

Derechos humanos y la dignidad humana como presupuesto de la eutanasia

Human rights and human dignity as assumption
of euthanasia

RAFAEL E. AGUILERA PORTALES
& JOAQUÍN GONZÁLEZ CRUZ*

Resumen: El artículo parte de un enfoque filosófico para brindarnos interesantes reflexiones para la comprensión de la eutanasia. Para ello, inicialmente analiza las connotaciones que tiene la muerte dentro de la sociedad en la que vivimos para luego presentar una reflexión amplia alrededor del problema de la muerte y la dignidad humana en la sociedad capitalista. Seguidamente, se analiza rigurosamente el concepto de dignidad humana con la finalidad de relacionar su contenido con la reflexión sobre la eutanasia y con el *cuidado de la muerte*, arribando a conclusiones críticas de las regulaciones médicas y legales existentes. Finalmente, se presentan algunas reflexiones y sugerencias sobre los temas analizados.

Palabras clave: dignidad humana – eutanasia – muerte – sociedad clasista – vida

Summary: This article has a philosophical approach to provide us interesting thoughts in order to understand the euthanasia. To that end, initially it analyzes death connotations in the society in which we live followed by a broad reflection around death's problem and human dignity in the capitalist society. Next, a rigorous analysis on human's dignity idea in order to link its content with euthanasia reflection as well as with the end of life care is presented; reaching to critical conclusions of existing medical and legal regulations. Finally, some allegations and suggestions of analyzed issues are submitted.

Keywords: human dignity – euthanasia – death – class-conscious society – life

* Rafael E. Aguilera Portales es profesor titular de Teoría Política y Jurídica, coordinador del Departamento de Filosofía del Derecho del Centro de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL), México. Asimismo, es doctor por la Universidad de Málaga (España) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (CONACYT). Joaquín González Cruz es profesor ayudante de la cátedra de Antropología Criminológica de la Facultad de Derecho y Criminología de la Universidad Autónoma de Nuevo León (México). Es, además, investigador colaborador del Centro de Investigaciones Jurídicas de la Facultad de Derecho y Criminología.

CONTENIDO: I. INTRODUCCIÓN.- II. ACERCAMIENTO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN: LA TRANSFIGURACIÓN DE LA MUERTE.- III. EL PROBLEMA DE LA MUERTE Y LA DIGNIDAD HUMANA EN EL SENO DE LA SOCIEDAD CLASISTA.- IV. DIGNIDAD HUMANA: PRESUPUESTO FUNDAMENTAL DE LA EUTANASIA.- V. LA RESPONSABILIDAD DEL *CUIDADO DE SÍ MISMO* EN LA EUTANASIA.- VI. A MODO DE CONCLUSIÓN.

I. INTRODUCCIÓN

La eutanasia demuestra por sí sola su carácter laberíntico y enmarañado. Dicho carácter, más allá de radicar en su definición, lo hace en su comprensión, ya que la actitud ante la muerte, especialmente en estos casos, es muy dispar y problemática. La muerte no deja de asestar golpes en contra de nuestra moral y conciencia: por sí sola representa el límite ulterior de nuestra propia conciencia. Está inscrita, como dice Hegel en *La ciencia de la lógica*, en el *ser-dentro-de-sí*, es el *germen del perecer* radical de nuestra existencia que le da sentido a toda vida. Entonces, en la eutanasia, el conflicto de intereses colectivos *versus* privados puede llegar a tornarse trivial si aceptamos este carácter irreductible y universal de la muerte. Sin embargo, creemos que estamos lejos de este *consenso universal*, por lo cual se desarrollarán algunos argumentos a favor de la eutanasia y la autonomía de la voluntad o la autodeterminación del propio horizonte vital, con la ayuda de conceptos (que lejos de ser constructos conforman actitudes históricas) como el *cuidado de sí* o el *cuidado de la muerte* y dignidad humana, los cuales están íntimamente ligados. Evaluaremos algunos fenómenos relacionados con la eutanasia y nos acercaremos a una concepción de esta mucho más flexible y crítica que pueda cambiar las actitudes «conservadoras» y excesivamente positivistas que la regulan.

Asimismo, en el siguiente trabajo brindamos algunos acercamientos, reflexiones y pautas desde la filosofía para la comprensión y guía de las acciones y actitudes relacionadas con la eutanasia. En el primer apartado describimos el estado de la cuestión: las transformaciones y transfiguraciones que la muerte tiene hoy en día en una sociedad subsumida por una ideología y lógica industrial que permea tanto nuestras actitudes cotidianas como las visiones de nuestro mundo. En el siguiente capítulo hacemos una reflexión amplia alrededor del problema de la muerte y la dignidad humana en sociedades «clásistas» del capitalismo tardío. En el tercer apartado se analiza más profundamente el concepto de dignidad humana con el fin de fundamentar y entrelazar la eutanasia con el *cuidado de la muerte*. Realizamos, para ello, un excursus histórico-filosófico desde los estoicos, pasando por nuestra tradición judeocristiana, hasta llegar a Kant, relacionándolo con las necesidades y retos del Estado constitucional. El capítulo posterior problematiza a fondo con respecto a la eutanasia, la responsabilidad del *cuidado de la muerte*,

la dignidad humana y el bien morir. Ello nos sirven como punto de anclaje crítico ante las regulaciones y reglamentaciones tecnificadas médica y legalmente. Finalmente, a modo de conclusión, hacemos unas últimas reflexiones acompañadas de sugerencias sobre los temas tratados a lo largo del trabajo.

153

DERECHOS
HUMANOS Y
LA DIGNIDAD
HUMANA COMO
PRESUPUESTO DE
LA EUTANASIAHUMAN RIGHTS
AND HUMAN
DIGNITY AS
ASSUMPTION OF
EUTHANASIA

II. ACERCAMIENTO AL ESTADO DE LA CUESTIÓN: LA TRANSFIGURACIÓN DE LA MUERTE

La muerte siempre ha estado presente como acontecimiento, como registro en la memoria, como abstracción o como reflexión filosófica. Se nos presenta como hecho universal y particular, como colectiva e individual, social y personal. Ahora, en nuestra cultura actual, la muerte se percibe principalmente como fenómeno externo a la conciencia, como irreversibilidad biológica de carácter puntual y puramente objetivo. Casi nunca se percibe como matiz de la vida, como intrínseca al proceso vital del hombre o condición de posibilidad de la propia existencia. Contrariamente a esto, las representaciones que se tienen de la muerte en la actualidad giran en torno a una extrapolación de categorías y procesos de la producción industrial, tales como empresa, máquina, funcionamiento, descompostura, inservible, productivo, improductivo. En el lecho de muerte la *máquina biológica* marcha o no marcha¹, como alguna vez diría Jean Baudrillard en forma de denuncia contra este tipo de ideología: produce o no produce. Este tipo de razonamientos o *productos ideológicos*, que resultan hegemónicos en nuestra *cultura de masas industrial*, ven la muerte como término de la vida, como déficit y caducidad de la vida². Este trastocamiento de la percepción, o cambio de posición subjetiva sobre la muerte, define, permea y limita el morir de la mayoría de las personas sumergidas en la lógica del capitalismo tardío.

Por tanto, desde este punto de vista, la eutanasia entendida como «el buen morir» deja de tener su significación ética. El *buen morir* de hoy es el enclaustramiento institucional, el «cuidado» o, mejor dicho, el tratamiento por parte de especialistas: hoy en día presenciamos una expropiación irracional de la muerte por parte de las instituciones de salud y sus profesionales. Uno puede «bien morir», siempre que sea

1 BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila Editores, 1980.

2 Desde esta perspectiva la vida y, en mejores términos, el cuerpo humano, se conciben como un producto más del mercado, un bien comercializable sujeto a las leyes económicas mercantiles capitalistas (neoliberales). Esta idea de la muerte ha sido ampliamente difundida por los medios de comunicación masivos que, a su vez, intensifican esta relación simbólica intersubjetiva; los *mass media* operan como una suerte de supercatalizador, acelerando el proceso de expansión de los significados «posmodernos» sobre la muerte en todo el entramado subjetivo que conforman las relaciones efectivas de la realidad social. Los *mass media*, como la industria cultural adorniana, producen una ilusión que consiste en hacer creer que el mundo exterior, el mundo que se percibe fuera de nosotros, es la prolongación (o extensión) de lo que se conoce en los *mass media* (como la radio, la televisión, el cine y, últimamente, el ciberespacio). Ver HORKHEIMER, Max & Theodor ADORNO. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 1998, p. 171.

en una institución y dentro de las condiciones y con los medios que proporcionan los especialistas (en medicina, derecho, electrónica, etcétera.). Por tanto, este *buen morir* es transformado, se le desprende de su acepción de libertad y, consecuentemente, de responsabilidad y moral. En este sentido, la muerte, según la *doxa* más generalizada, tiene que ser objetivada y procesada por la ciencia, se le remueve el elemento ético. El *ethos* que proporciona la muerte es suplantado y, en su lugar, la técnica toma su papel protagónico, *sujetando* a la eutanasia y a todo el *cuidado de la muerte* a un mero proceso técnico y metodológico avalorativo³.

En este universo la tecnología proporciona también la gran racionalización de la falta de libertad del hombre y demuestra la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía, de la capacidad de decisión sobre la propia vida. Pues esta ausencia de libertad no aparece ni como irracional ni como política, sino más bien, como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo⁴.

Entonces, recobrar los espacios de realización de la autonomía en un ámbito tan íntimo y personal como la propia muerte constituye una de las tareas fundamentales del hombre. En esta tesitura, tanto Habermas y Foucault abogan por lo mismo: recuperar las libertades perdidas, hacer del hombre más autónomo y creativo, con capacidad para generar su propio horizonte vital. El *buen morir* es una de estas parcelas en las cuales el hombre tiene que ser libre de decidir sin el sometimiento a un aparato técnico que aparenta hacer soportable la muerte. En este sentido, las nociones, especialmente de Foucault y Derrida, sobre el *cuidado de la muerte* nos proporcionan una guía por medio de la cual analizar la regulación (médica, legal, técnica) de la muerte, específicamente de la eutanasia.

Así, la eutanasia, tiene una relación estrecha con estos constructos clásicos de la antigua Grecia sobre el *cuidado de sí mismo*⁵ y el *cuidado de la muerte*⁶. El cuidado de la muerte es el cuidado de sí mismo, es cuidado de la vida, del alma. En síntesis: procurarse y ejercitar el arte vivir.

3 HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1986, p. 54. Habermas nos dice que la racionalidad implica una institucionalización de un dominio que se reconoce como dominio político, es decir, ideológico, que encubre los procesos sociales (de legitimación) y vitales del hombre, haciéndoles creer que la técnica y la ciencia son dos «cosas» ahistóricas, inherentes a la sociedad, dadas de antemano, completamente avalorativas que se justifican tautológicamente (que están más allá del bien y del mal).

4 *Ibidem*, p. 58.

5 En los últimos trabajos de Michel Foucault, que se han calificado como su «último momento», lleva a cabo un excurso en relación a toda su obra a través de un análisis que parece desviarse de todo su corpus teórico. Así, deja de lado los estudios genealógicos de la microfísica del poder para adentrarse en una clase de historia de las ideas de la sexualidad, donde trata de establecer el límite en el que la antigua ética griega de la «inquietud de sí» se disuelve o se transforma en la confesión cristiana, con el fin de poder llegar a un acercamiento sobre la «génesis» o producción de la subjetividad moderna. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. México D.F.: FCE, 2006; *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guinazú. México: Siglo XXI, 2005; *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*. Traducción de Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 1987.

6 DERRIDA, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2006.

Como tal, no es una significación pasiva: es movimiento, en cuanto se dirige al otro y existe una relación de responsabilidad y empatía hacia el otro. Es fundamentalmente activa, ya que se requiere de un ejercicio constante que dura toda la vida⁷. El cuidado de la muerte (*melete thanatou*) es un ejercicio vital, no entendido como el respirar, que más bien es un automatismo biológico, sino como una necesidad en términos hegelianos, en el cual se asume la responsabilidad y se le confiere dignidad a la propia muerte. Así también, el cuidado de la muerte es sacrificio, «dar la muerte», como diría Derrida, sería «morir por el otro, así pues dar la vida quizá, dándose la muerte, aceptando la muerte dada»⁸.

Por tanto, el cuidado de la muerte está íntimamente ligado con la dignidad humana. Solo quien cuida su muerte tendrá una muerte digna y, la medida en que una persona practique el cuidado de la muerte, será la medida en que uno tenga una muerte digna. Sin embargo, el razonamiento no termina aquí. El cuidado de la muerte, como habíamos dicho, es una práctica que toma toda la vida, es el ejercicio del arte de vivir. Por tanto, el cuidado de la muerte no se lleva a cabo momentos antes de la muerte, sino en el transcurso de toda la vida consciente. De ahí que sea un ejercicio vital, así como una práctica dignificante. En este sentido, si la dignidad humana es un presupuesto básico y radical del hombre, entonces el cuidado de la muerte, y la eutanasia comprendida dentro de ella, también lo deben ser, ya que los dos están inscritos en la vida misma.

III. EL PROBLEMA DE LA MUERTE Y LA DIGNIDAD HUMANA EN EL SENO DE LA SOCIEDAD CLASISTA

No hay igualdad⁹ ante la muerte. En el seno de una sociedad de clases, la muerte no es democrática, no se reparte equitativamente¹⁰. Al contrario, nacer en algunas partes del mundo como en Bangladesh, Palestina,

7 MARCO AURELIO. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 1994.

8 DERRIDA, Jacques. Ob. cit., p. 22.

9 Para una análisis concienzudo y una panorámica amplia y clara sobre la igualdad desde los ámbitos normativo, axiológico y político, ver AGUILERA PORTALES, Rafael Enrique. «La igualdad como valor normativo, axiológico y político fundamental». En FIGUERUELO, Ángela (coord.). *Igualdad. ¿Para qué?* Granada: Comares, 2007, pp. 15-49.

10 Tal vez deberíamos de cuestionar en este sentido la teoría de la justicia de John Rawls. El contenido de sus planteamientos sobre la justicia distributiva y sobre cómo las instituciones sociales más importantes regulan, o deberían de regular esta distribución, no contempla la dimensión del fenómeno de la muerte y todo lo que esto implica. Los servicios de sanidad, salubridad y protección se encuentran repartidos evidentemente de manera inequitativa. Si la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, los hospitales y todo el sistema sanitario son tan injustos como cualquier sistema o institución política, asistencial o financiera. Dicho sistema ni amplía el sistema de libertades clásicas, como lo pretende su principio de igualdad, y tampoco estructura las desigualdades económicas y sociales en beneficio de los desfavorecidos, como su principio de diferencia propone hacerlo. Asimismo, si las instituciones son herramientas prácticas con funcionalidad espacial que sirven para articular y plasmar una clase de subjetividad social ética/política como la justicia, entonces, nos encontramos muy lejos del ideal de igualdad del Estado democrático de derecho. Al respecto, ver RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE, 1978; *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.

Sierra Leona, Irak, entre otras localidades, significa estar destinado a una muerte prematura y, muchas de las veces, horrible. En esta sociedad tardocapitalista, solamente cuando las personas están muertas, cuando se oponen dos cadáveres de distinta procedencia y clase y se presentan como cuerpos inertes, es cuando son totalmente iguales entre sí.

La ideología imperante (en este caso la capitalista-consumista) impone indefinidamente su sistema de significaciones, un orden simbólico de lo que constituye su realidad. En este sentido, la muerte es usada como *instrumento simbólico* para persuadir, influir, intervenir y *engañar* a las clases subyacentes con el fin de controlarlas. Incluso, la muerte es usada como medio de dominación, es reabsorbida y reterritorializada en el plano de los flujos del capitalismo¹¹. Así, no es más que otro instrumento utilizado por los agentes capitalista-mercantilistas con el fin de permanecer con el control, para seguir acumulando riquezas y obtener más poder. Esta instrumentalización de la muerte forma parte de las múltiples consecuencias que conlleva el sistema socioeconómico del capitalismo tardío y, lo que algunos han denominado, la era de la *posmodernidad*. Es decir, un momento histórico regido por una subjetividad axiomática constituida en base a las relaciones fabriles y empresariales que instrumentalizan medios como fines indistintamente.

Podemos encontrar muchos lugares en donde se organiza el poder¹² del sistema capitalista en torno a la muerte. Los cementerios son un ejemplo muy representativo acerca de este epifenómeno. Los grandes mausoleos y las lujosas lapidas están separadas y solo son usadas por la clase opulenta, por aquellos que pueden pagar una muerte «rica», una «muerte dorada»; como si se creyese que en el cielo existen las clases sociales y las castas, emulando las creencias antiguas, y que con lo hecho se asegura un estatus en el más allá. Mientras los pobres y todos aquellos marginados y excluidos de la distribución de bienes, de derechos y del reclamo de estos derechos, caen amontonados sobre el suelo que los acompañó en innumerables noches. Estas personas casi no tienen, o no tienen, ni una sola posesión y dinero para poder *asegurarse* una vida en este mundo terrenal y celestial. Los ricos gastan una fortuna en un ritual majestuoso, con lujos exorbitantes con los cuales se les podría asegurar una vida digna a miles de personas. En cambio, para los marginados, su lugar está en las fosas comunes, los anfiteatros, las universidades o cualquier lugar. Definitivamente los pobres tienen infinidad de lugares donde caerse muertos y eso es lo reprochable, que no les den un lugar decente donde yacer.

11 DELEUZE, Gilles & Felix GUATTARI. *El Anti-Edipo*. Barcelona: Barral, 1973.

12 Ver FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1978.

La dignidad no es respetada ni protegida en la muerte en una sociedad donde las desigualdades y polarizaciones sociales son cada vez más agudas y estructurales. Ahora, un animal cualquiera, en especial, las mascotas, «*tienen*» una muerte más *digna* que cualquier hijo nacido en la sierra chiapaneca mexicana o en Sierra Leona. A los animales se les inyecta y se los trata terapéuticamente; «se les aplica la eutanasia», se les entierra, incluso incinera. Mientras tanto, a los desdichados sin suerte, predestinados a morir cruelmente, se les deja podrir donde sea; claro, siempre y cuando no interrumpen la vida cotidiana de aquellos que se consideran más importantes, les causen problemas de conciencia y conflictos morales o, simplemente, les produzcan un disgusto estético. Como dice acertadamente Ziegler: «Los moribundos no tienen ya estatuto y en consecuencia no tienen dignidad. Son clandestinos, *marginal men* cuya angustia se empieza a adivinar»¹³.

Quitarle a la muerte esta máscara simbólica, *desclasarla* y hacerla universal, *democrática*; que sea equitativa, que la mayoría, y no solo los autoconsiderados poderosos, tengan el derecho a una vida digna y, por consecuencia, a una muerte también digna es una tarea inaplazable. Se olvida que existe una identidad radical que une a todo ser humano, a toda persona una con otra. Esta identidad es «pre-social», o, dicho en términos marxianos, es *esencialmente social*. Esto quiere decir que no está «manchada» ni «contaminada» por signos o símbolos predeterminados dados apriorísticamente por una clase y un tipo de personas¹⁴. Esta *identidad socio-ontológica* nos pone ante nuestros ojos una igualdad irreductible con todos los seres existentes, los que perecieron y los que están por venir. Es una igualdad que es anterior a todos los procesos sociales complejos.

Adueñarse de nuestra propia muerte es una de las tareas que debemos de realizar, recuperarla *para* nosotros y el *otro*. Como Sócrates dijo, y después pudimos ver en su coherencia práctica: *el procedimiento de morir es una fase esencial de la vida*. Si la vida es la búsqueda de la verdad, la muerte vendría a revelar esa verdad. «[...] La muerte abre la puerta del saber absoluto. El alma, por fin liberada del cuerpo, puede llegar al conocimiento puro»¹⁵.

El *cuidado de la muerte* es precisamente esta búsqueda vital que solamente se logra y se finaliza con la propia muerte. Y, ¿quiénes más que las personas «candidatas» a la eutanasia están tan cerca de este proceso subjetivo

13 ZIEGLER, Jean. *Los vivos y la muerte*. México D.F.: Siglo XXI, 1976, pp. 280-281.

14 La «naturalidad» irreductible del hombre es social y cultural. Nuestra identidad biológica está condicionada y dada de antemano por un reconocimiento con el otro (y Otro) que solo es posible dentro del fuero de lo social. En este sentido, la identidad se construye en base a una intersubjetividad: la conciencia de sí solo puede ser tal cuando existe un reconocimiento del otro, una conciencia del otro.

15 *Ibidem*, p. 243.

único e irremplazable? También es cierto que la verdad se encuentra en el proceso, pero el resultado, el final, la decisión y la posición ética *radical* se encuentran en los últimos momentos de vida, en ese acercamiento irreplicable a la propia muerte. Así es como la muerte puede abrir por *fin* la *puerta del saber absoluto*.

Entonces, debemos de conquistar nuestra muerte, arrebatarla de la indiferencia, entrenarnos en el arte de morir y de la muerte (*melete thanatou*), adquirir las libertades del espíritu y de la vida misma, educarnos para la muerte como se nos educa para comer o para nuestra profesión. Debería ser una tarea de todos para nuestra supervivencia. Ya que todos vamos a morir, o mejor dicho, todos debemos morir, es urgente el aprendizaje y la instrucción del morir, de la «muerte feliz».

La muerte es nuestro único destino seguro; es la única certeza, por no decir verdad, de nuestra vida. Sin la muerte el hombre no tendría un destino o un fin. La vida no tendría sentido si se la privara de la muerte. En este sentido, nuestros fines, límites y destinos le dan significado a nuestra vida. Por lo tanto, nuestra libertad no existiría sin la presencia de la muerte.

IV. DIGNIDAD HUMANA: PRESUPUESTO FUNDAMENTAL DE LA EUTANASIA

El derecho a la vida constituye el derecho *fundacional* y *esencial* en cuanto actúa como sedimento sustancial y base fundamental de inmanencia de los restantes derechos humanos, sin el cual estos derechos no tendrían existencia o sentido posible. Sin embargo, no hay que confundir el derecho a la vida con la vida en sí misma. La dignidad del hombre es inherente a la vida misma y no al derecho que la contempla. Por esto mismo, el estudio del derecho a la vida presupone inevitablemente el estudio del concepto de *persona* y *dignidad humana* que se entrelazan con el *cuidado de sí mismo* y el *cuidado de la muerte*.

Con el pensamiento estoico¹⁶ apareció cierta idea de respeto e igualdad entre todos los seres humanos dotados de razón. No obstante, el concepto y valor de persona, tal como nosotros lo concebimos, se incorpora a nuestra cultura de mano de la tradición judeocristiana, una tradición profética-sapiencial que conforma un núcleo importante de nuestra cultura occidental y que configura toda la subjetividad moderna hasta nuestros días¹⁷.

¹⁶ No hay que olvidar que fue en este mismo período en el que surgió la noción de *melete thanatou* o cuidado de la muerte como problema fundamental de la vida, con los grandes estoicos Séneca y Marco Aurelio principalmente, tema analizado precisamente por Derrida y Foucault.

¹⁷ Ya habíamos señalado el trabajo de Foucault sobre la constitución y orígenes de la subjetividad (de los sujetos), que rastreó desde los griegos hasta el cristianismo renacentista en sus últimas obras. Su *Historia de la sexualidad* y sus cursos sobre *La hermenéutica del sujeto* se vinculan con un esfuerzo

En la concepción del judaísmo y cristianismo, los seres humanos hemos sido creados por Dios a imagen y semejanza suya, con lo que se amplía el horizonte estoico. Si bien todavía no se utiliza la palabra *persona*, se vislumbra el horizonte que lo compone. Con el cristianismo, el concepto de persona hace su irrupción en la historia: *todos los seres humanos somos personas*. En la *Epístola a los Gálatas* de San Pablo se afirma: «Por la fe de Cristo Jesús todos somos hijos de Dios [...] Ya no hay más judío ni griego, esclavo o libre, varón o hembra: todos sois uno en Cristo Jesús» (3, 26-29). Sin embargo, no hay que entender esto como una afirmación excluyente ulterior a la manera del liberalismo «tolerante», en el que sus representantes excluyen como *personas* a los que aparecen ante sus ojos como radicalmente *otros*, o como una forma de respeto y tolerancia a distancia: te respeto y tolero pero no te acerques a mí. Hay que entenderlo como una premisa fundamental ontológica, no solo del judeocristianismo, sino de muchas doctrinas y prácticas religiosas, un imperativo de la razón. Es decir, todos somos iguales en nuestra constitución bioontológica, todos compartimos el mismo principio y el mismo final.

Esta definición de persona judeocristiana se mantiene prácticamente igual hasta la Ilustración, cuando es reformulada por Immanuel Kant desde una visión secular. La persona es un *fin en sí mismo*, dado que es un ser autónomo y creativo (capaz de darse a sí mismo normas morales). Debido a que las personas somos autónomas y, por tanto, *fines en sí mismas* y dignas de respeto, es posible que la razón halle en la ética un imperativo moral incondicionado, es decir, cumplido por todos, si queremos que nuestra conducta sea moral. Kant enuncia esta norma en el valor absoluto de todas y cada una de las personas en su libro *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»¹⁸.

La respuesta de Kant es clara y contundente: los seres humanos no tienen precio, no son un medio o instrumento para nadie, no pueden intercambiarse por un equivalente, sino que tienen *dignidad*. Esto nos ayuda un poco a comprender el carácter incondicional de la dignidad del hombre en el *cuidado de la muerte* y consecuentemente en la eutanasia.

teórico que lo motivó desde sus primeros estudios sobre la enfermedad mental: investigar por qué pensamos así y no de otra forma. Ver FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del Sujeto*. México D.F.: FCE, 2006.

18 Ver KANT, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*. Segunda edición. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 1994, p. 96; LECLER, Joseph. *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*. Alcoy: Marfil, 1969; DE PÁRAMO ARGÜELLES, Juan Ramón. *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993; DE ASÍS ROIG, Rafael. «Sobre la discriminación positiva: especial referencia al Derecho europeo». En MARIÑO, Fernando & Carlos FERNÁNDEZ (coords.). *La protección de las personas y los grupos vulnerables en el Derecho europeo*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2001.

Kant antepone un límite que no debe ser rebasado: el hombre no es un valor de cambio. Algo que hoy en día no es cuestionado sino vivido en carne propia por una inmensidad de hombres; todos se tratan y son tratados a sí mismos como un producto, como una máquina, como un medio y no como un fin en sí mismo. No obstante, esta concepción del sujeto kantiano no deja de ser solipsista e individualista, con una fuerte dosis de suficiencia racional fácilmente refutable.

Nuestra realidad subjetiva se construye en la interacción con los otros y es con los *otros* que *reflejamos* nuestra subjetividad. Cuando nos enfrentamos con la muerte, es decir, cuando la muerte se pone frente a nosotros a través del *otro*, también proyectamos nuestra realidad subjetiva, reflejamos el tipo de interacción social que tenemos con los demás¹⁹. Heidegger decía que el hombre no es solo *dasein* (*ser ahí*), ser abierto al mundo, abierto a las posibilidades, sino *mitsein* (*ser con*), es decir ser abierto a los otros²⁰ y, especialmente, al otro distinto y peculiar. La vida en sociedad significa la necesidad de mirarse en los otros y querer ser mirado uno mismo, pues la estima personal y pública tiene cierto *valor*; en otras palabras, la *consciencia de sí* quiere afirmarse ante las otras consciencias que habitan el mismo universo que ella. Nadie puede llegar a quererse a sí mismo, a autoestimarse, si es continuamente despreciado o maltratado. Hegel decía que la sociedad es el espacio natural privilegiado donde el *nosotros* se convierte en un *yo* y el *yo* en un *nosotros*. Con dicho reconocimiento básico y fundamental nace el ideal de autenticidad, que no es sino la capacidad de cada individuo de tener un sentido moral y justo, una voz interior que lo lleva a distinguir el bien y el mal. Una voz que no depende de una autoridad o instancia externa, es decir, que no es heterónoma, sino interna y por tanto, autónoma. Pero no hay que olvidar que es la sociedad y la interacción con esta como colectivo la que nos provee de las coordenadas morales y éticas. La «sociedad perfecta» es aquella donde la vida en común es posible sin que suponga la anulación de lo singular, lo individual o lo diferente. La dignidad humana significa autonomía, esto es, libertad para escoger la forma de vida que cada uno prefiera²¹, con la salvedad de que al escoger

19 Los sociólogos Peter Berger y Thomas Luckmann han argumentado prolijamente en torno a la constitución del conocimiento en la vida cotidiana, deconstruyendo la sociedad como «realidad objetiva» y «realidad subjetiva». Sus argumentos han sido elaborados desde la premisa marxiana básica de la sociología del conocimiento según la cual el hombre está determinado por su ser social. Ver BERGER, Peter & Thomas LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Traducción de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

20 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: FCE, 1991, p. 262.

21 Hay que precisar un punto en esta afirmación: la libertad entendida a través de la ideología político-liberal tiende a encubrir un aspecto fundamental. En las democracias liberales y en los estados benefactores se tiene la ilusión o apariencia de que se tiene libre elección, cuando se dan de antemano las condiciones con las cuales uno debe elegir. Esta elección aparente es una enfermedad del liberalismo individualista y competitivo que ha permeado todo el campo simbólico de interacción de las personas. Uno es «libre» si se atiene a las reglas de juego, si escoge lo que «debería» escoger. Esta «libertad condicionada» lleva dentro de sí un matiz de instrumentalismo: la libertad solo puede ser buena y merecida si se apega a las normas, si sigue el procedimiento; o, al revés, solo se es bueno y «libre» en la medida en que se siga las normas y el procedimiento.

la forma de vivir no se quiera transgredir y violentar la dignidad y la forma de vivir del *otro*. Así también, al referirnos a la libertad en la elección de la forma de vida, esta implícitamente afirmada la responsabilidad, es decir, el hacerse cargo de la propia vida, y por tanto, de la propia muerte. Pero como vivimos en sociedad, con y para el otro, es decir, *somos con el otro*, esta responsabilidad y este hacerse cargo tienen que trascender *nuestra vida* y dirigirse a los otros.

El *desarrollo integral* de la persona humana, es decir, el modo como se realiza personalmente, nos ofrece indicios de lo que denominamos (y atribuimos a) la *dignidad humana*. Aquí debemos distinguir dos cuestiones: cómo se forma la identidad humana en una sociedad, y en qué medida puede partirse de un concepto más o menos válido entre culturas y, por tanto, universal. Peter Häberle desarrolla la concepción de la dignidad humana como «*premisa antropológica-cultural*»²² de una sociedad plenamente desarrollada, el conjunto de derechos y deberes que permiten al ser humano llegar a ser persona, serlo y seguir siéndolo. El Estado constitucional, por tanto, tiene como último fin, garantía y referente el *desarrollo integral* de la persona humana en todas sus dimensiones, incluyendo la muerte. Uno podría preguntarse, ¿cuáles son los motivos por los que la muerte configura y constituye parte primordial de nuestra identidad humana, si ella es en sí el término de esta? Pero, como ya vimos, la experiencia de la muerte de uno mismo, como cualquier otra experiencia, ya sea que dure cinco segundos o cinco años, reconstituye y modifica sustancialmente nuestra identidad. Si el sabernos finitos nos abre nuevos horizontes de subjetividad, el experimentar directa o indirectamente la dimensión de la muerte nos sustancializa; nuestra dignidad está en la muerte. Incluso funciona como imperativo categórico moral y constituyente identitario: «Solo en la medida en que el morir, si es que “es”, sigue siendo el mío, puedo morir por el otro o dar mi vida a otro»²³.

Entonces, si la muerte (el buen morir) es parte integral de nuestra persona, la discriminación con relación a este «derecho» constituye un atentado grave contra la dignidad humana. Discriminar a alguien es negarle a otro los derechos más elementales y el disfrute de los bienes a los que tiene derecho. Por tanto, en el caso de la eutanasia, al negarle a alguien una muerte digna, estamos discriminándolo y violentando sus *derechos fundamentales*; tal negación se produce frecuentemente por el mero capricho (basado en creencias, falsas ideologías, mitos, etcétera)

22 Ver HÄBERLE, Peter. *El Estado constitucional*. Traducción de Héctor Fix-Fierro. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 169. Ver también HÄBERLE, Peter. «La protección constitucional y universal de los bienes culturales: un análisis comparativo». *Revista Española de Derecho Constitucional*, 54 (1998), pp. 11-38. Sobre el concepto de dignidad humana, ver el trabajo de CASTRO CID, Benito. *Los derechos económicos, sociales y culturales. Análisis a la luz de la teoría general de los derechos humanos*. León: Universidad de León, 1987.

23 DERRIDA, Jacques. Ob. cit., p. 53.

de aquellos que poseen el poder para separar e impedir a los demás el acceso a una existencia digna. De este modo, discriminar o marginar es sinónimo de humillar, y en la muerte se representa un caso límite de esta ausencia de dignidad, de humillación. La auténtica o más intensa discriminación y marginación se da en la muerte, en los momentos de agonía y sufrimiento. Así, podemos constatar cómo en la eutanasia la privación de una muerte digna pone a la persona en un estado de humillación total. El estar conectado a una bomba, atravesado por tubos para respirar, comer, defecar, orinar etcétera, estar en estado vegetativo, con algún trauma irreversible físico o psicológico e incluso moral, es para muchos un estado degradante de su dignidad personal, es totalmente humillante. Si el *cuidado de sí*, el *cuidado de la muerte*, es el cuidado de toda la vida, entonces, quitarle el derecho a una muerte digna sería *desustancializar* la labor de una vida de un solo tajo.

La marginación y discriminación²⁴ se han convertido en una forma de vida de nuestro tiempo. En la actualidad, en nuestro país mucha gente vive discriminada, apartada o segregada. La delincuencia, en un alto porcentaje, se nutre de, y ocasiona a su vez, la marginalidad, la polarización social y la pobreza, fenómenos que constituyen el producto o lo emergente del sistema *corrupto*²⁵ socioeconómico actual. Muchas personas mueren indignamente debido a las condiciones materiales de marginación y pobreza de nuestras sociedades actuales: los vagabundos, pobres y desamparados que mueren por congelamiento en los inviernos urbanos, los pobres que mueren por alguna enfermedad que degrada progresivamente el cuerpo y la mente y no pueden darle un *fin* a su vida acorde con su dignidad personal. Todo ello representa un grave problema ético (filosófico y jurídico): la eutanasia y el *cuidado de sí* no solo comprenden las muertes privadas en hospitales de última generación, sino toda muerte «pública» y cotidiana.

24 El artículo 14 de la Constitución española de 1978 establece lo siguiente: «Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social». Ver LAPORTA, Francisco. «El principio de igualdad: introducción a su análisis». *Sistema*, 67 (1985), pp. 3-31; PRIETO SANCHÍS, Luis. «Igualdad y minorías». *Derechos y libertades*, 5 (1995); OLLERO, Andrés. *Igualdad en la aplicación de la ley y precedente judicial*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989; GARCÍA ANÓN, José. «El principio de igualdad y las políticas de acción afirmativa. Algunos problemas de la dogmática jurídica y del derecho europeo». En DE LUCAS, Javier (ed.). *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2002; BERLIN, Isaiah. «Equality». En su obra *Concepts and Categories*. Oxford: Clarendon Press, 1981; ARA PINILLA, Ignacio. «Reflexiones sobre el significado del principio constitucional de igualdad». En GARCÍA SAN MIGUEL, Luis (ed.). *El principio de igualdad*. Madrid: Dykinson, 2000.

25 Léase corrupto en el sentido que le dan Antonio Negri y Michael Hardt: «En realidad, la capacidad para reconocer la corrupción es, para emplear una frase de Descartes, "la faculté la mieux partagée du monde", la facultad más ampliamente compartida en el mundo. La corrupción es fácil de percibir porque aparece inmediatamente como una forma de violencia, como un insulto. Y en realidad es un insulto: la corrupción es en verdad el signo de la imposibilidad de vincular el poder al valor y su denuncia es pues una intuición directa de la falta de ser. La corrupción es lo que separa a un cuerpo y a un espíritu de lo que pueden hacer. Puesto que en el mundo biopolítico el conocimiento y la existencia siempre consisten en una producción de valor, esta falta de ser se manifiesta como una herida, un deseo de muerte del individuo social, un violento desprendimiento del mundo» (HARDT, Michael & Antonio NEGRI. *Imperio*. Traducción de Alcira Bixio. México D.F.: Paidós, 2002).

Por otro lado, la defensa de la libertad de conciencia, pensamiento y religión²⁶, un ámbito entrelazado sustancialmente con la eutanasia y el *cuidado de la muerte*, constituye un deber moral humano y, además, un principio normativo constitucional que debemos ir plasmando en nuestras prácticas cotidianas diarias, o no tan cotidianas, pero sí de mucha relevancia, como en la práctica de la eutanasia. La libertad de conciencia incluye la libertad de pensamiento y de religión. No debemos olvidar que la muerte, que *el derecho a una muerte digna*, se incluye dentro de estas categorías pensadas como universales. ¿Qué cosa puede ser más «universal» que la misma muerte? Todo esto trata de la manifestación más importante de la libertad del hombre en cuanto afecta a lo que más le dignifica, el ámbito de la autonomía personal, decidir cuándo y cómo morir. Ser autónomo y tener en sus propias manos la cualidad de autodeterminarse, en la medida de lo posible, frente a la muerte, es el último pliegue y el principal acorde de la dignidad personal.

V. LA RESPONSABILIDAD DEL CUIDADO DE SÍ MISMO EN LA EUTANASIA

Por lo tanto, con lo anterior podemos ver en la eutanasia un significado interrelacional moral, en donde se asume la responsabilidad de *la muerte digna* de uno mismo y del *otro*. Se entiende que quien ejercite tal acción hacia otra persona se debe encontrar preparado para *tomar*, y en cierta forma, *apropiarse* de la libertad y responsabilidad de la *melete thanatou* del otro, quien tal vez no tenga posibilidades de hacerlo él mismo. Esta responsabilidad es dada solo en la medida en que se asimile y reabsorbe la muerte a los procesos culturales, cognitivos y materiales, y se deje de ver como límite y avería de la vida y el hombre²⁷. En este sentido, podemos darnos cuenta de la importancia del tópico de la responsabilidad, sus implicaciones profesionales, éticas y, sobre todo, vitales. Solamente quien es auténticamente responsable de su vida y, por tanto, de su muerte, es libre. Puesto en otros términos, de quien sigue un reglamento, un procedimiento o un método rigurosamente difícilmente puede decirse que es enteramente responsable. Supeditar la responsabilidad a la «objetividad» entendida como la puesta en marcha de una técnica cognitiva o un mecanicismo teórico es sustraerse de la responsabilidad misma. Y la eutanasia es eso mismo, responsabilidad. El «buen morir» solo se presenta en la medida en que se es responsable con la propia muerte

26 El artículo 18 de la Declaración de la ONU afirma, en relación con este derecho, lo siguiente: «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». Ver BASTERRA, Daniel. *El derecho a la libertad religiosa y su tutela jurídica*. Madrid: Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense/Civitas, 1989.

27 Esta concepción de la muerte nos es descrita por el sociólogo francés Jean Baudrillard en uno de sus ensayos más relevantes sobre la muerte y el sistema de signos y símbolos en capitalismo tardío. Ver BAUDRILLARD, Jean. Ob. cit.

y, por lo tanto, con la muerte del otro. La responsabilidad inherente a la eutanasia viene como una llamada interna que cae sobre nosotros; es un llamado porque es una respuesta, es decir, la responsabilidad es el responder al otro y a la ley²⁸.

La responsabilidad entendida en este sentido es totalmente contraria al proceso de tecnificación de la civilización y, en concreto, de la ciencia (podemos decir, particularmente, de la medicina y el derecho), ya que los niveles de tecnificación de la praxis médica y jurídica son intrínsecos a la *industrialización* y al excesivo positivismo de la cultura y la sociedad de la cual hablábamos arriba. Esta tecnificación implica una neutralización del campo de acción del hombre. Para una civilización como esta, no existen personas como tales, sino solo sus roles. Se desprende a la persona de su carácter moral y se realza el funcional. Esta neutralidad que la tecnociencia irradia y difunde al ámbito de la ciencia es el mismo presupuesto axiológico avalorativo de los positivistas del siglo XIX y principios del XX (aunque aun en pleno siglo XXI se sigue pretendiendo buscar). Estos veían a la ciencia de una manera formal, pura. De ahí que quien sigue estos postulados tecnocientíficos en el ámbito de la medicina y el derecho, y en casos complejos como el de la eutanasia, y pretende realizar y ver sus acciones como «guiadas» por la ciencia, y por tanto neutrales y puras, carece sustancialmente de responsabilidad. Ya que el valor de sus acciones solo fue medido en tanto que estas fueron guiadas por un procedimiento técnico.

Por ello, se tiene la necesidad de seguir ciertos criterios fundamentales para darle *el valor justo* a la eutanasia. Primero, dejar de reglamentar en exceso los procesos médicos y jurídicos y las acciones humanas, ya que se cae en absurdos e incoherencias lógico-prácticas. La medicina y el derecho no son ciencias cristalizadas y muertas en un tiempo y espacio que se puedan disecar y seccionar para ver sus funcionamientos y límites. Al contrario, son dos campos del saber que siempre se mantienen abiertos, múltiples y en constante cambio, que atraviesan transversalmente los procesos históricos del hombre. Algo que está en constante cambio y fluctuación no se puede reglamentar excesivamente: solo se pueden sugerir algunas pautas para guiar una práctica o un proceso técnico. Segundo, dejar de considerar la eutanasia como asesinato. La eutanasia no es ningún asesinato: a pesar de que el resultado es el mismo y a veces los medios también, el fin y las razones son distintas. En la eutanasia el fin es terminar con el sufrimiento y la humillación de la persona, por tanto, las razones son completamente humanitarias; el asesinato no comparte estos motivos. La acción y el resultado de la acción no conforman por sí mismos criterios de evaluación de la «objetividad», sino completamente lo contrario. Lo que importa es la manera

28 DERRIDA, Jacques. Ob. cit., p. 80.

de interpretar estas acciones y enmarcarlas dentro de una esfera de sentido de significado intersubjetivo²⁹. Tercer y último criterio, en la eutanasia se ven tensionados valores universales como la libertad, la seguridad y la vida. Reevaluar cada uno de ellos, dándoles su *lugar*, es tarea fundamental³⁰.

Esta *tensión axiológica* pone en consideración la ponderación y, por consiguiente, la subsunción de un valor o valores por otros; ya sea el caso de la eutanasia de tipo pasiva o de tipo activa³¹. Sin embargo, el razonamiento en torno a la concepción actual de la vida como un *bien de consumo* que se gasta, se agota y/o se estropea, como *algo* que se posee, ha ocasionado una «*sobrevalorización*» de la vida. La vida como plano de inmanencia, del cual hablamos, que fundamenta y da sentido a los demás valores y derechos, se vuelve nula y sin sentido cuando se ve desprovista de los demás valores, como la libertad, la seguridad, la igualdad, etcétera. El hombre no vive por vivir, no está arrojado inconscientemente a la vida sin percatarse de ello. Lo que precisamente da sentido a la vida es el *conocimiento* y la consciencia de estar vivo, un acto *reflexivo* (Hegel) de autoconocimiento y autoconciencia que implica un *movimiento del espíritu*, es decir, libertad; «pensar» que uno tiene vida, que está vivo, implica ya en sí ser libre, «ejercer» su libertad o, en otras palabras, autodeterminación.

Suspender esta característica constitutiva del hombre y seguir percibiendo la vida solo como un «bien jurídicamente tutelado» y no como esta inmanencia fundacional que sujeta los demás valores que le dan sentido, sería ultrajar la dignidad humana, restarle o quitarle por completo al individuo su significación particular como ser humano, desposeerlo de lo que permite a la persona percibirse a sí misma. Foucault nos acerca a esta reflexión desde la muerte diciendo que «el valor de lo que hago, el valor de mi pensamiento, el valor de mi actividad, pues bien, se revelará si los pienso como si fueran los últimos»³².

Sin duda, es en el último momento *real* de la muerte, cuando existe una abrumadora proximidad a ella, que la autodeterminación, la capacidad de medir y valorar mi propia vida, tiene una importancia vital. Este ejercicio (*melete thanatou*), el pensamiento de la muerte, no es más que un medio por el cual dirigimos nuestra vida que nos permite captar su valor presente, mediante el cual hacemos de nuestra existencia una

29 Ver MEAD, George. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós, 1968.

30 Delimitar cada uno de ellos no es tarea fácil, y hacer un examen minucioso de estos valores no es asunto del presente trabajo, sólo queremos esbozar unas reflexiones filosóficas sobre un problema tan complejo como este.

31 LEUCONA, Laura. «Eutanasia: algunas distinciones». En Platts, Mark (comp.). *Dilemas éticos*. México D.F.: FCE, 2000, p. 97-119.

32 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, p. 455.

totalidad³³. Asimismo, Foucault afirma lo siguiente: «En el pensamiento de la muerte que justamente no debe ser un pensamiento del futuro sino un pensamiento de mí mismo en trance de morir, se realizan el juicio presente y la valorización del pasado»³⁴.

Podría parecer que lo anterior únicamente hace alusión a las personas que están conscientes de su muerte próxima y que quieren que se les dé *su bien morir*. Sin embargo, esto también tiene consecuencias «retroactivas» hacia el otro, quien se supone que le va *dar muerte*, a aquella persona que se va a *apropiar de la muerte de otro*, ya sea por una petición consciente de la persona *moribunda* o por un acto autorreflexivo de comprensión, responsabilidad y empatía hacia el otro en estado inconsciente que *necesita* de la eutanasia o de *su bien morir*.

Entonces, el *cuidado de sí mismo* o el *cuidado de la muerte* tienen dentro de su núcleo constitutivo la responsabilidad hacia el otro, que no es más que ser responsable de sí. Constituye la amalgama fundamental que «humaniza» la acción eutanásica, indistintamente de si es pasiva o activa, voluntaria, no voluntaria o involuntaria. Todas las personas que puedan participar en todos estos casos deben estar *llamados a responder al otro*³⁵ como lo están a responder de sí mismos. Únicamente este tipo de interacción intersubjetiva otorga la mejor guía para realizar una acción tan importante y laberíntica como la eutanasia; no los reglamentos excesivos, los procedimientos metodológicos médicos y legales en sí mismos, sino el despliegue interactivo del uso del *cuidado de sí mismo*.

VI. A MODO DE CONCLUSIÓN

Ya vimos la importancia del *cuidado de sí* y el *cuidado de la muerte* respecto a la manera de percibir y practicar el *bien morir* o la eutanasia. Asimismo, la relevancia en las prácticas médicas que estos conceptos pueden tener es de gran interés para todos, en especial para aquellos que directamente participan dentro del sistema de salud, así como para los legisladores y juristas a quienes les podría ampliar su *horizonte de comprensión* sobre la muerte a la hora de «*hacer derecho*» y regular este tópico tan laberíntico. Los conceptos de dignidad humana y *cuidado de la muerte* nos ayudan a poder entender los límites y necesidades que se suscitan en casos de eutanasia. Por ejemplo, el Estado no debe imponer el sufrimiento o el prolongamiento de este a personas que piden morir, ya que, si pretende ser justo, no puede interferir en esta decisión que se deja a libre elección del *destinario*³⁶. No se puede ni se debe forzar a alguien

33 *Ibíd.*, p. 456.

34 L. cit.

35 DERRIDA, Jacques. *Ob. cit.*, p. 80.

36 CALSAMIGLIA, Albert. «Sobre la eutanasia». En VÁZQUEZ, Rodolfo. *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*. México D.F.: FCE, 2004, p. 160.

a vivir en contra de su voluntad³⁷, el daño que se ocasiona al hacerlo puede tener lugar tanto en su sufrimiento físico y moral como en su dignidad; ya que para muchas personas *el daño* no es el término de la vida, sino continuar sufriendo, o quedar en estado vegetativo, como ser inocuo, desustancializado, cerrado al mundo por completo. Siguiendo lo anterior, el respeto a la vida tiene unos límites subjetivos que no deben ser quebrantados. Uno no debe *obligar* a nadie a seguir viviendo en un estado que para la otra persona es indignante o humillante. Todo ello siempre y cuando no se dé una *incompetencia básica*³⁸ en el *destinario*, en la persona «*interesada*» en recibir la eutanasia. Cuando la persona esté plenamente consciente, lúcida y en uso de su razón (al margen de lo que esto quiera decir), se le debe respetar su capacidad de autodeterminación, de elegir su propio horizonte vital. En caso de que la persona termine inconsciente antes de expresar su voluntad, se tendrán en cuenta, tanto los testimonios cercanos que atestigüen su voluntad, como la prueba escrita de sus pensamientos. En caso de no haber dejado nada por escrito, alguna persona cercana podría *reconstruir* su discurso en forma de consentimiento hipotético, o a la manera en que lo entiende Dworkin: una *reconstrucción de su integridad histórica* que le otorgue coherencia a su vida o, más bien, a su muerte³⁹.

Con lo anterior aludimos a ciertos problemas que aparecen ante nosotros, como la posibilidad de error de diagnóstico en caso de que se lleve a cabo el procedimiento de la eutanasia. El miedo a cometer errores cuando la vida está en juego se encuentra fundado. Sin embargo, debemos de tener en cuenta que los errores siempre van a estar presentes y que este no debe de ser un obstáculo infranqueable para ejecutar o permitir la eutanasia. Esto se puede minimizar mediante un *método hermenéutico*, es decir, que diferentes equipos de médicos y especialistas investiguen e *interpreten* el caso para poder llegar a un consenso común sobre la toma de acción. Este diagnóstico y consenso, cuando la persona esté consciente, no tendrá más relevancia que la propia voluntad de la persona dispuesta a que le apliquen la eutanasia. La cuestión, nuevamente, es la siguiente, aludiendo de nuevo a Habermas, Foucault y Derrida: recuperar nuestras libertades. Los médicos y juristas (legisladores) hoy en día mantienen una centralización y normalización de poder de decisión, que debería regresar a manos de los ciudadanos comunes. Los especialistas no poseen La Verdad en su conocimiento, ni tienen la última palabra al momento de realizar una acción, o por lo menos no debería ser de esta manera.

37 Ver GARZÓN VALDÉS, Ernesto. «¿Es justificable el paternalismo jurídico?». *Doxa*, 5 (1988), pp. 155-173.

38 Una incompetencia básica se da cuando la persona no tiene capacidad de comunicarse y de comprender la información sobre el caso, no puede razonar y deliberar en torno al estado de la cuestión (como los tratamientos, intervenciones, etc.), así como carece de la capacidad subjetiva de conocer los valores y objetivos para evaluar las alternativas. Ver LEUCONA, Laura. Ob. cit., p. 105.

39 DWORKIN, Ronald. *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Traducción de Ricardo Caracciolo y Víctor Ferreres. Barcelona: Ariel, 1994.

El *cuidado de sí mismo* o *cuidado de la muerte* pueden hacer la diferencia entre una acción instrumentada y guiada por un proceso mecánico y técnico y una acción «sujeta» por la responsabilidad hacia el otro y con otro. La eutanasia cargada por este tipo de subjetividad «estoica» dignifica los procedimientos médicos y legales de la eutanasia, las relaciones entre los agentes sociales que participan de ella y, en general, la vida de cada uno de nosotros.

Recibido: 18/07/2012
Aprobado: 15/08/2012