas discursivo-consensuales desde la *eticidad moral*, que

otorguen voz y faculten de pleno goce de derechos, a todas aquellas víctimas o afectados por la implementación de un sistema ideologado e ideologizante, incapaz de asumir una crítica *sobre sí* y que en su proceso de perversión ha excluido de la dignificación de la *Forma-de-vida* o *Voluntad-de-vivir*, a los integrantes de la misma.

Detallar la importancia del apoderamiento del enfermo terminal y de aquellos asistentes al diálogo, respetuosos y responsables por la alteridad desprovista. Para finalmente instaurar dentro de la bioética y de la ética en general, la importancia de la *con-miseración* y de la *com-pasión*, a fin de subsanar los males infligidos a nuestros prójimos-próximos. Otriedades encubiertas e inmoladas por la perversión del acto político.

INTRODUCCIÓN

La muerte es un suceso social. No es un hecho que ocurra aisladamente amparada bajo la esfera de lo privado. Si bien es cierto, que éste es un acontecimiento intransferible, la imagen de la muerte del Otro nos remite al pensamiento de la muerte propia. El sufrimiento y dolor del prójimo-moribundo nos obligan a pensar bajo *qué* condiciones deseamos expirar. De lo “subjetivo”, particular e intransferible de la muerte, transitamos a un debate público concertado y consensuado sobre la necesidad de resocializar el suceso, de ahí que nuestro discurso ético se constituya en un acto político demandante de acciones políticas encaminadas a la emergencia de códigos y acciones que permitan la concreción del acto eutanásico. *“Lo público... es el modo que el sujeto adopta como posición intersubjetiva en un “campo con otros”; modo que permite la función de “actor”, cuyos “papeles” o acciones se “representan” ante la mirada de todos los actores; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante... de un cierto sistema político. “Entrar” en la “esfera pública” es “salir” de una esfera privada”*²¹⁰.

²¹⁰ Dussel, Enrique. *“20 Tesis de política”*. Siglo XXI Editores – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Primera edición. México, 2006. P. 20.

LA FORMA-DE-VIDA COMO PRODUCCIÓN, REPRODUCCIÓN Y CONSERVACIÓN DE LA VIDA Y LA NO-CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA ENTRE VOLUNTAD-DE-VIVIR Y EL ACTO EUTANÁSICO

Los derechos humanos son fundamentos cargados de *eticidad* e *historicidad*. El reconocimiento apriorístico de ellos implica *desde sí* una moralidad abierta al diálogo y consenso de los implicados o afectados por la institucionalización de un discurso que vulnera y lacera las condiciones individuales y colectivas de existencia.

Todo derecho humano aboga por la consecución irrestricta de la vida –vivenciada- con calidad, en suma, referenciada a una *Forma-de-vida* en el sentido expresado por Giorgio Agamben, como la *Voluntad-de-vida* dusseliana o la *vita activa* como praxis política, en expresión acuñada por Hanna Arendt–como veremos a lo largo de este capítulo. La apelación a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido, no contravienen con el fin ético de producir y reproducir la vida humana, ya que la producción y reproducción deben dotar al individuo de dignidad humana.

El enfermo terminal no es indigno. Los medios *distanásicos* y los sistemas ideológicos-moralizantes vulneran la corporalidad dolida del desahuciado que solicita *para sí* la muerte asistida. La criminalización del agente que propicia la muerte por causas piadosas –incluso la criminalización del solicitante-, zahiere lo más hondo y elemental de todos los derechos, ya que *“los derechos humanos pertenecen a los seres humanos individuales”*²¹¹: seres humanos libres, autónomos, dignos, capaces de discernir sobre su vida y planificar su muerte.

²¹¹ Morales, Patricia (Coord.). *“Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global”*. Siglo XXI Editores. Primera edición en español, aumentada de la edición en inglés, 2001. Véase artículo de: Humphrey, John P. *“Los derechos humanos pertenecen a los seres humanos individuales”*. Pp. 103-106.

La discusión sobre eutanasia voluntaria activa y suicidio asistido se supedita a la esfera de la política –actividad o praxis política arendtiana- y de lo político –acciones, instituciones, principios-. La normatividad del acto será planteada desde la *Ética del discurso* propuesta por Karl-Otto Apel. Nos dice:

“Los derechos humanos pertenecen, en el sentido de su posible fundamento último, a las condiciones trascendentales de posibilidad para el discurso argumentativo y..., para cada formación de consenso a través de argumentos: son por lo tanto originales... que las otras normas trascendentales-pragmáticas y básicas de la ética del discurso, fundadas en la autorreflexión del discurso: autonomía, igualdad e igual corresponsabilidad, también solidaridad, que no están separadas unas de otras... [Como] derechos que se pueden volver positivos (o codificados) en el sentido del derecho internacional y..., de los derechos básicos de las constituciones particulares, se han de basar, a través del consenso [que es la actividad política fundacional de toda institucionalización], en discursos prácticos [ejecutados en la materialidad de la vida cotidiana, por todo integrante del grupo social como praxis política]”²¹².

Dialogar afirmando la muerte voluntaria encuentra factibilidad dentro de la esfera política, ya que todo principio discursivo e institucionalizado *“tiene como referencia primera y última al poder de la comunidad política...”²¹³*. Corresponde a la ciudadanía; a los artífices honestos del diálogo, consensuar a fin de lograr la simetría de derechos y obligaciones para todos los integrantes del grupo social, desde la *eticidad moral*. La <<comunidad política>> debe normativizar sus prácticas de vida, más allá de lo que

²¹² *Ibíd.* Véase: Apel, Karl-Otto. *“El fundamento filosófico de los derechos humanos”*. P. 137-138. Artículo. Pp. 137-148.

²¹³ Dussel, Enrique. *“20 tesis...”*. Opus. Cit. P. 14.

prescriban sus delegados, los cuales pueden incurrir en prácticas sesgadas y facciosas del uso del poder político y legislar en beneficio de una camarilla política o un grupúsculo ideologizante, fetichizando y corrompiendo su labor política. “*Mandar mandando*” en vez de “*Mandar obedeciendo*”.

Este capítulo se orienta sobre la base del pensamiento de Hannah Arendt y Enrique Dussel, sin embargo, debemos resaltar que Dussel en su *Ética de la liberación* (1998), proscribe el acto suicida, aunque en otros textos que de él hemos revisado, no podemos determinar su postura frente a la eutanasia voluntaria activa y al suicidio asistido en personas con una expectativa de vida menor de 6 meses²¹⁴.

Enrique Dussel (1934) perfila una actitud de rechazo sobre el suicidio, entendido como la acción realizada con el fin de autoexterminio y que no implica *de sí* una enfermedad terminal. Su argumentación se basa en que la vida humana trasciende el mero espectro *formal* “naturalista” o *biologicista* del *ser*. La vida humana como *contenido* es una clara expresión material del *deber-ser*. En este punto existe una concordancia con la propuesta que hemos desarrollado a lo largo de la presente investigación.

Veamos. La *Forma-de-vida* agambiana nos abre la posibilidad de plantear un *pro-yecto* en que la vida se desarrolle y se realice como posibilidad perenne de concreción de derechos y satisfactores dentro de la existencia del existente. La *Voluntad-de-vida* se antepone como categoría vital a la *Nuda vida biologicista*. Es decir, la *Forma-de-vida* guarda una correlación afirmativa con el *deber-ser* manifiesto por Dussel y subsume la *Nuda vida* o el *ser* formal naturalista o *biologicista*:

²¹⁴ Consideramos ese límite de tiempo, 6 meses, ya que es poco probable que un desarrollo científico pueda desarrollarse en poco tiempo y salvar la vida del aquejado; desgastado éste por las vicisitudes de su padecimiento.

“Ahora necesitamos de un principio material estrictamente ético, de obligación o deber-ser, que sirva como mediación entre el criterio descriptivo y a su aplicación crítica. Este es todo el problema de la necesidad de explicitar desde el criterio material (de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana) una exigencia, una obligación, o un deber-ser propiamente ético. Se trata del <<pasaje>> del mero criterio descriptivo (el <<ser>> en sentido concreto y material, como vida humana) al principio ético material normativo (el <<deber-ser>>), que no se sitúa lógicamente en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada <<falacia naturalista>>, porque en ese caso sería una deducción imposible o indebida”²¹⁵.

Dussel propugna por la trascendencia de la expresión *formal* –vida natural y biológica o *Nuda Vida-*, a la necesidad de establecer una vida *material* –vida como *pro-yecto* o *Forma-de-vida-*. Del juicio formal “naturalista” establece un juicio de hecho. Del comer instintivo –juicio formal-, propone enfatizar en el arte culinario socializante –juicio de hecho-; del vestir para protegernos de la intemperie se observa la instauración de la moda; del vivir por vivir a la realización plena de una existencia plagada de derechos. Los “juicios de hecho” implican la realización de una *Forma-de-vida* en comunidad, en que el *fin último deseado* sea la consecución de la felicidad y el placer del mayor número de personas, eliminando el mal y dolores innecesarios de nuestros congéneres –como lo es el displacer del desahucio-, estableciendo la *rectitud* y la *res-ponsabilidad* por la alteridad desprovista. Labor realizada por nuestro sujeto moral delineado.

“El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir, desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, inevitablemente desde una <<vida buena>> cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta

²¹⁵ Dussel, Enrique. *“Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión”*. Editorial Trotta. Cuarta edición. Madrid, España. 2002. Pp. 136.

referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, y por ello con pretensión de rectitud también) que se comporte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica, y además con pretensión de universalidad”²¹⁶.

El principio material de la “universalidad” en la ética, implica a la corporalidad como sensibilidad²¹⁷, y la acción recta y responsable cuyo fin es el de producir, reproducir y desarrollar la vida corresponsable y autorresponsablemente de cada sujeto humano en comunidad. Si bien es cierto, cada cultura contiene singularmente una valorización sobre la felicidad y el bien común. Sin embargo, la obligación irrestricta de cada asistente honesto al coloquio, será la de *institucionalizar* el principio material de la ética que de esta forma es *universalizado*. El principio ético universal corresponde a: normar e institucionalizar la producción, reproducción y desarrollo de la vida autorresponsable, con orientación comunal. Este principio se funda en la transculturalidad [“pre”-“post”]-ontológica del acto que acata como *fin último* la eliminación del dolor y mal innecesarios del prójimo. “*Principio transcultural*” debido a su universalidad más-allá de determinados grados antropocéntricos de experimentar el mundo de la vida cotidiana. “*Pre-ontológicos*” frente a la *res-ponsabilidad* originaria del cara-a-cara por el rostro desnudo e indigente. “*Post-ontológicos*” por la acción que institucionaliza la justicia como bondad a favor del desprotegido. La vida adquiere un estatuto de conservación y potenciación universal tanto *Forma-de-vida* o *Voluntad-de-vivir*.

Ante la posibilidad de negar el desarrollo digno de la vida humana, desde las manifestaciones del exterminio grupal hasta el acto suicida -eventos que contravienen con el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad-, Dussel argumenta en contra del suicidio y del suicidio colectivo. Nos dice:

²¹⁶ *Ibíd.* P. 140.

²¹⁷ *Ibíd.* P. 140.

“En este caso no se argumentará contra el escéptico que pone en cuestión la razón en general; se argumentará contra el cínico que pretende justificar un orden ético fundado en la aceptación de la muerte o del suicidio colectivo... se deberá demostrar la imposibilidad de argumentar éticamente sin contradicción performativa a favor de un orden en donde la norma, la acción, la microestructura, la institución o el sistema ético se propongan el desarrollo de un orden ético sobre la muerte, el asesinato o el suicidio colectivo...”²¹⁸.

La producción, reproducción y desarrollo de la vida humana es un principio universal y no-falsable. Plantear la posibilidad de un sistema ético que beneficie la opinión sobre la *pulsión de muerte* freudiana, la legitimación del *ser-para-la-muerte* heideggeriano o la justificación del suicidio irracional de la *Filosofía de la redención* de Philipp Mainländer²¹⁹, constituye –en efecto-, una contradicción performativa. La defensa de la *Forma-de-vida* autorresponsable y comunal es la <<verdad práctica>>²²⁰ por excelencia.

²¹⁸ *Ibíd.* P. 141.

²¹⁹ Baquedano Jer, Sandra. *“Filosofía de la Redención. Antología. Philipp Mainländer. Estudio preliminar”*. Fondo de Cultura Económica. Primera edición. Santiago de Chile. 2011. 140 Pp. <<Philipp Mainländer (1841-1876). Filósofo alemán. Estudiante de Schopenhauer, nos lega una breve obra, en la que con gran ingenio realiza una metáfora sobre el Origen del Universo, como producto de la muerte de Dios, según lo cual, Dios al encontrarse tan solo decide atentar contra *sí mismo*. La energía liberada por el autoexterminio de Dios es una analogía del *Big Bang*. El universo en su conjunto no ha surgido por el impulso creativo de Dios o voluntad-de-vivir, sino como efecto de la autodestrucción. La Filosofía de la redención justifica la desintegración de la existencia como reflejo de un acto divino, la humanidad fue creada por una pulsión autosacrificial, por tal motivo el autosacrificio o suicidio tienen una justificación metafísica. Philipp Mainländer fue tan congruente con sus pensamientos, que el día siguiente de la publicación de su Filosofía de la redención, comete suicidio. Es importante mencionar que Mainländer proviene de una familia de suicidas, en la que al menos dos miembros de ella se inmolaron por mano propia>>.

²²⁰ Dussel, Enrique. *“Ética de la Liberación...”*. Opus. Cit. P. 142.

Dussel acertadamente otorga a la *Forma-de-vida* y la normatividad –principio deontológico- e institucionalización de su producción, reproducción y desarrollo, el estatuto de <<verdad práctica>> contradictoria. Nada justifica el genocidio, la hambruna, las enfermedades curables; la muerte que mata matando; la muerte que mata olvidando; la Nuda vida. O lo que Philipp Mainländer sostiene como el principio universal irrefutable sobre la existencia o “la gran verdad”, según la brillante antología realizada por Sandra Baquedano (1980-):

“He señalado, en primer lugar, que cada cosa en el universo es inconscientemente voluntad de morir. Esta voluntad de morir está, sobre todo en el ser humano, oculta en su totalidad por la voluntad de vivir... [Nuestra] vida es una lenta agonía... Por consiguiente, sólo se ha de tener en cuenta que en lo más interno del núcleo de nuestra esencia queremos la muerte..., sólo se ha de quitar el velo sobre nuestra esencia y, en el acto, aparece el amor por la muerte... Este desvelamiento de nuestra esencia es apoyado por una clara mirada al universo, la cual encuentra, en todos lados, la gran verdad:

- *Que la vida es esencialmente desdicha y que se ha de privilegiar el no ser frente a ella...”²²¹.*

Es importante aclarar. Este trabajo no intenta ser una apología sobre la muerte. La postura por nosotros representada implica la lucha por el pleno desarrollo de la *Forma-de-vida* y *Voluntad-de-vivir*. Planteamos la necesidad de impulsar en cada existencia un *pro-yecto*. Pero eso no nos ciega ante la realidad que todo *pro-yecto* particular se trunca ante el avance de la muerte irremediable y la *Forma-de-vida* se reduce a un mero vivir por vivir, prolongando la existencia biológica -no biográfica plena-, de la Nuda vida.

²²¹ Baquedano Jer, Sandra. Opus. Cit. P. 128.

Escapa a la consideración dusseliana que la enfermedad terminal e irreversible es la imposibilidad de todo *pro-yecto* de vida, toda vez que el existente se agota con su existencia misma. En el desahucio el dolor material y concreto procede a un padecimiento físico-biológico irremisible. La eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido remedian desde el acto autónomo la *Nuda vida* que agobia al enfermo terminal a cada instante. Dussel introduce —inconscientemente— al diálogo nuestra apuesta sobre eutanasia y suicidio asistido. Nos dice:

“Todo <<acuerdo>> no es sólo provisorio y falsable, sino que es éticamente de afectados... <<procedimentalmente>> la primera pregunta que deberían hacerse los <<participantes>> en una comunidad de comunicación hegemónica real es: ¿A quién pudimos haber dejado <<fuera>> —sin reconocimiento por lo tanto— <<excluido>>?”²²²

La obligación de todo asistente honesto al coloquio, es tratar de “incluir” a los excluidos a la vida humana normada e institucionalizada apelando a la *eticidad moral*, en la que todos los integrantes de la comunidad gocen de plenos derechos y obligaciones equitativas:

“Además, debe tenerse conciencia de que es necesario reconocer a cada <<participante>> como un sujeto ético dis-tinto... como Otro que el sistema autorreferente; Otro que todo el resto, principio siempre posible de <<disenso>>... Porque <<respetar>> la dignidad y <<re-conocer>> al sujeto ético del nuevo Otro (como autónomo, también de un posible <<disenso>> como dis-tinto) es el acto ético originario racional práctico..., ya que es <<dar lugar al Otro>> para que intervenga en la argumentación no sólo como igual,

²²² Dussel, Enrique. *“Ética de la Liberación...”*. Opus. Cit. P. 414.

*con derechos vigentes, sino como libre, como Otro, como sujeto de nuevos derechos*²²³.

Reconociendo la universalidad de la *Forma-de-vida* social es importante rescatar la importancia particular del acto “disidente” y voluntario contra la *Nuda vida* que agobia y envuelve —volviendo dolorosa y truncando— la existencia finita del ser, ahora desahuciado.

Para Dussel, la *Voluntad-de-vida* encuentra una significación positiva. Nos dice:

*“El ser humano es un ser viviente. Todos los seres vivientes animales son gregarios; el ser humano es originalmente comunitario. En cuanto comunidades siempre acosadas en su vulnerabilidad por la muerte, por la extinción, deben continuamente tener una ancestral tendencia, instinto, querer y permanecer en la vida. Este querer vivir de los seres humanos en comunidad se denomina voluntad. La Voluntad-de-vida es la tendencia originaria de todos los seres humanos”*²²⁴.

El punto citado es correcto. Pero, vivir no debe reducirse a un “estar” biológicamente, sin calidad ni dignidad, agobiado por la *Nuda vida* del <<*homo sacer*>>, reducido al espectro formal del ser Zoé. La *Voluntad-de-vivir* no justifica *prolongar-la-muerte* y agonía en aras de mantener la existencia en el estrato biológico. La *Voluntad-de-vivir* es correlato de la *Forma-de-vida* agambiana. La *Voluntad-de-vivir* tanto *Forma-de-vida* implica un *pro-yecto*. El *pro-yecto* de vida se trunca por la enfermedad. Ante esta perspectiva el único horizonte de vida lo constituye la muerte —en ese estado inevitable—, por tanto, es ética y válida la solicitud del aquejado para terminar con su quebranto. Solicitud que no expresa

²²³ *Ibíd.* P. 414.

²²⁴ Dussel, Enrique. *“20 tesis...”*. Opus. Cit. P. 23.

contradicción performativa, dada la imposibilidad tangible por parte de éste para producir, reproducir y desarrollar una vida digna en comunidad.

Existen delimitadas teóricamente un par de nociones sobre «vida». Vida biológica: *Zoé* y vida biográfica: *Bíos*, esclarecidas por Hanna Arendt. La diferenciación entre ambas nociones nos permitirá establecer la permisibilidad sobre la *autonomía y libre elección* inherente al hombre por ser hombre²²⁵, es decir, en su diferenciación con el entorno animal. La vida biográfica se narra, se relata desde la postura política de quien nos convida de su experiencia. Esa narración es un acto de *apoderamiento* del sujeto que relata sobre los sucesos trascendentes de su vida. El *apoderamiento* implica el inicio del acto político autorresponsable y *res-ponsable* por la dignidad del “Otro nacido” –“Otro cualquiera”- que requiere atención *con-miserada* y *com-pasiva* ante las injusticias de que es víctima. El siguiente apartado se basa sobre la lectura que Julia Kristeva (1941-) realiza de Hannah Arendt. Esa serie de párrafos serán esenciales para la comprensión ético-política que deseamos desarrollar.

LA NARRATIVA Y EL RELATO: FUNDAMENTO DE LA PRAXIS POLÍTICA DIALÓGICA

Una serie de argumentos similares a la *Forma-de-vida* agambiana y a la voluntad-de-vivir dusseliana²²⁶ son expuestos por la filósofa Hannah Arendt en cuyos trabajos resalta una propuesta categórica de <<vida>> humana, cimentada en la <<praxis política>> responsable por ese Otro “nacido” dentro del espacio conocido como mundo.

²²⁵ Huelga decir que por hombre refiero tanto a hombres del sexo masculino, como a hombres del sexo femenino, sin distinción alguna.

²²⁶ La *Voluntad-de-vivir* en Dussel será expuesta con mayor detalle en el siguiente apartado titulado: <<*Eutanasia voluntaria activa y suicidio asistido como actos políticos*>>. Aunque ya la hemos referido en el apartado pasado: <<*La forma-de-vida como producción, reproducción y conservación de la vida y la no-contradicción performativa entre Voluntad-de-vivir y el acto eutanásico*>>.

Existen dos etapas reconocidas en la conformación teórica de nuestra autora. La primera de ellas resulta de la de-construcción de los planteamientos esgrimidos por San Agustín (354-430), bajo una marcada influencia epistémica heideggeriana. Aquí desarrolla sus nociones de vida humana, sucesión temporal, nacimiento y muerte. La segunda etapa denota un acercamiento a Aristóteles (384-322), en ella logra vincular sus planteamientos sobre *vita activa* con la categoría *praxis*, para establecer, posteriormente, el ordenamiento político en que se suscitan estas relaciones complejas, otorgando un lugar privilegiado al “acto enunciativo” y a la *res-ponsabilidad* alterativa.

La primera etapa en la obra de Hannah Arendt despegas hacia 1928, cuando defiende su tesis doctoral *El concepto de amor en Agustín*²²⁷. Resaltamos de su exposición la interpretación sobre los conceptos *vida* y *amor* expresados por San Agustín:

“Para el cristiano Agustín, la vida, “bien supremo”, es una “vida que no puede perderse”: sin muerte, sin fin, es eterna. El beate viviré, “Bien” absoluto, es entonces la “eternidad” que está fuera de nuestras existencias... [E] amor tiende hacia ese fuera-de-la-existencia...: ([Hacia] ese Ser), totalidad eterna y bienaventurada del bien supremo... que es la vida eterna en Dios^{228,229}.

San Agustín refiere a una vida eterna, la cual no se puede perder y su máxima expresión resultaría de una relación exterior con el *Ser* (Dios). Existe un punto de tensión en este planteamiento. La creatura se sabe “eterna” dentro de su “finitud” presente. Es decir, la vida corporal actual es momentánea y fugaz, es la antesala de la vida eterna -que es la “vida eterna en Dios”- y el amor es la manifestación de la creatura para con nuestro

²²⁷ Kristeva, Julia. *“El genio femenino: Hannah Arendt. La vida, la locura, las palabras. Volumen I”*. Ediciones Paidós Ibérica. 2000. P. 46.

²²⁸ El amor tiende hacia el *fuera-de-la-existencia* que es el *Ser* o *Dios*. Con el surgimiento del tiempo humano o *sucesión temporal*, ese *fuera-de-la-existencia* será el *nato*; *Otro nacido* en un mundo humano por el cual siento amor.

²²⁹ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 47.

Bienhechor: *“A la identificación entre vivir y Ser en Dios se opone la vida presente, que conviene desdeñar: solo la codicia le atribuye una importancia exclusiva a esa vida”*²³⁰.

La “vida presente” es desdeñable. Por tal motivo la creatura o el hombre realizan un ejercicio de *rememoración* que aspira al retorno a la dicha incontradictoria de los tiempos primigenios, originarios, en que el *Ser* aún no rechazaba al hombre; en que la humanidad aún no era *arrojada* sobre el mundo.

En el intento memorial de retorno *“al Ser que es la vida de amor”* la creatura se confronta con “la permanencia eterna” que es el *Ser*²³¹. Esta confrontación está lejana de la *“reconciliación”* con el *Ser*, puesto que el *Ser* *arrojó* al ente al mundo, y el ente, al rememorar el retorno al origen desarrolló una actitud de *“deseo”*, de *“aspiración”* de ente frente al *Ser*: *“[La] vida en el amor encierra entonces una suerte de interdependencia; ella proyecta, supera, eleva: en una palabra, desea la memoria”*²³².

El retorno del ente –ahora hombre- frente al *Ser*, constituye un acto de rebeldía. El hombre rebelde ya no aspira a la *Unidad* con el *Ser* que es Dios, sino que emplaza a la ruptura, al renacimiento, a la renovación, signos característicos de la modernidad: *“La aspiración al Ser eterno es reemplazada en adelante por el ideal de la modificación, del desplazamiento incesante. Con todo, según la lectura de Hannah Arendt, el pensamiento de Agustín introduce ya las premisas de una concepción de la vida como movilidad, alteridad, alteración”*²³³

Mediante este acto de rebeldía, el ente, el hombre, re-significa su *“vida presente”*, independientemente de la promesa de vida eterna con *“el Ser en el amor”*. Al tiempo

²³⁰ *Ibíd.* P. 48.

²³¹ *Ibíd.* P. 49.

²³² *Ibíd.* P. 48.

²³³ *Ibíd.* P. 49.

eterno, que es el tiempo propio de Dios, la creatura impone la “sucesión temporal”. La sucesión temporal cimienta ontológicamente la periodización de una vida signada por el “nacimiento”, como yuxtaposición al planteamiento metafísico eterno.

La vida vivenciada dentro de la sucesión temporal del *nacimiento-muerte*, otorga a la humanidad un control sobre su destino; destino individual y grupal en que emergen el pensamiento, el juicio y la voluntad, como elementos intrínsecos a la acción. Así:

“[La] vida constituye al mundo; al hecho de que el hombre nace en el Ser lo habita y lo ama, se suma una dimensión que suplementa al ya-allí: la dimensión del comienzo y del hacer. A partir del principium divino, el initium humano introduce nacimientos y acciones... [La] vida transforma la “Creación” en “mundo”: la creatura adopta... el mundo, pero más aún lo funda; lo encuentra ya allí (invenire), pero también lo hace (facere)... [De] este desdoblamiento fértil surge la posibilidad que tiene el ente-hombre de cuestionar su propio ser... [El] nacimiento del hombre engendra el tiempo así como una no-concomitancia con el Ser”²³⁴.

La vida deja de ser una expresión de dicha eterna con el Ser, para convertirse en un camino en constante construcción. Construcción ceñida a la “interrogante” sobre lo que acontecerá. El EZLN expresa con claridad la importancia que tienen para la humanidad los cuestionamientos. La interrogante genera una duda que debe ser resuelta, a fin de solucionar problemáticas sobre la existencia.

“Hace muchas historias, cuando los dioses más primeros, los que hicieron el mundo, estaban todavía dando vueltas por la noche, se hablan dos dioses que eran el Ik'al y el Votán. Dos eran de uno sólo... Pero no se caminaban...

²³⁴ *Ibíd.* Pp. 49-50.

«¿Qué hacemos pues?», preguntaron los dos... «Caminemos», dijo el uno que dos era. «¿Cómo?», preguntó el otro. «¿Para dónde?», preguntó el uno. Y vieron que así se movieron tantito, primero para preguntar cómo, y luego para preguntar dónde... Desde entonces los dioses caminan con preguntas y no paran nunca, nunca se llegan y se van nunca. Y entonces así aprendieron los hombres y mujeres verdaderos que las preguntas sirven para caminar, no para quedarse parados así nomás. Y, desde entonces, los hombres y mujeres verdaderos para caminar preguntan, para llegar se despiden y para irse saludan. Nunca se están quietos»²³⁵.

Todos los seres humanos compartimos la experiencia del *nacimiento*, por tanto, exaltamos valores como pluralidad, descendencia, igualdad, que en suma nos constituyen como un género: género humano. Un rasgo de extrema importancia, es nuestra relación con ese Otro que comparte con nosotros al género humano. Bajo esta consideración es que cobra un verdadero realce y relieve la concepción de *prójimo*. Sólo desde la experiencia próxima del *nacimiento*, es que ese Otro me es trascendental y soy copartícipe de su existencia en este mundo, creado por nosotros, mundo por tanto perfectible en el *estar-juntos*:

“[La] idea de un “prójimo” que proviene de ese género humano adquiere un sentido nuevo, no explicitado antes de San Agustín: la igualdad pecadora del nacimiento se convierte en un estar-juntos libremente elegido y coercitivo en términos nuevos para cada uno. Según Arendt..., Agustín bosqueja una posibilidad de vida en el mundo que no es sólo la de un “arrojado” a la “ajenidad”²³⁶.

²³⁵ EZLN. *“La historia de las preguntas”*. Diciembre de 1994.

²³⁶ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 54.

Ajeno al mundo, el hombre vive dentro de él y lo transforma. En el Origen del tiempo eterno, el ente “*contemplaba*” la vida. Después de la rememoración y del acto rebelde, el hombre se afana prodigiosamente en desarrollar una vida activa, capaz de otorgar sentido a la sucesión temporal y con ello a la historia.

Es aquí donde Arendt desarrolla la segunda etapa de su trabajo teórico. En ella propone la diferenciación entre la “*vita speculativa*” y la “*vita activa*”. La *vita speculativa* privilegia el acto de contemplación pura, sin participación del observador en el desarrollo de los sucesos; una vida silenciada y silenciosa carente de toda voluntad. La *vita activa* encierra en su seno “... *tres tipos de actividad: trabajo, obra y acción*”²³⁷. La *vita activa* se corresponde con la *Forma-de-vida* agambiana y con la *Voluntad-de-vida* dusseliana.

Nuestra autora crítica vehementemente la noción de vida dentro del *nihilismo*, pues éste movimiento ha negado todo valor creativo de la misma. Denuncia al “*activismo vitalista*” que lleva a la apoteosis al *homo faber*, pero que, a fin de cuentas, lo encierra en la robotización de un conocimiento que “*calcula*” sin “*pensar*”²³⁸.

La línea trazada por la filósofa conlleva rechazar el exterminio en masa impuesto por civilizaciones genocidas, amparadas bajo el manto de corrientes nihilistas. Impugnar los *encarnizamientos vitalistas o terapéuticos* impulsados por los hombres de ciencia modernos, los cuales para nuestro objeto de estudio, consienten mantener irrestricta y cruelmente con vida a un enfermo terminal. “[Arendt] *no perdona... el encarnizamiento de los científicos que aseguran el triunfo del animal laborans bajo la máscara de una sacralización de la vida en sí misma, desprovista de toda referencia al Otro*”²³⁹.

²³⁷ *Ibíd.* P. 55.

²³⁸ *Ibíd.* Pp. 55-56.

²³⁹ *Ibíd.* P. 56.

Para contrarrestar las tendencias nihilistas o vitalistas, la propuesta medular de la filósofa implica el mantenimiento de una vida “*específicamente humana*”. Esta vida comprende el espacio-tiempo en que se corresponde el *nacimiento-muerte* de forma individual y la posibilidad de que la vida pueda ser “*narrada*”, “*relatada*” en primera persona:

“La principal característica de esa vida específicamente humana, cuya aparición y desaparición constituyen acontecimientos-de-este-mundo, consiste en que ella está siempre llena de acontecimientos que, al final, pueden ser narrados, pueden fundar una biografía. De esta vida, bíos (en oposición a zoé), Aristóteles decía que <<es de alguna manera una especie de praxis>>”... [La] posibilidad de representarse el nacimiento y la muerte, de pensarlos en el tiempo y decíselos al Otro al compartirlos con los otros (en síntesis, la posibilidad de narrar), funda la vida humana en lo que tiene de específico, de no-animal, de no-fisiológico”²⁴⁰.

Bíos antepuesto a *zoé*. Lo *específicamente humano* de la vida comprendido como la acción de pensar, enjuiciar, actuar y narrar nuestra propia bio-grafía, convirtiéndonos en agentes de nuestro destino.

La narración de vida como “*reflexión*” sobre “*la vida del espíritu*”²⁴¹, nos enfila a tres elementos sustanciales y co-forjadores²⁴² de la *vita activa* y la bio-grafía: *pensamiento, voluntad y juicio*²⁴³.

²⁴⁰ *Ibíd.* P. 56.

²⁴¹ *Ibíd.* P. 57.

²⁴² Los otros elementos que constituyen la *vita activa* y la *bio-grafía* son las actividades humanas: trabajo, obra, acción.

²⁴³ *Opus. Cit.* P. 57.

La acción humana *per se* no garantiza el acceso a una vida creativa, ni libre. La garante de creatividad y libertad se encuentra en la apertura de la “*vida del espíritu*” mediante el pensamiento, la voluntad y el juicio.

“Actividades humanas” y *“vida del espíritu”*: *trabajo-obra-acción* y *pensamiento-voluntad-juicio* conforman la vida específicamente humana. El hombre singular es capaz de brindar sentido a la existencia humana mediante la narración de la historia de su vida, bio-grafía. Esa postura de *relator* le propicia una salida de *sí* e inicia un principio de objetivación sobre los sucesos que le conforman. Esta objetivación permite el apoderamiento objetual sobre su vida. Vida de la cual es el actor principal y artesano de su porvenir. Sucesión temporal que le hace partícipe de la creación material del destino humano.

Miguel Ángel Granados Chapa (1941-2011) constituye un ejemplo de tal apoderamiento, cuando enfrentó su inminente muerte, pues no existía curación posible para su padecimiento cancerígeno. Relata Arnoldo Kraus:

“Evadir los mensajes de la enfermedad es un camino. Afrontarlos es otra posibilidad. Ambos son válidos. Quienes han caminado vestidos de dignidad y coherencia suelen confrontar, vis a vis, su final. Miguel Ángel Granados Chapa militó en el segundo grupo. Dignificó su vida cuando supo que el cáncer lo había derrotado. Homenajó su existencia..., cuando intuyó que la batalla personal, médica y familiar..., había sucumbido ante los estragos de un tumor que se instaló en él desde hacía cuatro años”²⁴⁴.

Granados Chapa narra su vida, la objetiva, la pro-yecta y descubre que el ocaso le es próximo. Él enfrenta la muerte apoderándose de su destino, más allá de planteamientos externos de tipo jurídico, médico o teológico.

²⁴⁴ Kraus, Arnoldo. *“Granados Chapa: dignidad ante la muerte”*. La Jornada. Miércoles 19 de octubre de 2011.

“Su mirada interna reflejaba bien los destrozos de la enfermedad. La experiencia con los pacientes terminales que no desean continuar sometiéndose a tratamientos médicos y deciden tomar las riendas de su vida en sus manos suma tres constantes. Pérdida o disminución de la autonomía, merma o detrimento de la dignidad, e incapacidad para gozar la vida o avistar un futuro esperanzador. Las reflexiones de Granados Chapa reproducían, con precisión, la triada previa. Su historia, su dignidad y la tenacidad de la lucha cotidiana desde el periodismo le permitieron saber hasta cuándo y hasta dónde. Esa simienza le ayudó a cerrar una vida dedicada al periodismo con una frase brutal y contundente: Esta es la última vez que nos encontramos. Con esa convicción digo adiós”²⁴⁵

El hombre que objetiva su vida mediante la narrativa, es capaz de ser el actor de su transformación, forjador de su destino, dueño de sus actos, aun cuando estos impliquen la muerte voluntaria.

“Las enfermedades terminales son un reto único y brutal. Aglutinan la dignidad de la vida y la dignidad ante la muerte. Hay quienes logran vencer la humillación de las enfermedades terminales. Hay quienes consiguen dialogar con su muerte. Quienes escapan de las humillaciones de la enfermedad, y dialogan con su final a través de la historia de su existencia rinden un homenaje a la vida. Eso hizo Granados Chapa”²⁴⁶.

²⁴⁵ Kraus, Arnoldo. *“Granados Chapa: dignidad ante la muerte”*. La Jornada. Miércoles 19 de octubre de 2011.

²⁴⁶ Kraus, Arnoldo. *“Granados Chapa: dignidad ante la muerte”*. La Jornada. Miércoles 19 de octubre de 2011.

Esa libertad es posible por el hecho de haber nacido, de haber *“iniciado”*. El inicio como condición humana implica siempre la posibilidad de comenzar algo totalmente distinto: Yo no soy mi padre ni mi madre. Mi vida es única e implica la posibilidad de renovación sociocultural. Inicio contrapuesto a origen. El inicio es humano, por tanto es perfectible y moldeable. El origen es divino, por tanto absoluto, sin perfectibilidad permisible.

Desde mi libertad innata –por nacimiento- soy capaz de elegir como construir mi vida cotidiana. En este punto, elegir la forma y el momento de nuestra expiración, se convierte en un acto voluntario de vida, el último acto de nuestra humanidad desprovista. *“Así..., emerge la concepción arendtiana de la vida y el nacimiento, no como experimentación biológica, sino como experiencia suprema del sentido renovable”*²⁴⁷.

La libertad en Arendt –al igual que en Simone de Beauvoir y Jean Paul Sartre según señalamos en el primer capítulo-, es una condena absoluta por el simple hecho de haber nacido, iniciado. Pero, ¿dentro de la libertad arendtiana existe una *res-ponsabilidad* por la alteridad?²⁴⁸

A todo nacimiento le corresponde una maternidad. Para nuestra autora, la maternidad es el espacio en que se juega un amor excepcional. El *“recién” iniciado* al mundo trastoca las fibras sensitivas de la madre. El recién nacido es un Otro distinto de la madre por el cual ella siente amor y *res-ponsabilidad*. La relación *madre-hijo* es la génesis humana de la *res-ponsabilidad* alterativa, su forma más excelsa, ya que el hijo no es *“elegido”* entre una gama prototípica. El hijo es un *“cualquiera”*, un *nuevo*, alguien que empieza a *ser* y que al *cre-cer será*.

²⁴⁷ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 61.

²⁴⁸ Responsabilidad por la alteridad ausente *“metafísicamente”* en Beauvoir. Es decir, responsabilidad por Otro más allá de mí como totalidad-totalizante.

“[La] experiencia de la maternidad en la presencia real del recién nacido, en la cual la mujer delega su ser, lejos de completarla, la hace vulnerable, la altera. Esta experiencia la liga a su hijo con un vínculo excepcional que no tiene equivalente en la existencia humana... El amor materno es quizá la aurora del vínculo con el Otro... [Ese] otro no es un elegido, sino un “cualquiera””²⁴⁹.

El amor y *res-ponsabilidad* que se expresa mediante la maternidad no comprenden un acto privativo de la mujer que engendra *in utero*. La maternidad se desarrolla socioculturalmente como reflejo del amor a “cualquiera” por el hecho de ser un *prójimo*. La maternidad arendtiana es *metafísica* no *ontológica*. No es *ontológica* ya que la *responsabilidad* por el *nacido* se nos presenta independientemente de la práctica “*escénica*” del embarazo, la labor del parto y el amamantamiento. La propuesta es *metafísica* pues cualquier mujer sin ser madre puede descubrir la importancia de la maternidad sociocultural²⁵⁰. Maternidad como *metá-fysis*: *metá-* (más allá) *-fysis* (totalidad): lo que está *más allá* de mí como *totalidad* imponente, es el Otro de rostro desnudo e indigente; próximo-prójimo; Otro “*iniciado*” al mundo, el “*cualquiera*”, al cual debo *com-pasión* y *con-miseración*.

En palabras de Julia Kristeva:

“Tratemos entonces de entender el término vida en el sentido arendtiano. No como una “supervivencia de la especie” (que se nos anuncia como posible con las mujeres genitoras, pero también sin ellas, en vista de los progresos de la ciencia...; entendámosla más bien como amor al cualquiera, amor al prójimo, ese prójimo tan frágil como yo ante la muerte y que, por mi amor de

²⁴⁹ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 61.

²⁵⁰ Es conocido que Hannah Arendt no procreó y pese a ello nos lega esta apreciación.

*mujer-madre, reinventa continuamente el sentido infinito de las vidas plurales de las que me hace don a cambio*²⁵¹.

Todo ser *nacido* puede ser vulnerado. *Res-ponsabilizarnos* por cada vida que ha *iniciado* y por la que termina dolorosa y agónicamente constituye un imperativo categórico. Escuchar el lamento y socorrer al Otro para eliminar su quebranto, representan las acciones éticas necesarias para una convivencia humana *justa* y *recta*. El nivel de acción ética por parte de nuestro *sujeto moral* que se responsabiliza por la vida del *iniciado* que muere de hambre -víctima de un *Sistema-mundo* necrófago-, es similar a la *responsabilización* por el desahuciado que sufre irreparablemente postrado sobre su lecho. En ambos casos la alteridad ha sufrido la vulneración de su corporalidad.

El amor y la *res-ponsabilidad* como maternidad son posibles más allá de las mujeres genitoras e incluso pueden ser una expresión masculina. *“Desde luego, la bisexualidad psíquica, que el psicoanálisis encuentra en toda persona, permite suponer que un hombre puede asumir esa feminidad, incluso experimentar esa maternidad definida como una tensión del amor entre zoé y bíos”*²⁵².

El escenario en que se objetiva la vida como narrativa y se ejecuta el amor *res-ponsable* por ese Otro cualquiera, es la *polis*. La actividad que se desenvuelve dentro de la *polis* es la *praxis* (actividad de acción), evitando en la relación *cara-a-cara* con el Otro la *póiesis* (actividad de producción). La *póiesis* produce, elabora y crea objetos para el consumo, de tal suerte que las relaciones humanas corren el riesgo de *“reificarse”* y corromperse por el

²⁵¹ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 62.

²⁵² *Ibíd.* P. 63.

utilitarismo o el pragmatismo instrumental, tal como lo demuestra Marx en sus detallados estudios sobre el fetiche²⁵³. Siguiendo a Arendt, Kristeva expresa:

“[En] el seno de la polis como “espacio de aparición” o “espacio público” se desarrolla la acción (praxis), que no es una fabricación, sino una “posibilidad suprema del ser humano”. Conceptualizada en la noción de enérgeia (actualidad) por Aristóteles, la praxis comprende actividades que no persiguen un fin (ataleis) ni dejan obra (par’ autás erga), sino que “se agotan en la acción misma, plena de significación””²⁵⁴.

Un ejemplo para exaltar la anterior nota: en la actualidad la “vida como producto” se conserva bajo el mandato médico que observa en el enfermo terminal a un “objeto” que le reditúa ingresos económicos. Mediante el *encarnizamiento terapéutico* es como se obtienen esos ingresos, prolongando innecesariamente una vida que se extingue. Una ética médica apegada al humanismo alterativo, concebiría a la eutanasia como *praxis*, ya que la acción derivada del acto eutanásico se agotaría en *sí misma*, puesto que la muerte piadosa sería el horizonte de su significación, su no-retorno

La *polis* no es un lugar especificado por ordenamientos estatales, fundado por una ley y acotado geográficamente, desde cuyos confines se establecen las fronteras. La *polis* es el espacio en que los integrantes de la comunidad política se congregan para dirimir sus problemas -plaza abierta para el coloquio o la asamblea-, para consensuar y alcanzar acuerdos racionales, a fin de eliminar el mal innecesario para la víctima o afectado por el sistema sociocultural de producción vigente. El proceso de la “*eticidad de la vida*”

²⁵³ Marx, Karl. *“El Capital. Crítica a la Economía Política. Libro primero. El proceso de producción del Capital. Volumen 1”*. Siglo XXI Editores. Primera edición, 1975. Vigésimoprimera edición, 1996. México. Pp. 87-102.

²⁵⁴ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 88.

cimentado desde la “reciprocidad intersubjetiva” garante de la “ciudadanía”, como acertadamente plantea Humberto Giannini²⁵⁵. Para Kristeva:

“Esa polis no es una localización física, como lo será la ciudad romana fundada por una ley, sino una “organización del pueblo que deriva de lo que se actúa y se habla en conjunto, y que puede manifestarse “en cualquier momento y en cualquier lugar”, si “yo aparezco ante los otros como los otros aparecen ante mí... [Ese] modelo político no se basa por lo tanto en nada más que en “la acción y la palabra”, pero nunca en una sin la otra”²⁵⁶.

Arendt nos guía implícitamente a la emergencia de la *Ética del discurso*, en que la *acción* y la *palabra* confluyen para erradicar el dolor y el mal innecesarios prodigados al afectado, a ese Otro cualquiera que es una víctima inocente del *Sistema-mundo* vigente y que comparte conmigo al género humano. Por el simple hecho de haber “nacido” me “altera”. *Con-voca* a la *com-pasión* y *con-miseración* que su aflicción me *pro-voca*.

Los acuerdos y *consensos* alcanzados dentro del coloquio o del espacio público, son guiados por la experiencia que nos lega la existencia, la experiencia que se alimenta de la vida como relato y narrativa objetivada expresada por ese Otro cualquiera. Ese cúmulo de experiencias vivenciales se manifiestan mediante la *phrónesis* o sabiduría práctica, la cual se debe distinguir de la *sophía* o sabiduría teórica. Un enfermo en estado terminal es capaz de hacer una narrativa sobre su vida y elegir para sí la muerte voluntaria, apelando a la sabiduría práctica. Lo cual, encontrará la mayoría de las veces, el impedimento de la sabiduría teórica del médico que se ha decidido por luchar encarnizadamente contra la muerte. En estos casos, más que “encontrar un discurso, una *lexis*, que pueda responder a

²⁵⁵ Véase capítulo I.

²⁵⁶ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 88.

la pregunta “¿Quién eres tú?”²⁵⁷, tendríamos que preguntar: ¿Qué sientes tú? ¿Cuál es la medida para colmar tu dolor?

He aquí un testimonio:

“Las sarracinas con el mundo, y contigo mismo, deben olvidarse. Escarbar adentro, llorar, intentar paliar los dolores y compartir los remordimientos es bueno. Cuando la vida ya no es de uno la esperanza se pierde. Debo ser fuerte. Decir y decirme adiós; ignoro cómo hacerlo, pero debo hacerlo. Preterirse es imposible. A nada conduce. Te quedas con tu dolor y se lo impregnas a quienes te quieren. Las despedidas largas y llenas de tristeza, los finales prolongados, las heridas no habladas y las palabras no expresadas producen mucho sufrimiento en los deudos. En ocasiones es imposible paliarlo. Hablar y contar es buen remedio. Sirve un poco, un poco, frente al final, es mucho. Contar la vida desde el dolor y elaborar el adiós desde el luto atemperan el vacío y atenúan los sinsabores de la despedida”²⁵⁸.

Res-ponsabilizarnos frente a la respuesta del “qué sientes tú” y “cuál es la medida para colmar tu dolor”, representa la salida del Yo egoísta hacia Otro desprovisto y urgido de atención. Este es el instante preciso en que la ética alterativa cobra significación dentro del mundo humano. La respuesta del afligido compromete mí *praxis* hacia un acto político redentor: *praxis* política dialógico-consensual.

²⁵⁷ *Ibíd.* P. 89.

²⁵⁸ Kraus, Arnoldo. “Enfermedad: una radiografía”. La jornada. Miércoles 12 de octubre de 2011.

Tal es el caso de Jack Kevorkian (1928-2011):

“Kevorkian acompañó a 130 enfermos terminales o con patologías irreversibles que habían hecho de su vida una pesadilla. Acompañar a los enfermos es una obligación médica. Acompañarlos hacia la muerte es un compromiso complicado. Hacerlo y publicitarlo requiere valor y convicción. Kevorkian sumaba esos méritos. La prensa estúpida lo llama Doctor Muerte. Los familiares de los enfermos que murieron acompañados por Kevorkian deben recordarlo con agradecimiento. La medicina moderna, dotada del poder de una tecnología ilimitada, mucho le debe: El médico tiene que cavilar en el enfermo y no sólo en la ciencia”²⁵⁹.

El Otro desahuciado que objetiva su vida la relata. Apoderamiento excelso sobre su destino, “historia contada” que satisface dos condiciones fundacionales de la narrativa como praxis política: memoria y testimonio²⁶⁰.

El enfermo terminal pertenece a la historia de la humanidad que le precede y a la que le sucederá. Ésta le ha alimentado simbólicamente de códigos establecidos dentro de un tiempo de larga data²⁶¹; a la vez que participa de la modificación estructural – estructurante- de la historia. Sin embargo, la sucesión temporal que corresponde al lapso único e irrepetible de su *nacimiento-muerte* –tiempo de duración media-, le proporciona la posibilidad de apoderarse de sí y de su destino. El desahuciado practica la *“memorización como desprendimiento ex post facto de lo que ha vivido”²⁶²*. La

²⁵⁹ Kraus, Arnoldo. *“Jack Kevorkian”*. La Jornada. Miércoles 8 de junio de 2011.

²⁶⁰ Kristeva, Julia. P. 90.

²⁶¹ Braudel, Fernand. *“El tiempo y la necesidad en la historia”*. Editorial Nuestro Tiempo S. A. de C. V. México. Quinta reimpresión. 1997. 86 Pp.

²⁶² Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 90.

memorización le implica cuestionar lo recordado y ante él aparece la vida, su vida y su cuerpo. La salud y la enfermedad:

“La enfermedad produce ruido. Cuando el cuerpo es víctima de alguna patología, el silencio y la inconciencia acerca del cuerpo sano desaparecen. La enfermedad apaga el silencio. Pocas inconciencias son tan gozosas como la de la salud: la del esqueleto que camina, la de los ojos cuya mirada acerca o aleja el mundo, la del olfato cuya percepción distingue el aroma de la amada en medio de un piélago de mujeres, o la del corazón cuyo latido nos acompaña todos los días, 60 o 70 veces por minuto, sin siquiera percatarnos de ello. Ese no saber de la casa se erosiona cuando la enfermedad altera la marcha, modifica la figura, distorsiona el olor, interrumpe la piel o disminuye el flujo de sangre. Colide la vida interna con la externa”²⁶³.

Este ejercicio memorístico que es transmitido testimonialmente, es el eje que debe guiar la acción *res-ponsable* del interlocutor, el cual debe velar por eliminar a solicitud del moribundo desde su relato-testimonio el dolor:

“Un relato tal, formulado en la red de las relaciones humanas, y destinado al inter-esse político, está fundamentalmente insertado en la acción, y sólo podrá poner de manifiesto esa lógica esencial convirtiéndose él mismo en acción: mostrándose y actuando como “drama”, como “teatro”, “interpretándose”. El mythos en sí es solo enérgeia. Para que siga siendo revelación y no se coagule en una reificación, tiene que ser interpretado, escenificado. Contra la mimesis estática, Arendt reclama la mimesis gestual teatral como modus operandi de

²⁶³ Kraus, Arnoldo. *“Diario de una enfermedad”*. La Jornada. Miércoles 10 de agosto de 2011.

la narración óptima. [El otro cualquiera se expresa dentro del teatro de la vida]”²⁶⁴.

EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y SUICIDIO ASISTIDO COMO ACTOS POLÍTICOS

La presente investigación se fundamenta en la concepción positiva de la vida. La *Forma-de-vida* o *vita activa* defendida en estas líneas, se manifiesta a partir del acto político de *consensualización* dentro de la *polis*. La ética política que exaltamos, aboga por la implementación del acto político incluyente al interior de la sociedad.

“[Los] movimientos sociales actuales necesitan tener desde el comienzo una noción positiva de poder político (sabiendo que frecuentemente [el poder político] se fetichiza, se corrompe, se desnaturaliza como dominación). La voluntad-de-vivir es la esencia positiva, el contenido como fuerza; como potencia que puede mover, arrastrar, impulsar. En su fundamento la voluntad nos empuja a evitar la muerte, a permanecer en la vida humana”²⁶⁵.

La *Forma-de-vida*, *vita activa* o *voluntad-de-vivir*²⁶⁶, crean, producen y reproducen condiciones perfectibles para que la existencia sea placentera, benigna, digna. Para alcanzar ese estado de bienestar, la comunidad política debe avocarse en la consecución de la satisfacción de necesidades de sus integrantes en lo particular, mediante el discurso orientado éticamente, con la responsabilidad irrenunciable de cumplir con lo pactado y consensuado (praxis), cuya orientación será la eliminación de “negatividades”. Las necesidades “... son negatividades (el hambre es falta de alimento, la sed falta de bebida, el frío falta de calor, la ignorancia falta de saber cultural, etc.) que deben ser negadas por

²⁶⁴ Kristeva, Julia. Opus. Cit. P. 92.

²⁶⁵ Dussel, Enrique. “20 tesis...”. Opus. Cit. P. 23.

²⁶⁶ Comprendiendo la existencia de posibles divergencias, diremos que para la construcción teórico-epistémica defendida a lo largo del presente ensayo, estas categorizaciones serán empleadas como sinónimos.

*satisfactores (el alimento niega el hambre: negación de la previa negación o afirmación de la vida humana [tanto Forma-de-vida])*²⁶⁷.

La *Nuda vida* o *vita speculativa* son carencia de *pro-yecto* social. En el caso de los enfermos terminales la enfermedad es carencia de salud. La medicina niega la enfermedad. Pero esa negación –benéfica- de la enfermedad puede incurrir en encarnizamientos terapéuticos o procesos distanásicos que prolongan la muerte, la enfermedad y el dolor del Otro –efecto negativo contrario al *fin último* expuesto-.

Este efecto negativo “subjetiviza” la práctica médica, “objetualizando” al ser que aún es el paciente. Principio de fetichización y despersonalización de la voluntad y dignidad del enfermo autónomo, cuya voz no es respetada –en caso de ser solicitante del acto eutanásico- y frente al cual la institución médica, jurídica o familiar, dictaminan prolongar su dolor, su existencia de forma innecesaria. El desahuciado carece de poder sobre sí:

*“Poder empuñar, usar, cumplir los medios para la sobrevivencia es ya el poder. El que no-puede le falta la capacidad o facultad de poder reproducir o aumentar su vida por el cumplimiento de sus mediaciones. Un esclavo no tiene poder, en el sentido que no-puede desde su propia voluntad (porque no es libre o autónomo) efectuar acciones o funciones institucionales en nombre propio y para su propio bien”*²⁶⁸.

Las condiciones jurídicas y morales actuales *des-apoderan* al enfermo terminal. El moribundo carece de poder para determinar *para sí* el transcurso de su tratamiento y el desenlace de su existencia. El *pro-yecto* de vida se trunca ante la realidad dolorosa de la imposibilidad de aumentar la *Forma-de-vida*. La *Voluntad-de-vivir*, en estos casos, no

²⁶⁷ Dussel, Enrique. *“20 tesis...”*. Opus. Cit. P. 24.

²⁶⁸ *Ibíd.* P. 24.

implica contradicción performativa, frente al horizonte en que el paciente se reviste de poder y elige *para sí* la muerte asistida.

La determinación del acto político por parte de la comunidad política, implica crear, producir y reproducir las *Formas-de-vida*, la *vita activa*, el *bíos*. Sabemos que la vida particular de cada miembro del grupo social se delimita a un espacio-tiempo determinado, así en el ocaso de la existencia *pro-yectar* los lineamientos sobre nuestra muerte, es ya un acto político. Ya que incrementar la *Forma-de-vida* reduce o elimina el dolor innecesario del Otro. La muerte asistida cumple con el principio de supresión del displacer. Solicitar la muerte *para sí mismo* incide en el acatamiento de la *res-ponsabilidad* personal. Defender el derecho del moribundo, de ese *Otro-ahí* desfalleciente, para elegir su forma de muerte reviste el acto de *res-ponsabilidad* ética²⁶⁹.

La comunidad política debe “abrirse” a un diálogo sobre aspectos de su vida social, que interesan a diversos sectores del conglomerado. Es necesario dialogar y consensuar a fin de establecer parámetros de satisfacción para todos los participantes del coloquio, con el objetivo de eliminar el mal innecesario y el dolor en el prójimo.

“Pero las voluntades de los miembros de la comunidad podrían dispararse cada una en la consecución de sus intereses privados, múltiples, contrapuestos, y de esta manera la potencia o fuerza de la voluntad de uno anularía la del otro, y daría como resultado la impotencia. Por el contrario, si las voluntades pudieran aunar sus objetivos, sus propósitos, sus fines estratégicos, alcanzarían (sumando orgánicamente sus fuerzas como una “voluntad-de-vivir-común) mayor potencia [-de la comunidad política-]”²⁷⁰.

²⁶⁹ Tal como vimos en el capítulo anterior.

²⁷⁰ Dussel, Enrique. *“20 tesis...”*. Opus. Cit. P. 24.

POTENTIA Y POTESTAS. NORMATIVIDAD FORMAL Y MATERIALIDAD ÉTICO-DISCURSIVA FAVORABLE A LA EUTANASIA VOLUNTARIA ACTIVA Y AL SUICIDIO ASISTIDO

Deseamos aclarar la distinción entre “*potestas*” y “*potentia*” a fin de desentrañar la noción de poder político y su factibilidad democrático-consensual, que posibilitará la emergencia de normatividades e instituciones que amparen el florecimiento, conservación y defensa de los derechos humanos, de todos los asistentes al coloquio en la polis, con lo que nuestra propuesta se circunscribirá dentro del horizonte ético-dialógico propuesto por Karl Otto Apel (1922-) y por Hannah Arendt.

La *potentia* es el punto en que reside el poder de la colectividad. La base y espíritu de todo poder se encuentra en esta manifestación, es el fundamento último del poder político, como acertadamente lo intuyen los constitucionalistas mexicanos de 1917, al establecer ese fundamento último como la soberanía manifiesta en el pueblo y en sus ciudadanos capaces de determinar libremente sus formas de gobierno, normatividades sociales y la actualización de su vida institucional. Apegados al principio de libre determinación normativa e institucional, el debate sobre los derechos de los desahuciados cobra sentido positivo.

La *potentia* es en esencia una fuerza fundante, carente de praxis. Es una indeterminación, el *en sí* con posibilidades de concreción futuras. El *Sein* “[El] poder como *potentia* (en su doble sentido de fuerza y de ser una posibilidad futura), aunque sea el fundamento de todo poder político, si no fuera actualizada (por medio de la acción política con poder) o institucionalizada (por medio de todas las mediaciones políticas para poder cumplir las funciones de lo político) quedaría en potencia, como una mera posibilidad inexistente”²⁷¹.

²⁷¹ Ibíd. P. 29.

El pasaje asertórico de *potentia* a *postestas*, surge cuando la fuerza fundante instituye las normatividades e instituciones que le proporcionarán existencia y *praxis*. El *Sein* precede al *Da-sein*.

La *postestas* es el momento instituido por el pueblo o comunidad política instituyente. La acción política tiene lugar en la *postestas*, ya que habiéndose instituido una forma de gobierno determinada, los “instituyentes” deben respetar obediencialmente los mandatos de los delegados, siempre y cuando estos mandatos se apeguen al principio consensual —en que participen del diálogo todos los afectados o las víctimas y excluidos del sistema instituido— y no sean imposiciones hegemónicas —como con tanta lucidez advirtió Antonio Gramsci (1891-1938)—. Advertir una sacralización de la vida en la que más que la *Forma-de-vida* o *vita activa* se privilegia el reduccionismo *biologicista* de la *Nuda vida* o *vita speculativa* y se proscribe el acto eutanásico sin una invitación al diálogo y consenso entre los interesados y posibles afectados, representa una actitud hegemónica de un poder fetichizado que ignora la interpelación del sujeto o colectividad, cuya expresión es originaria a toda normatividad e institucionalidad, institucionalidad manifiesta en el poder delegado:

“Lo de delegado indica que actúa en nombre del todo (universalidad) en una función diferenciada (particularidad) emprendida con atención individual (singularidad). El ejercicio singular (privado) de una acción es la que se realiza en nombre propio. El ejercicio delegado (público) es la acción que se cumple en función del todo. El fundamento de dicho ejercicio es el poder de la comunidad (como potentia). El que ejerce el poder lo hace por otro (en cuanto al origen), como mediación (en cuanto al contenido), para el otro (como finalidad... [Las instituciones dejan de responder a la comunidad política, a los ciudadanos, y la res pública es trastocada como asunto privado, ideologizado e ideologizante]. En este caso, la alienación como mera

*objetivación se convierte en negación del ejercicio delegado del poder, es decir, en ejercicio fetichizado de dicho poder*²⁷².

A la *potencia* de la comunidad política le es inherente el acuerdo, el consenso recto, *responsable* y respetuoso del cual emergen normatividades, que intentan dar solución a los problemas de toda la comunidad política. Las voluntades de los participantes convergen hacia un bien común. La convergencia consensuada y *res-ponsable* de voluntades diversas se entiende como poder político²⁷³.

El consenso debe ser un acuerdo de los participantes que se congregan en la polis de manera recta, libre, autónoma. Es sabido que un acuerdo unánime en sociedades complejas y numerosas es imposible. Deben dialogar racionalmente el mayor número de interesados en la solución del problema moral, aquel que aumenta el displacer y el dolor innecesarios en el prójimo. *“Ese consenso –consensus populi...- no puede ser fruto de un acto de dominación o violencia, donde se obligara a las voluntades a negar su “querer-vivir-propio” a favor del “querer-vivir-del-soberano”*²⁷⁴.

Dentro de la vida política de la comunidad, la última instancia de la soberanía, de lo político y de la posibilidad de establecer normatividades que incrementen el bien y la felicidad, es la misma comunidad. En 2009, dentro del *Festival Mundial de la Digna Rabia*, convocado por *El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (CCRI-CG del EZLN)*, el Teniente Coronel Insurgente Moisés nos da luces sobre el asunto y dice:

“Y eso, a los compañeros los reconocen ya, porque entonces también asumen la responsabilidad que son la autoridad máxima. Entonces, pero también

²⁷² *Ibíd.* Pp. 32-33.

²⁷³ *Ibíd.* P. 25.

²⁷⁴ *Ibíd.* P. 25.

entienden a esa autoridad máxima que son las autoridades de todos esos tres colectivos dicen: “no somos los que mandamos, estamos aquí como representantes, la que manda es el pueblo”²⁷⁵.

La obligación de la eliminación del dolor perenne –incrementado por una política gubernamental sesgada-, en primer y último momento recae sobre los participantes honestos al diálogo. Seres apoderados capaces de decidir sobre la manera en que se construye su destino. Seres recubiertos de *eticidad moral* capaces de respetar y *responsabilizarse* por los Otros. Este poder que recae y se realiza soberanamente sobre la comunidad política es un poder como *Potencia*. “*Este poder como potentia, que como una red se despliega por todo el campo político siendo cada actor político un nodo..., se desarrolla en diversos niveles y esferas, constituyendo así la esencia y el fundamento de todo lo político*”²⁷⁶.

Para Dussel el poder es una *facultad* que se tiene o no se tiene, pero nunca es un objeto que se toma²⁷⁷. Se toman las instituciones, más no se puede tomar el poder. Michel Foucault (1926-1984), consideraría que más que una facultad el poder se posee en grados indiferenciados²⁷⁸. El poder fluye y entrecruza a todos de forma multidireccional, razón por la cual todos poseemos relativos grados del mismo. El poder crea saberes y ordena discursos. El orden, grado o nivel en que este poder-saber somete a los otros, es directamente proporcional con el grado de apoderamiento de la práctica discursiva – discurso en sí- y de la práctica no-discursiva –discurso normativizado en institución-, con

²⁷⁵ Teniente Coronel Insurgente Moisés. “Cuarto viento: una digna rabia organizada”. P. 32. En: Rebeldía. “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo”. Enero de 2009. 52 Pp.

²⁷⁶ Dussel, Enrique. “20 tesis...”. Opus. Cit. P. 27.

²⁷⁷ *Ibíd.* P. 29.

²⁷⁸ Cfr. Foucault, Michel. “La historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber”. Siglo XXI Editores. México, 2002. Y del mismo autor: “Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones”. Alianza Editorial. Primera edición, segunda reimpresión. Madrid, España. 2005. 176 Pp.

relación a los sujetos o discursos dominados por su menor grado de sistematización e institucionalidad discursiva.

Debemos aclarar que Dussel se refiere al poder en su manifestación política, en la que, efectivamente es una facultad que se ejerce, pero si abstraemos ese poder, nos daremos cuenta que su materialidad implica un círculo con vectores multidireccionales que nos entrecruzan en nuestras actividades y corporalidad, y que nos permiten gozar de un cierto grado del mismo, en situaciones y momentos diversos. El abrogarse la facultad para decidir sobre el cuerpo del Otro, sin considerar su elección autónoma de vida, constituye un acto de *impotencia*, ya que se anula la voluntad del Otro, que de esta manera se convierte en una víctima del sistema o totalidad política. Corresponde a las víctimas convocar a un diálogo abierto, como afectados que son por una decisión injusta, y establecer una nueva normatividad que plantee o restituya derechos individuales y colectivos, institucionalizando lo pactado, resurgiendo de entre abismos la soberanía de la *potentia*: Ética del discurso excelsa.

El sujeto colectivo es soberano, la soberanía del sujeto colectivo se manifiesta como *potentia*, tal como fue intuida por los constitucionalistas mexicanos de 1917²⁷⁹ e invisibilizada por los constitucionalistas chilenos²⁸⁰ en 1980 y en sus posteriores modificaciones de los años 1989 –bajo la dictadura- y 2005 –con gobiernos de la Concertación-. El Estado es un intermediario entre la *potentia* –la comunidad política que

²⁷⁹ Constitucionalistas que nos legan el artículo 39, que a la letra expresa: “*La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno*”.

²⁸⁰ Constitución redactada en 1980, con modificaciones posteriores del año 1989, bajo la dictadura (1973-1990) de Augusto Pinochet (1915-2006). “*Art. 5. La soberanía reside esencialmente en la Nación. Su ejercicio se realiza por el pueblo a través del plebiscito y de elecciones periódicas y, también, por las autoridades que esta Constitución establece. Ningún sector del pueblo ni individuo alguno puede atribuirse su ejercicio*”.

consensua para alcanzar acuerdos- y la *potestas* –la forma que cobra la normatividad cuando es institucionalizada.

El Estado carece de legitimidad para legislar vulnerando los derechos individuales, civiles y colectivos de su comunidad política: la *potentia*. La comunidad política es el “agente” en que recae la soberanía o poder originario. La *potentia* [*Sein*], se actualiza mediante la institucionalización de la razón práctica discursiva [*Da-sein*], que es una facultad para alcanzar acuerdos mediante el consenso –*postestas*-²⁸¹. La *legitimidad* reviste al Estado cuando legisla a favor de los derechos de todos los participantes del coloquio. Deontológicamente cuando el estado actúa con *rectitud* y *legalidad*.

Una sociedad compleja requiere necesariamente la escisión entre el poder indiferenciado y soberano de la comunidad política –*potentia*-, y, de la institucionalización diferenciada de funciones que permitan hacer factible la *Forma-de-vida* de la comunidad –*potestas*-: “[Entre] a] el poder de la comunidad política como sede, origen y fundamento (el nivel oculto ontológico) y b] la diferenciación heterogénea de funciones por medio de instituciones que permiten que el poder se haga real, empírico, factible, que aparezca en el campo político (como fenómeno) es necesaria, y marca la aparición prístina de la política, siendo al mismo tiempo el peligro supremo como origen de todas las injusticias y las dominaciones. Gracias a esta escisión todo servicio político será posible, pero también toda corrupción u opresión inicia su carrera incontenible. El ser deviene el ente, y entra a la historia de la justicia y sus opuestos”²⁸².

²⁸¹ Dussel, Enrique. “20 tesis...”. Opus. Cit. P. 27.

²⁸² *Ibíd.* P. 30.

SOLICITUD DE LA MUERTE ASISTIDA: ACCIÓN POLÍTICA ESTRATÉGICA

El poder pertenece a la comunidad política. Se convierte en algo real y objetivo debido al proceso de institucionalización y diferenciación de la *potestas*. El momento agente entre la comunidad indiferenciada, en sí, la *potentia*, y, la diferenciación institucionalizada, el fuera de sí, la *potestas* es alcanzado por la <<acción política estratégica>>. La acción política es aquella por la cual el ciudadano se hace presente en la vida pública. El enfermo terminal que con apego a sus derechos de autonomía, dignidad, libertad de creencias y autonomía, solicita y exige el acto eutanásico, realiza una acción política. El poder político estratégico dirige la manifestación del ciudadano, hacia una confrontación racional de los argumentadores honestos, quienes tratan de eliminar el dolor y el mal innecesario del Otro –principio ético universal-. En el caso de nuestro tema de estudio correspondería crear los canales de discusión entre participantes *res-ponsables* y respetuosos, a fin de legislar a favor del grupo etéreo conformado por aquellos que consideran digna la elección sobre la *Forma-de-vida*, así como indigna la *prolongación-de-la-muerte*. En palabras de Dussel:

“La acción política es estratégica, no meramente instrumental (como la acción técnica que transforma la naturaleza), ya que se dirige a otros sujetos humanos que como actores ocupan espacios prácticos, se jerarquizan, ofrecen resistencia o coadyuvan en la acción de unos y otros, en un campo de fuerzas que constituyen lo que hemos denominado poder. Por ello, la voluntad consensual da a la acción colectiva fuerza, unidad, poder de alcanzar los propósitos”²⁸³.

La acción política puede corromperse. Desestimar la Ética del discurso. Olvidar la *legitimidad* y vaciar a la *legalidad* de todo su contenido, encubriendo a la comunidad

²⁸³ *Ibíd.* P. 49.

política originaria, el individuo en el plano subjetivo y el ciudadano –intersubjetivamente-, ya que la ciudadanía es el elemento esencial de toda comunidad político-social. *La Sexta Declaración de la Selva Lacandona* (2006) clarifica crudamente esa perversión:

“Y entonces pues ahí lo vimos claro que de balde fueron el diálogo y la negociación con los malos gobiernos de México. O sea que no tiene caso que estamos hablando con los políticos porque ni su corazón ni su palabra están derechos, sino que están chuecos y echan mentiras de que sí cumplen, pero no... Vimos que no les importaron la sangre, la muerte, el sufrimiento, las movilizaciones, las consultas, los esfuerzos, los pronunciamientos nacionales e internacionales, los encuentros, los acuerdos, las firmas, los compromisos. Así que la clase política no sólo cerró, una vez más, la puerta a los pueblos indios; también le dio un golpe mortal a la solución pacífica, dialogada y negociada de la guerra. Y también ya no se puede creer que cumpla los acuerdos a los que llegue con cualquiera”²⁸⁴

El poder político es consensual. La acción política estratégica demanda obediencia de la *potestas* al sujeto, a la ciudadanía, a la comunidad política. No existe un consenso perfecto, existe la voluntad para erradicar el dolor innecesario que sufre el prójimo y la *“rectitud”* frente a lo acordado, normado e institucionalizado. Principio material de lo justo, que de esta manera subsume a lo legal.

“La acción propiamente política, que no es por su naturaleza violenta o dominadora (porque destruiría en su esencia al poder político y debilitaría la potestas dejándola sin fundamento) ni puede tampoco intentar una democracia directa siempre de unanimidad, en el mejor de los casos hegemónica (por el consenso de la mayoría determinante). El consenso, que

²⁸⁴ EZLN. “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”. Junio de 2005.

une las voluntades y ata al poder como fuerza conjunta, se puede alcanzar pero nunca de manera perfecta (perfección de acuerdos sería..., unanimidad)”²⁸⁵.

Los sistemas políticos, económicos, sociales y culturales, generan *desde sí* profundas contradicciones, variadas contingencias. Cada actor, cada sector, cada asociación demandan *para sí* reivindicaciones variadas. Manifestarse por la consecución de reivindicaciones particulares y aisladas debilita la *potentia* de la comunidad política, ahora dominada y encubierta injusta e ilegítimamente. Las luchas reivindicativas no pueden permanecer mucho tiempo en el anonimato y la oposición. La estrategia para restituirle a la *potestas* su objetivo de enaltecer la *Forma-de-vida*, la *vita activa* del *bíos*, es la estructuración de un grupo de demandas a fin de establecer redes de apoyo y participación redentora con otros “*afectados*”. Los demandantes de una política pública inclusiva de la muerte voluntaria, podrán integrar sus demandas en una red de movimientos variados, como por ejemplo, con las organizaciones feministas que han elaborado un complejo y nutrido *corpus* teórico-epistémico y empírico sobre la autonomía corporal.

LA ACCIÓN POLÍTICA DESVIRTUADA Y FETICHIZADA

El poder “autorreferente”, “absolutizado”, “del burócrata corrompido” es denominado por Dussel como el principio negativo de la fetichización del poder²⁸⁶. La fetichización consiste en que el poder instituido como *potestas* invierte los valores con la *potentia*. El delegado se erige como *fin último* del acto político y encubre –invisibilizando– la palabra convocante del Otro. La *res-ponsabilidad*, el apego a la *legitimidad*, a lo *justo* y el respeto normativo, deviene en la manipulación institucional y legislativo-jurídica, con el fin de obtener un beneficio personal o de grupúsculo enquistado. “*Fetichismo es esta inversión*

²⁸⁵ Dussel, Enrique. “20 tesis...”. Opus. Cit. P. 51.

²⁸⁶ *Ibíd.* Pp. 40-47.

espectral: lo fundado aparece como fundamento y el fundamento como fundado... [En] la política, la potestas o el poder institucionalizado, que es un ejercicio delegado del poder originario de la comunidad o del pueblo (la potentia)..., potestas que está fundada en dicho poder del pueblo, se afirma ahora como la sede, como el fundamento, como el ser, como el poder político propiamente dicho. La "voluntad" del gobernante, del representante, de las instituciones del Estado..., se torna el lugar del poder político en nombre del mismo gobierno o gobernante. "Los que mandan mandando". Y mandan a obedientes...²⁸⁷.

El proceso dialógico-consensual es cercenado. La comunidad política es dominada por sus representantes otrora delegados obedienciales. Los derechos políticos, sociales y culturales de la colectividad y de los ciudadanos son vulnerados. Lo justo es subsumido frente al discurso legaloide. El gobernante *Manda Mandando* a masas obedientes. La *potentia* se encuentra "*despotenciada*"²⁸⁸ frente a gobernantes y poderes fácticos "o grupos de interés creado" como son los medios de información, el sector empresarial, grupos religiosos, naciones imperialistas, corporativos. La *potestas* sacralizada es autocentrada y autorreferente. La ideología dominante se imposta como comportamiento válido. Con relación al *Mandar Mandando* del poder fetichizado, los zapatistas expresan:

"... [Vemos] que este camino de gobierno que nombramos no es ya un camino para los más. Vemos que son los menos los que ahora mandan. Y mandan sin obedecer, mandan mandando. Y entre los menos se pasan el poder del mando sin escuchar a los más. Sin razón mandan los menos.

La palabra que viene de lejos dice que mandan sin democracia, sin mando del pueblo. Y vemos que esta sinrazón de los que mandan mandando es la que

²⁸⁷ *Ibíd.* P. 42.

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 42.

*conduce el andar de nuestro dolor y la que alimenta la pena de nuestros muertos*²⁸⁹.

El acceso a la *Forma-de-vida* y a dignificantes elecciones desde nuestra autonomía son fuertemente limitadas. En el caso que nos atañe, la eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido, ni siquiera son debatidos bajo la fuerte presión ejercida por grupos religiosos y en apego a jurisdicciones conservadoras, que inhiben el ejercicio dialógico-consensual “respetuoso” de lo “recto” y “responsable” por la alteridad y la subjetividad – invisibilizada-. La fuerza fundante de la *potentia* es dominada por la *potestas*.

El *Mandar Mandando* reflejado como fetichización del poder político y sus repercusiones negativas dentro de los sistemas económicos, sociales, culturales, religiosos o ideológicos se presentan tal como Friedrich Nietzsche (1844-1900) lo intuyó, bajo la forma de una *Voluntad-de-poder*²⁹⁰.

La *Voluntad-de-poder* se manifiesta como dominación sobre la corporalidad vulnerable y vulnerada de la comunidad política y del Otro desprovisto. Esta pulsión sádica se ejerce por la fuerza velada con ayuda de los aparatos ideologizantes, o por la fuerza cruda con ayuda del aparato policial y judicial, tal como se avizora nítidamente en la historia reciente de América Latina con la instauración de las dictaduras militares sudamericanas o con la guerra contra el narcotráfico iniciada en el sexenio de Felipe Calderón en México (2006-2012).

²⁸⁹ EZLN. *“Comunicado del Mandar Obedeciendo”*. 26 de febrero de 1994.

²⁹⁰ Véase: *“Así habló Zaratustra”*. Alianza Editorial. México, 1989. 471 Pp.

Antonio Gramsci precisó que a falta de legitimidad *consensual* los grupos dominantes imponen la *hegemonía*²⁹¹, haciendo uso del “*monopolio legítimo de la violencia estatal*”, que Max Weber (1864-1920) pareciera justificar²⁹².

Para poder ejercer el poder “autorreferente”, “autocentrado” y “fetichizado” la *potestas* requiere debilitar al poder originario de la *potentia*. Este cometido se logra mediante la persecución, escarmiento o aniquilación de los opositores. Los regímenes totalitarios o fundamentalistas persiguen hasta enmudecer la palabra que les significa disidencia. En ello radica el carácter antidemocrático producto de la actividad política fetichizada.

Finalmente, los encargados de legislar para favorecer la constitución de la *Forma-de-vida* dignificante y la *vita activa* como *voluntad-de-vivir*, “...se corrompen... cuando usan para sus fines la mediación necesaria del ejercicio del poder. Dejan de ser representantes que actúan por delegación, y se transforman en déspotas que exigen al pueblo a rendir pleitesía a su autoridad... El pueblo en vez de ser servido por el representante, se torna su servidor. Aparecen las élites o la clase política como autorreferentes sin responder más a la comunidad política”²⁹³.

Este acto demuestra que la carencia de interés en su honorabilidad, incidirá en una falta de compromiso por la redención de la alteridad desnuda. Asuntos concernientes a la agenda pública, que deberán abrirse al diálogo consensual sugerido por Hannah Arendt y Karl-Otto Apel, serán menoscabados y “negociados” entre las camarillas enquistadas y obedientes a intereses privados. Corresponde a la sociedad civil, a las asociaciones y a los participantes honestos al diálogo luchar por la apertura y la inclusión al debate de las

²⁹¹ Para un estudio sobre Consenso y Hegemonía *cfr.*: Gramsci, Antonio. “Cuadernos de la cárcel (6 volúmenes)”. ERA. México, 1981. Y: “Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno”. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1997. 340 Pp.

²⁹² Véase: Weber, Max. “El político y el científico”. Alianza Editorial. Madrid, España, 1998. 235 Pp. Particularmente la conferencia: “La política como vocación”.

²⁹³ Dussel, Enrique. “20 tesis...”. Opus. Cit. P. 46.

exigencias de los violentados y excluidos de la actividad política fetichizada. Corresponde a la sociedad y a los participantes honestos al diálogo, establecer la factibilidad de normar las prácticas eutanásicas. Los dirigentes fetichizados sólo responden a los intereses de grupúsculos enquistados en la administración de la *res pública*.

La historia de las sociedades modernas nos demuestran que los derechos no son otorgados por los grupos hegemónicos; son normatividades y legislaciones “ganadas” en las calles, en la polis *arendtiana* o coloquio consensual *apeliano*, y discutidos en las agendas de Estado, por la labor ardua de aquellos seres honestos que escuchan con vocación y humildad el llamado del prójimo que sufre y es violentado.

LA ACCIÓN POLÍTICA INCLUSIVA. PRINCIPIO MATERIAL DE REDENCIÓN

Max Weber señala en su conferencia *La política como vocación*²⁹⁴, que el oficio del político puede ser vivenciado como “*profesión*” burocratizada y en muchos casos como actividad muy lucrativa²⁹⁵. En otras ocasiones el oficio político es una “*vocación*” que atiende servilmente el llamado del Otro²⁹⁶; de la subjetividad del *otro-ahí, nacido, dolido, doliente, expoliado y vulnerado* en su corporalidad por el flagelo del hambre o la enfermedad. “*Vocación*” significa “*ser-llamado*” (del verbo *vocare*) a cumplir una misión. El que (llama)

²⁹⁴ Weber, Max. Opus. Cit.

²⁹⁵ “¿Por qué los políticos con frecuencia tratan de convencernos de que ganan menos de lo que realmente les pagamos? Al presentar su manifestación de bienes el presidente [mexicano, Enrique] Peña Nieto dice que su salario neto anual es de 193 mil pesos mensuales, es decir, 2 millones 321 mil pesos al año (cifras redondeadas). No es así. El Presupuesto de Egresos del gobierno federal para este año detalla sus percepciones. Salario, prestaciones y el seguro de riesgo suman alrededor de 5 millones de pesos. Alcanza al ingreso del presidente Obama. Son los mandatarios mejor pagados del mundo. En contraste, el salario mínimo anual de un trabajador mexicano es de 23 mil 637 pesos”. Galván Ochoa, Enrique. “*Dinero*”. En: La Jornada. Sección Opinión. Viernes 18 de enero de 2003.

²⁹⁶ Dussel, Enrique. “*20 tesis...*”. Opus. Cit. P. 34.

es la comunidad, el pueblo. El llamado es el que se siente “convocado” a asumir la responsabilidad del servicio”²⁹⁷.

El que manda es el representante de la comunidad. El ejercicio del poder implica, a) atender a las necesidades materiales de vida de los representados, es decir, potenciar y promover la realización de la *vita activa* y la *voluntad-de-vivir* y otorgar derechos humanos, civiles, políticos, religiosos a la ciudadanía —el derecho a decidir sobre el propio cuerpo y el último acto de vida de manera racional compete a este rubro—; b) fomentar los canales de legalidad y legitimidad que propiciarán el sano funcionamiento de la institucionalidad gubernativa. Esta esfera formal incide en la concesión de la actividad del sujeto moral *recto y responsable*, delineado en los dos capítulos precedentes.

El delegado es un representante elegido por la comunidad política. Su mandato se cifra en la obediencia plena de la voluntad de sus representados y el servicio vocativo para la reivindicación, la instauración y el cumplimiento pleno de derechos colectivos o individuales de las víctimas del sistema normativo institucionalizado. El delegado obedece las peticiones de sus electores. Es un representante de la voluntad de la *potentia*. Su labor no es reflejo de una acción cifrada *desde sí* como fuente y *fin último* de la autoridad. En palabras de Dussel la obediencia del delegado o representante es:

“Escuchar al que se tiene delante” es decir: obediencia, es la posición subjetiva primera que debe poseer el representante, el gobernante, el que cumple una función de una institución política”²⁹⁸.

La obediencia del delegado para con la *potentia* es un ejercicio que se desarrolla desde el acto de escuchar al Otro y responsabilizarse por el contenido de su mensaje. Se escucha

²⁹⁷ *Ibíd.* P. 35.

²⁹⁸ *Ibíd.* P. 36.

para obedecer al aquejado, al moribundo, al *Otro cualquiera*. No es fortuito que Kraus precise acertadamente que:

“Los recovecos del lenguaje son invaluableles. Escuchar es una bella palabra. Significa prestar atención a lo que se oye. Escuchar proviene del latín auscultare, inclinarse para aplicar la oreja o cultivar la oreja, como lo hacían los galenos antes de la invención del estetoscopio. El acto de escuchar requiere primero acercarse y después, cuando sea prudente, responsabilizarse de lo escuchado, o, incluso, si lo amerita la situación, obligarse a trabajar con el contenido del mensaje. Escuchar es obligación y es responsabilidad”²⁹⁹.

El ejercicio obediencial del poder político, produce, reproduce y aumenta la vida de la comunidad y de todos sus integrantes³⁰⁰. Es necesario aclarar que este proceso de producción y reproducción de la vida es alusivo a la *Forma-de-vida* y *vita activa* dignificante, antepuesta a la *Nuda vida* y *vita speculativa* como expresión biologicista y reduccionista. Al moribundo se le agota su *pro-yecto*; dignificar la *Forma-de-vida* que se consume, mediante métodos eutanásicos no implica contradicción performativa. *Forma-de-vida* digna y eutanasia son correlativas. Implican el acto ético de escuchar y responsabilizarnos frente al dolor del enfermo terminal. Leamos un testimonio:

“De las pérdidas no se sabe hasta que llegan. Te haces consciente de ellas cuando tocan a la puerta de la casa o cuando abren alguna rendija en la piel. ¿Qué es una rendija en la piel? Un hueco, una hendidura, una ranura y otras palabras afines: pérdida, miedo, incertidumbre, vacío, dolor. ¿Qué es una rendija en la piel? Un pequeño agujero por donde entra el exterior y se asoma el interior: el mundo te mira a través del hueco y tu cuerpo mira por medio

²⁹⁹ Kraus, Arnoldo. *“Escuchar, dialogar”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 23 de marzo de 2011.

³⁰⁰ Dussel, Enrique. *“20 tesis...”*. Opus. Cit. P. 37.

*del mismo hueco. ¿Qué es una rendija en la piel? Es recordar la vida cuando imperaba la salud; es replantearla a partir de la enfermedad. Cuando la enfermedad horada la piel la vida cambia. El mundo adquiere otros tonos. La conciencia otras voces. Los días otros horarios.*³⁰¹.

La actitud *vocativa* obediencial debe instaurarse al nivel micro y macro institucional, empapando al proceso consensual normativo y al acto fundante institucional de *eticidad*, con lo cual se logrará obtener al máximo el *fin último* de nuestra propuesta moral: la consecución del bien y la felicidad para todos los integrantes de la colectividad —intersubjetivamente— y del ciudadano —subjetivamente—.

Dussel comprende con nitidez que delegar el poder por parte de la *potentia* es útil, y, a la vez ambiguo. Es útil porque alcanzar un consenso por la democracia directa es imposible en sociedades complejas. Asimismo es necesario instaurar normativamente la institucionalidad democrática, para contribuir con la diversificación de las actividades que toda sociedad compleja requiere. Es imposible que todos los integrantes de la colectividad se dediquen a la administración de la *res pública*³⁰², todo grupo social tiene la necesidad de campesinos, profesores, obreros, administradores y toda una amplia gama de trabajadores que impulsen el funcionamiento de la sociedad.

En el apartado anterior advertimos que un peligro se cierne sobre el ejercicio delegado del poder y es que el representante se considere como el referente último de la actividad política y cobre distancia sobre la *potentia* instituyente de la “vida instituida”. Esta posible perversión de la actividad política es palpable. El delegado deja de responder obediente el

³⁰¹ Kraus, Arnoldo. *“Diario de una enfermedad”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 10 de agosto de 2011.

³⁰² Lo anterior no implica evadir la actividad de foros de discusión “infrainstitucionales”, como lo son las asambleas barriales o de comunidades, las juntas vecinales o *polis*, ya que en ellas cobra vida la participación directa de los afectados y es la fuente originaria de futuras normatividades y de actualización institucional.

llamado del Otro. El *Cara-a-cara* primigenio se obstruye. La vida política pierde su referente fundacional. Los términos se invierten. Los delegados no obedecen a la *potentia*, *Mandan Mandando*. La *potestas* se sacraliza acriticamente. El poder cobra una arista negativa. La “*rectitud*” sobre la norma —esfera formal— y la “*responsabilidad*” frente a la indigencia del Otro —esfera material—, son alienadas por la perversión del poder sacralizado. Ningún asomo del acto justo es referenciado. “*En este caso el ejercicio autorreferente del poder se cumple para beneficio del gobernante, de su grupo, de su (tribu), de su sector, de la clase burguesa. El representante sería un burócrata corrompido que da la espalda y oprime a la comunidad política, al pueblo*”³⁰³.

REDENCIÓN COMPASIVA

El Otro, enfermo desahuciado nos *convoca* desde el cuerpo en que se atrinchera contra el dolor y el sufrimiento, para que expresamente le proporcionemos cobijo. Su trémula voz, es una voz de mando originaria, a la que debemos *obediencia*, ya que por ella se expresa densamente la *potentia* y la alusión directa al *fin último* expuesto por esta ética: la eliminación del dolor y males innecesarios del prójimo. La consecución de la felicidad y el placer. La anulación de la perversión sádica por el displacer:

*“El dolor arranca fragmentos de la persona y la aparta del torrente de la vida. Sólo cuando se experimenta se sabe cuán profundo cava el dolor y cuánto misterio y temor se respira en la antesala de la muerte”*³⁰⁴.

La escucha atenta al llamado del moribundo, el oído obediente a quien le convoca, muestra valores morales expuestos por la bioética como imprescindibles. Acudir prístino al desahuciado refleja *con-miseración* y *com-pasión*. *Estar con/compartiendo la miseria* del

³⁰³ Dussel, Enrique. “*20 tesis...*”. Opus. Cit. P. 39.

³⁰⁴ Kraus, Arnoldo. “*Enfermedad: una radiografía*”. En: La Jornada. Miércoles 12 de octubre de 2012.

doliente es el grado máximo de sensibilidad humana frente a la desgracia ajena. *Estar movido con-la-pasión* por el Otro expresa un sumo grado de *respeto* y *res-ponsabilidad* alterativo. La sociedad en su totalidad es *res-ponsable* por la redención del aquejado, toda vez que pertenecemos a un mismo entorno sociocultural. Mauricio Pilatowsky (1958-) anota:

“El hambre, la enfermedad, las carencias materiales son el rostro del sufriente que exige respuesta sin apelar al sentimiento de culpa. La revelación del otro como fundamento de la razón práctica, del hombre en cuanto agente moral, surge en su contexto social. La pobreza, [la enfermedad] es la realidad del hombre en comunidad. La razón del hombre es razón individual en correlación con el prójimo como humanidad. Ninguna es directamente culpable de esta situación heredada, sin embargo todos somos responsables de atenderla”³⁰⁵.

La *con-miseración* y la *com-pasión* son el preámbulo del *cuidado*. *“Cuidar y cuidado se asocian con preocupación o cura”³⁰⁶*. Kraus resalta a la compasión como parte de una *Ética del cuidar*, la cual surge a partir de los textos feministas, en especial los de la psicóloga Carol Gilligan (1936-)³⁰⁷.

La *com-pasión* es la base de toda ética del cuidar. Ser *com-pasivo* implica preocuparse y ocuparse por el desprotegido, en este caso por el enfermo terminal. La atención *com-pasiva* se centra en la atención del dolor y la desdicha del desahuciado. Paliar, atender y ayudar a un enfermo a fin de que concluya su experiencia dis-placentera es ser *com-pasivo*.

³⁰⁵ Cassigoli, Rossana (Coord.). *“Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad”*. Rubí: Anthropos editorial; UNAM/PUEG. Primera edición. España, 2008. P. 123.

³⁰⁶ Kraus, Arnoldo. *“Compasión”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 8 de diciembre de 2010.

³⁰⁷ Kraus, Arnoldo. *“Compasión”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 8 de diciembre de 2010.

Atender el llamado desde la actividad política y desde el ámbito institucional y normativo de lo político, de aquellos que exigen *para sí*, de forma racional y autónoma la muerte voluntaria, se traduce en un acto *con-misericorde* y *com-pasivo*. Re-flexión Objetiva. Detención del sufrimiento innecesario. Cumplimiento cabal del *fin último* de nuestra propuesta. *Potentia* reivindicada por su *potestas*. Ética dialógico-consensual. Normatividad justa. Legitimidad institucional:

“La compasión no debe oponerse a la razón. Debe ejercerse con imparcialidad. Con los enfermos se debe ser compasivo, pero es menester ser objetivo: prolongar sufrimientos innecesarios, realizar estudios que poco servirán a los enfermos terminales u ofrecer esperanzas que no se podrán cumplir es inadecuado. La objetividad..., no significa falta de compasión. Ejercer la compasión con objetividad evita el desgaste de médicos y familiares”³⁰⁸.

La bioética y biopolítica contemporáneas exigen para su plena concreción, enfocarse a profundidad en la *com-pasión* en detrimento de la empatía. Si bien es cierto que la empatía comprende el dolor que aqueja al Otro, no alcanza el grado de *res-ponsabilidad* por la consecución de la justicia que la mirada apagada y cristalina del enfermo terminal clama. La *com-pasión* a diferencia de la empatía médica, comprende el sufrimiento del moribundo. Esa *com-prensión cognitiva* generalmente se asocia con el deseo de eliminar un dolor y sufrimiento innecesarios. En palabras de Kraus:

“La compasión se centra en el dolor, la discapacidad y las calamidades de los afectados y debe diferenciarse de la empatía, la cual no siempre conduce a la compasión... [En] la actualidad la literatura médica se enfoca sólo en la

³⁰⁸ Kraus, Arnoldo. *“Compasión”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 8 de diciembre de 2010.

empatía y soslaya la compasión...; se comete un error, pues la empatía por sí sola no es suficiente para humanizar a la medicina”³⁰⁹.

La empatía por sí misma es incapaz de proponer una “asistencia” para culminar con el dolor del desahuciado. En todo caso rescata la importancia del “acompañar” al enfermo en el inicio de su travesía y en la paliación de los dolores mediante analgésicos. Pero paliar no es sinónimo de sanar. Paliar mitiga, no redime al sufriente del dolor en que se le va la existencia misma. El pensamiento de Paul Ricoeur (1913-2005) –en su vejez- es una expresión clara del desapego médico-cultural hacia la *com-pasión* y en contraparte, un total apego por la empatía. Ya que el agonizante se encuentra aún vivo, *Vivo hasta la muerte*, por tal motivo sólo nos es válido –nos expresa Ricoeur- acompañarlo sin interferir con su lucha interna entre su deseo de vivir, antepuesto sobre su rechazo a la muerte.

La acción política del solicitante del acto eutanásico para Ricoeur es inexistente. El deseo por permanecer vivo se antepone a la inminencia de la muerte:

“Me viene aquí a la mente otro testimonio, el de Jorge Semprún en La escritura o la vida (1944). Se trata del testimonio del sobreviviente de los campos de deportación..., que evoca, a costa de una larga agonía, la muerte de Maurice Halbwachs... Agotado al extremo, Maurice Halbwachs es acompañado por Jorge Semprún...: “Sonreía muriente, su mirada posada en mí, fraternal... Yo había tomado la mano de Halbwachs, que no tenía fuerza para abrir los ojos...:

Un débil temblor se dibuja en los labios de Maurice Halbwachs. Sonríe muriente, su mirada posada sobre mí, fraternal.

³⁰⁹ Kraus, Arnoldo. *“Compasión”*. En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 8 de diciembre de 2010.

Esta última frase dice todo. En ese instante, M . H. está solo en el morir, pero no muere solo”³¹⁰.

Ricoeur muestra la importancia empática, de forma excepcional, del ser “acompañado” en la muerte. Su emotiva narración carece del elemento de la acción política estratégica, la cual posibilita al desahuciado para exigir la culminación asistida y voluntaria sobre su existencia. Desconocemos si Maurice Halbwachs era partidario o no de la eutanasia activa. En la actualidad contamos con el conocimiento pleno de muchos asistentes al *coloquio*, a la *polis*, que claman por su legalización. Es importante *no estar solos* en el momento de nuestra muerte. Es un imperativo ético-político poder elegir la forma en que nos encontraremos con ese *Misterio*. Elegir como morir es un derecho. Debe ser respetado. Vivir no debe confundirse con una obligación.

³¹⁰ Ricoeur, Paul. “Vivo Hasta la muerte. Seguido de Fragmentos”. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. Primera edición. Pp. 42-43.

PALABRAS FINALES

La muerte es un suceso que nos ocurrirá indistintamente, de manera natural, sin más. Actualmente la ciencia médica ha logrado prolongar la existencia humana a límites hasta hace poco insospechados; el debate sobre la utilidad de prolongar la vida, más allá de sus propios umbrales, de manera indefinida y cuando el diagnóstico médico ha demostrado que el deceso es inevitable, se aviva.

El debate sobre los derechos humanos que realzan con firmeza la autonomía corporal, la libertad de conciencia y de acción, la dignidad de la persona humana, entre otros valores inherentes al ser, han coadyuvado a la emergencia de un discurso, cada día más solidificado y presente en el imaginario colectivo, que postula la importancia de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido, para solicitantes-enfermos terminales con expectativas de vida menores a los seis meses.

La historia de Latinoamérica demuestra que los derechos humanos han sido –y son- una materia pendiente dentro de las agendas legislativas. Pese a ello, desde el año 2007 y a la fecha, una serie de incipientes, pero prometedoras legislaciones que regularizaron la *eutanasia pasiva* se han implementado en algunas ciudades y provincias. Destacan las legislaciones de Coahuila, San Luis Potosí, Ciudad de México, México; Río Negro y Neuquén, Argentina; República Oriental del Uruguay³¹¹, entre otras. Estas legislaciones tienen gran importancia, dado que representan un primer acercamiento para debatir y regular las prácticas de muerte voluntaria. Es importante aclarar nuestro posicionamiento, ya que si bien reconocemos su valor revolucionario dentro del debate de la vida y la muerte, nos parecen medidas insuficientes y con limitantes para solucionar de fondo, el problema que plantea el peticionario de la muerte asistida.

³¹¹ Caso paradigmático, ya que la legislación es general y abarca a todas las provincias uruguayas.

Son insuficientes, ya que abarcan un limitado número de ciudades y provincias dentro del enorme macrocosmos que constituye a Nuestramérica. No solucionan los problemas planteados con relación a la enfermedad terminal y a la culminación cuasi-instantánea e indolora de la vida. Con la puesta en marcha de la eutanasia pasiva, al desahuciado se le retiran los tratamientos que prolongan su vida inútilmente y que, incluso, prolongan su existencia de manera artificial. El agonizante es paliado con analgésicos para tratar de mitigarle el dolor, mientras tanto, la maquinaria médica, el grupo familiar y los emisarios religiosos se sientan a esperar a que la muerte acaezca de “forma natural”. Sentados como Job, miran pasar el cadáver de nuestro vecino, sin reparar en los terribles dolores y angustiantes sufrimientos que éste padeció en su agonía. Así de simple, pero con la “conciencia limpia”.

Aquí nos topamos con la idea de “muerte natural”. Los adversarios de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido arguyen que el procedimiento que conlleva al deceso del solicitante de la muerte activa, atenta contra el principio moral de “muerte natural”. Ignoran que al ser toda muerte irremediable es natural, debido a que el fallecer se imposta como el necesario dialéctico de todo nacimiento. Por tanto, toda muerte es lamentable y natural. La eutanasia activa y el suicidio asistido no hacen más que ayudar piadosamente a acelerar indoloramente ese evento irreversible, intransferible e irrevocable.

Roa Bastos testimonió que “la muerte es una misma para todos, pero cada quien se muere a su manera”. Respetar la elección de muerte voluntaria de cada integrante del grupo social, es la obligación irrenunciable de todo sujeto moral. El desahuciado aún es y esa razón le faculta para elegir autónoma y libremente sobre sí, sobre su cuerpo y sobre su destino. Carga a su Gólgota una pesada cruz.

El enfermo terminal se “inclina hacia la muerte”, en el sentido definido por Améry. Mira con recelo a la muerte y se percató de la *inclinación* de su cuerpo hacia la tierra, aquella

de la cual surgimos, aquella en la que nos convertiremos. Solamente él conoce el trauma y el dolor que aqueja su existencia. Bajo su percepción como aquejado, es que la propuesta de muerte voluntaria cobra significación, es positiva. Nuestra propuesta apela por la libertad, la dignidad y la autonomía de aquel que no desea verse reducido por una enfermedad terminal; recostado con la mirada tenue y perdida en el infinito mientras que una bomba sustituye las funciones de su corazón.

El hombre es responsable por sí mismo y sus elecciones de vida repercuten en el entorno natural y social. La responsabilidad del hombre es un amplio espectro. Se responsabiliza por la *zoé*, por la *bíos* y por la *res publica*. *Res-ponsable* de lo otro y del Otro encadena su libertad a la lucha por la consecución del bien ético y de la felicidad ontológica de la *metá-fysis*, de lo que se encuentra más allá de su totalidad como ego cogito: ese más-allá de mí es el Otro absoluto e irreductible.

Res-ponsabilizarnos por el doliente que solicita expresamente la muerte voluntaria, nos constriñe a establecer y respetar -más allá de nuestras creencias personales- normatividades y legislaciones que regulen el acto eutanásico. El *sujeto moral* respeta la elección de vida del Otro y se *res-ponsabiliza* por eliminar su dolor. La aplicación de la norma y del cuerpo de leyes instaura la *rectitud* moral de un accionar que es *recto* frente a la muerte voluntaria.

El presente trabajo no realiza una apología sobre la muerte. A lo largo del ensayo encumbramos el valor de la *vita activa*, *Forma-de-vida* dignificante de un ser que tiene *pro-yecto*. La enfermedad terminal se comprende como la imposibilidad vital de *pro-yectar* el futuro. *Nuda vida* reflejo del agotamiento existencial, ya que la muerte se instaura como el único horizonte del ser.

Reconocer esta terrible realidad nos insta a debatir en torno a nuestro irremediable fin. El debate se cifra dentro de la *polis*, es decir, en coloquio abierto, dentro del cual los

participantes honestos instituyen las normatividades que regularizarán –legislativamente– las prácticas reconocidas por la comunidad humana. Esta participación respetuosa y *responsable* sobre asuntos que afectan al colectivo, se erige como el acto político redentor.

El acto político redentor se orienta hacia el Otro que sufre y es infeliz, a manera de tratar de remediar su lamentable estado. El enfermo y desahuciado nos clama desde sus estertores corpóreos. Nos convoca a solidarizarnos y fraternizarnos con él y contra su padecimiento. Acudir prístinos al lamento lánguido del prójimo refleja un elevado grado de com-pasión y de con-miseración. Ser com-pasivo es estar compartiendo-la-pasión por el Otro. Ser con-miserado es acompañar al enfermo, estar con él dentro de la terrible miseria que está viviendo. Ambas categorías reflejan cuidados especiales para el falleciente, así como la actitud solidaria para exterminar de tajo e indoloramente su dolor. Acompañar al Otro en su periplo que vaga del dolor a la esperanza que constituye el saber que éste será nulificado es la expresión que sintetiza nuestro interés primordial para escribir a favor de la eutanasia voluntaria activa y del suicidio asistido.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. “Medios sin fin. Notas sobre la política”. Pre-Textos. Valencia, España. 2001. 112Pp.

Améry, Jean. “Levantarse la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria”. Pre-Textos. 1ª edición, 5ª reimpresión. España, 2005. 155 Pp.

Apel, Karl-Otto. “La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización”. Prometeo Libros. Primera edición. Buenos Aires, Argentina. 2007.

Badiou, Alain. “Manifiesto por la filosofía”. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1990.

Baquedano Jer, Sandra. “Filosofía de la Redención. Antología. Philipp Mainländer. Estudio preliminar”. Fondo de Cultura Económica. Primera edición. Santiago de Chile. 2011. 140 Pp.

Behar, Daniel. “Cuando la vida ya no es vida ¿Eutanasia?”. Editorial Pax. Primera edición, México, 2007. 158 Pp.

Benítez, Laura. Monroy, Zuraya. Robles, José A. “Filosofía natural y filosofía moral en la modernidad”. UNAM/Facultad de Psicología. Primera edición. México, 2003. Ver: Cohen Agrest, Diana. “Capítulo 19. El conatus en el sistema spinoziano: ¿Un concepto fronterizo?” Pp. 269-280.

Borges, Jorge Luis. “El Aleph”. Emecé Editores S. A. Avellaneda, Argentina. 2000. 276 Pp.

Braudel, Fernand. "El tiempo y la necesidad en la historia". Editorial Nuestro Tiempo S. A. de C. V. México. Quinta reimpresión. 1997. 86 Pp.

Camus, Albert. "El mito de Sísifo". Editorial Losada S. A. Novena edición. Buenos Aires, Argentina. 1979.

Cassigoli, Rossana (Coord.). "Pensar lo femenino. Un itinerario filosófico hacia la alteridad". Rubí: Anthropos editorial; UNAM/PUEG. Primera edición. España. 2008.

Carpizo, Jorge. Valadés, Diego. "Derechos Humanos, aborto y eutanasia". Dykinson-Constitucional. Madrid, 2010.

Cioran, E. M. "Desgarradura". Marginales Tusquets Editores. Primera edición. Barcelona, España. 2004. 176 Pp.

Cohen Agrest, Diana. "Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas". FCE. Buenos Aires, Argentina. Primera edición. 2007.

Delgado Parra. María Concepción (editora). "En las lindes de las ciencias sociales. Ensayos críticos". UACM. Primera edición. México, 2008. P. 61. Véase: Cassigoli, Rossana. Función crítica y Universidad. Las armas del resistente.

Durkheim, Émile. "Las reglas del método sociológico y otros escritos". Alianza Editorial. Primera edición; cuarta reimpresión. Madrid, España. 2009. 328 Pp.

Dussel, Enrique. "Ética de la Liberación; En la edad de la globalización y de la exclusión". Trotta. Cuarta edición. Madrid, España, 2002.

Dussel, Enrique. "Filosofía de la liberación". EDICOL. México. 1977. 213 Pp.

Dussel, Enrique. "20 Tesis de política". Siglo XXI Editores – Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe (CREFAL). Primera edición. México, 2006. 176 Pp.

Dussel, Enrique. Apel, Karl-Otto. "Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación". Siglo XXI-UAM Iztapalapa. México, 1992.

Foucault, Michel. "El orden del discurso". Fabula Tusquets Editores. Barcelona, España. 2002. 76 Pp.

Foucault, Michel. "Historia de la Locura en la época clásica, Tomo I". Fondo de Cultura Económica. Segunda edición, Décima reimpresión. México, 2006. 575 Pp.

Foucault, Michel. "Microfísica del poder". Las ediciones de la Piqueta. Madrid, España. 1992. 189 Pp.

Foucault, Michel. "Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión". Siglo XXI Editores. México, 2004. 314 Pp.

Foucault, Michel. "La historia de la sexualidad. Tomo 1. La voluntad de saber". Siglo XXI Editores. México, 2002.

Foucault, Michel. "Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones". Alianza Editorial. Primera edición, segunda reimpresión. Madrid, España. 2005. 176 Pp.

Fuentes, Carlos. "Gringo viejo". Punto de Lectura. Primera edición. México, 2009. 224 Pp.

Giannini, Humberto. “La metafísica eres tú. Una reflexión ética sobre la intersubjetividad”. Catalonia. Santiago de Chile. Primera edición. 2007. 170 Pp.

Gómez Gallego, Rocío. “La dignidad humana en el proceso salud-enfermedad”. Editorial Universidad del Rosario. Colecciones Textos Ciencias de la Salud. Bogotá, Colombia. Primera edición. 2008.

Gramsci, Antonio. “Cuadernos de la cárcel (6 volúmenes)”. ERA. México, 1981.

Gramsci, Antonio. “Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno”. Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina. 1997. 340 Pp.

Hierro, Graciela. “Ética y feminismo”. UNAM-Coordinación de Humanidades. Segunda edición. México, 1998. 152 Pp.

Kraus, Arnoldo. Álvarez, Asunción. “La Eutanasia”. Tercer Milenio CONACULTA. Primera edición. México, 1998.

Kristeva, Julia. “El genio femenino: Hannah Arendt. La vida, la locura, las palabras. Volumen I”. Ediciones Paidós Ibérica. 2000. 288 Pp.

Levinas, Emmanuel. “Humanismo del otro hombre”. Siglo XXI Editores. México. Tercera edición. 2001. 136 Pp.

Marx, Karl. “El Capital. Crítica a la Economía Política. Libro primero. El proceso de producción del Capital. Volumen 1”. Siglo XXI Editores. Primera edición, 1975. Vigésimoprimera edición, 1996. México. 382 Pp.

Morales, Patricia (Coord.). “Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global”. Siglo XXI Editores. Primera edición en español, aumentada de la edición en inglés, 2001. Véase artículo de: Humphrey, John P. “Los derechos humanos pertenecen a los seres humanos individuales”.

Nietzsche, Friedrich. “Así habló Zaratustra”. Alianza Editorial. México, 1989. 471 Pp.

Onetti, Juan Carlos. “Cuentos completos”. Alfaguara. Buenos Aires, Argentina, 1994. 470 Pp.

Ricoeur, Paul. “Vivo Hasta la muerte. Seguido de Fragmentos”. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina. Primera edición. 120 Pp.

Revueltas, José. “Los motivos de Caín”. ERA. Primera edición, sexta reimpresión. México, 1995. 120 Pp.

Roa Bastos, Augusto. “Hijo de hombre”. Editorial Losada S. A. Barcelona, España. 1972. 304 Pp.

Roa Bastos, Augusto. “El Fiscal”. Alfaguara Hispánica. México, 1993.

Sartre, Jean-Paul. “El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología”. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina. 2004. 860 Pp.

Simmel, George. “Sobre la individualidad y las formas sociales”. Editorial Quilmes. Ensayo: La sociabilidad.

Weber, Max. “El político y el científico”. Alianza Editorial. Madrid, España, 1998. 235 Pp.

Ziegler, Jean. “Los vivos y la muerte”. Siglo XXI Editores. Primera edición, primera reimpresión. México, 2008. 348 Pp.

HEMEROGRAFÍA

“Aprobaron la muerte digna en Neuquén”. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

Cable informativo. “Director de orquesta británico y su esposa dispusieron de sus vidas en una clínica suiza”. En: La Jornada. Miércoles 15 de julio de 2009. Sección Cultura. Pp. 7A.

Cable informativo. “Murió Eluana Englaro, tras 17 años en coma”. En: La Jornada. Martes 10 de febrero de 2009. Sección Sociedad y Justicia. Contraportada. P. 36.

Camacho Servín, Fernando. “Niveles escandalosos de tortura” durante el sexenio de Calderón: AI”. En: La Jornada. Viernes 12 de octubre de 2012. Sección Política. P. 5.

Camino a la muerte digna. En: El Mercurio. Sábado 22 de abril de 2006.

“Director de orquesta británico y su esposa dispusieron de sus vidas en una clínica suiza”. En: La Jornada. Miércoles 15 de julio de 2009. Sección Cultura. Pp. 7A.

Dussel, Enrique. “La ilegitimidad del juicio puramente formal del tribunal electoral”. En: La Jornada. Domingo 2 de septiembre de 2012.

En Río Negro, que fue pionera, aún no rige. La norma continúa sin reglamentación. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

Galván Ochoa, Enrique. "Dinero". En: La Jornada. Sección Opinión. Viernes 18 de enero de 2003. P. Pendiente.

Jiménez, Arturo. "La eutanasia, acto complejo que precisa de una gran responsabilidad: Kraus". En: La Jornada. Sábado 23 de junio de 2007. Sección: Cultura.

Kraus, Arnoldo. "Eutanasia: encuentros y desencuentros". En: Revista Ciencias. Facultad de Ciencias-UNAM. México. No. 38. Abril-junio de 1995.

Kraus, Arnoldo. "Eutanasia: reflexión obligada". En: La Revista de Investigación Clínica. México. Vol. 47. No. 3. Mayo-junio de 1995. Pp. 145-175.

Kraus, Arnoldo. "Voluntades anticipadas". En: La Jornada. Miércoles 12 de diciembre de 2007. Sección Opinión. P. 24.

Kraus, Arnoldo. "Compasión". En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 8 de diciembre de 2010.

Kraus, Arnoldo. "Escuchar, dialogar". En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 23 de marzo de 2011.

Kraus, Arnoldo. "Jack Kevorkian". La Jornada. Miércoles 8 de junio de 2011.

Kraus, Arnoldo. "Diario de una enfermedad". En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 10 de agosto de 2011.

Kraus, Arnoldo. "Notas de un enfermo terminal". en: La Jornada. Miércoles 21 de septiembre de 2011. Sección Opinión.

Kraus, Arnoldo. "Enfermedad: una radiografía". La jornada. Miércoles 12 de octubre de 2011.

Kraus, Arnoldo. "Granados Chapa: dignidad ante la muerte". La Jornada. Miércoles 19 de octubre de 2011.

Kraus, Arnoldo. "¿Es lícito ayudar a morir a los progenitores?" En: La Jornada. Miércoles 30 de noviembre de 2011.

Kraus, Arnoldo. "Enfermedad: una radiografía". En: La Jornada. Sección Opinión. Miércoles 12 de octubre de 2012.

Kraus, Arnoldo. "Eutanasia Hoy". En: El Universal. Sección Opinión. Domingo 3 de marzo de 2013. Sección Opinión.

"Murió Eluana Englaro, tras 17 años en coma". En: La Jornada. Martes 10 de febrero de 2009. Sección Sociedad y Justicia. Contraportada. P. 36.

Opiniones divididas en la Iglesia. En: La Nación. Edición impresa. Sábado 27 de septiembre de 2008.

Pavez, M., J. "Senado rechaza aborto terapéutico con votos de la Alianza y parte de la DC". En: La Tercera. Jueves 5 de abril de 2012.

Presenta hoy el PRD iniciativa para legalizar la eutanasia. En: La Jornada. Sociedad y Justicia. Jueves 12 de abril de 2007. P. 39.

Restrepo, Iván. "Aborto y Estado laico". En: La Jornada. Lunes 30 de abril de 2007. Sección Opinión.

Teniente Coronel Insurgente Moisés. “Cuarto viento: una digna rabia organizada”. P. 32.
En: Rebeldía. “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo”. Enero de 2009. 52
Pp.

U. Eckart, Wolfgang. “El curioso y rápido crescendo de las inhumanidades:
contextualización y crítica del ensayo <<“Eutanasia” y experimentos humanos>> (1947) de
Viktor von Weizsäcker”. En: Archivos de Psiquiatría. Núm. 4; volumen 70. Madrid, España.
Octubre-diciembre de 2007.

Von Weizsäcker, Viktor. <<“Eutanasia” y experimentación humana>>. En: Archivos de
Psiquiatría. Núm. 4; volumen 70. Madrid, España. Octubre-diciembre de 2007. Pp. 241.

CONSTITUCIONES

Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos.

Constitución política de la República de Chile.

Constitución Política de la República Oriental del Uruguay.

Constitución política del estado de Guanajuato.

COMUNICADOS

EZLN. “Comunicado del Mandar Obedeciendo”. 26 de febrero de 1994.

EZLN. “La historia de las preguntas”. Diciembre de 1994.

EZLN. “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”. Junio de 2005.

LEYES

LEY 41/2002, básica reguladora de la autonomía del paciente y de derechos y obligaciones en materia de información y documentación clínica.

Ley de Voluntad anticipada para el Distrito Federal.

Ley Protectora de la dignidad del enfermo terminal, para el estado de Coahuila.

Ley estatal de derechos de las personas en fase terminal.

República Oriental del Uruguay. Ley N° 18.473. Voluntad Anticipada.

DECLARACIONES

Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe. “Declaración lura et bona sobre eutanasia”.

Declaración Universal de Derechos Humanos.

CARTAS

Testamento de Ramón Sampedro.

PONENCIAS

Cassigoli Salamon, Rossana. “Correlaciones antropológicas. Las nociones de ‘ética’ y ‘sentido común’, para una reflexión cultural contemporánea”. Nombre publicación: “‘Sentido común’ y prácticas cotidianas”. Ponencia presentada en: Congreso 54 ICA Viena. Simposia 847. 10-15 de julio 2012.

SENTENCIAS

República de Colombia. Corte Constitucional. Sentencia No. C-239/9.

CONVENCIONES

[Convención Europea de Derechos Humanos](#) (1950).

[Convención Americana sobre Derechos Humanos](#) (1969).

PACTOS

[Pactos Internacionales de Derechos Humanos](#) (1960).

