

EUTANASIA EN LA BIOÉTICA JUDÍA: CONSIDERANDOS, RESOLUCIONES Y APORTES

Fecha de recepción: 22/02/2021

Fecha de aceptación: 02/03/2021

Rab. Dr. Fishel Szlajen¹

Contacto: fszlajen@gmail.com

- Miembro titular de la Pontificia Academia para la Vida.

Palabras clave

- Eutanasia
- Suicidio
- Judaísmo
- Ensañamiento Terapéutico
- Muerte Digna
- Bioética

Key words

- Euthanasia
- Suicide
- Judaism
- Therapeutic Ensañamiento
- Death with Dignity
- Bioethics

1 El autor es Rabino y Postdoctorado en Bioética, Doctor en Filosofía, Master en Filosofía Judía y Mandel Jerusalem Fellow. Miembro Titular de la Pontificia Academia para la Vida. Profesor de Posgrado en Bioética (UBA); en Metodología de la Investigación (UNLaM); y en Historia Social y Política del Judaísmo (UCA) y Director de AMIA Cultura. Ha publicado más de 150 trabajos entre libros, papers y artículos de divulgación, por cuyo aporte académico ha sido galardonado con la máxima distinción otorgada por el Senado de la Nación Argentina, "Mención de Honor Domingo F. Sarmiento" 2018, y en 2019 fue declarado "Personalidad Destacada de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en el Ámbito de la Cultura" 2019, por la Legislatura Porteña. En el 2020 ha sido distinguido por el Ministerio de Asuntos para la Diáspora del Estado de Israel, por su contribución en el campo de la bioética para el bien común y de la sociedad. www.filosofiajudia.com.ar

RESUMEN

Los trabajos más recientes y de mayor resonancia sobre el suicidio y la eutanasia han focalizado en sus aspectos psicológicos, sociológicos y jurídico-filosóficos sobre el derecho o no del individuo a disponer sobre la voluntaria finalización prematura de su vida. No obstante, estas importantes perspectivas tienden a reducir aquel acto a planteos dicotómicos y polarizados basados en lo patológico o una cierta anomalía acorde a cada tesis, sin una relación interdisciplinaria ni propuesta superadora de las problemáticas propias de cada una de aquellas disciplinas. Es por ello que en este trabajo se aborda el problema del suicidio y la eutanasia no como uno funcional psicosomático, sino como uno existencial del hombre e incluyente de aquél, presentando sus antecedentes y definiciones fundacionales, distinguiendo lo ético de lo patológico, analizando los significados o sentidos axiológicos que la persona le otorga a su vida, a su existencia, y sus fundamentos e implicancias respecto del suicidio y eutanasia. Todo ello articulado en un análisis filosófico con la estructura conceptual, casuística y fundamento del marco jurídico regulatorio y normativo judío respecto de la prohibición, deber o permisión de quitarse la vida por sí mismo o mediante terceros. Luego y a la luz de este análisis y sus consecuentes resoluciones respecto de la cosmovisión judía como sistema cultural-legal

ABSTRACT

The most recent and most resonant works on suicide and euthanasia have focused on the psychological, sociological and legal-philosophical aspects of the individual's right or not to decide on the voluntary premature end of his or her life. However, these important perspectives tend to reduce that act to dichotomous and polarized approaches based on the pathological or a certain anomaly according to each situation, without an interdisciplinary relationship or a proposal to overcome the problems of each of those disciplines. That is why in this paper the problem of suicide and euthanasia is approached not as a functional psychosomatic one, but as an existential one of man and inclusive of the former, presenting its background and foundational definitions, distinguishing the ethical from the pathological, analyzing the axiological meanings or senses that the person gives to his life, to his existence, and its foundations and implications with respect to suicide and euthanasia. All this articulated in a philosophical analysis with the conceptual structure, casuistry and foundation of the Jewish regulatory and normative legal framework regarding the prohibition, duty or permission to take one's own life or that of third parties. Then, and in the light of this analysis and its consequent resolutions regarding the Jewish worldview as a monotheistic

monoteísta, se aporta una alternativa superadora a aquellos planteos dicotómicos. Y cuya relevancia radica en que dicha contribución no demanda la necesidad de adscribir al judaísmo para su anuencia, sino que por las propias categorías y metodologías utilizadas, sus conclusiones pueden ser aplicadas también al campo de la moral y el derecho en las acuciantes discusiones bioéticas actuales.

cultural-legal system, an alternative to those dichotomous approaches is provided. Its relevance lies in the fact that this contribution does not demand the need to ascribe to Judaism for its acceptance, but rather, due to the very categories and methodologies used, its conclusions can also be applied to the field of morality and law in today's pressing bioethical discussions.

1. ANTECEDENTES Y DEFINICIONES

Dado que en este trabajo se utilizará el término griego *euthanasia*, tan sólo a modo introductorio situando el significado de este término en contexto, en líneas generales es posible decir que en la antigüedad micénica, la Grecia clásica y la era greco-romana, si bien no se ha denominado con aquel término, sino algunas veces en relación a su antónimo o diversas perífrasis, esta noción fue concebida como el "morir con una muerte feliz y honesta". Su significado básicamente remite a una buena muerte como aquella gloriosa o meritoria, también oportuna con un sentido utilitario, o luego de una vida plena, en virtud y sin resistencia, a lo que también se puede agregar la idea de una muerte sin padecimientos, no necesariamente físicos sino sobre todo espirituales. Todas estas variables, desde ya, acorde a los diversos cánones axiológicos reinantes. No obstante, a partir de Francis Bacon² y en la modernidad, el cambio y la fundamental diferencia en el significado de este término, eutanasia, radica en que ahora expresa el darse muerte de forma indolora por razones benevolentes o piadosas, vinculando dicha práctica a la ayuda o asistencia de un tercero en su implementación. Es decir, la eutanasia voluntaria en tanto el denominado suicidio asistido por petición, lo que en términos más descriptivos es una coautoría o participación en un homicidio, y más aún cuando se trata de la llamada eutanasia no voluntaria, donde un tercero impone la muerte a otro con independencia de la voluntad de este último, ale-

2 Ver Fishel Szlajen, *Suicidio y Eutanasia: en la filosofía occidental y en lo normativo y filosófico judío*. Buenos Aires, 2012. Vol. I, pp. 125-162.

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

Resulta relevante observar que en el griego antiguo, al igual que en el latín,³ no hay un vocablo unívoco para denotar el quitarse la vida por sí mismo, pero con la diferencia radical que en el primero en contraposición al segundo, la gran mayoría de expresiones al respecto refieren a ejecutarse, enjuiciarse, colgarse, ahorcarse, ponerse las manos sobre sí mismo, destruirse, rechazar la vida, escaparse, dejarse caer o abandonarse, morir por inanición, degollarse, anudarse el cuello, asesinarse, cortarse las venas, desangrarse o lanzarse desde una roca.⁴ Casi siempre remitiendo a una *biaiothanatos* "muerte violenta", forzada u obligada por las circunstancias,⁵ mayormente de desesperación, desgracia u oprobio, y donde no hay una diferencia sustancial con las expresiones para denotar el homicidio en general e incluso el más aberrante, el cometido contra los mismos familiares.⁶

En este respecto y a modo de ejemplo lingüístico, ya desde el poeta Homero y en los grandes trágicos como Esquilo, Sófocles y Eurípides, dicho acto se entendía como un *autofonos*, *autothanatos*, ambos referidos a darse muerte a sí mismo y por sí mismo, un "autohomicidio",⁷ comportando la culminación dramática de una situación insoportable y ominosa por haber cometido o sufrido actos prohibidos no sólo respecto de la legislación vigente, sino también en lo social e incluso desde lo emocional y psicológico, más allá que estos actos censurables hayan sido cometidos voluntaria o forzosamente. Este poner fin a la vida de forma pre-

3 *Ibid*, pp. 11-32.

4 Ver Antón J. L. Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide: self killing in classical antiquity*. New York: Routledge, 2002. pp. 243-246, donde se proporciona una lista con decenas de vocablos y expresiones griegas usadas según los diversos autores de las obras donde figuran, para denotar el suicidio.

5 Alexander Murray, *Suicide in the Middle Age: the course on self-murder*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Vol II, pp. 471-476.

6 Antón J. L. Van Hooff, *op. cit.*, pp. 138-139.

7 Algunos también incluyen el vocablo "autoktonia", aunque este no sólo indica suicidio sino que también refiere al matarse mutuamente, es decir, uno a otro. Ver Fishel Szlajen, *op. cit.*, pp. 11-32.

tura por diversos motivos pero siempre asociado a una última alternativa frente a la ignominia y lo insufrible, por sobre todo en lo espiritual o psicológico, en los griegos no sólo es característico del hombre sino de numerosas mujeres. Un gran número de ellas deciden suicidarse usualmente por ahorcamiento o saltando al vacío, y menos frecuentemente arrojándose a la pira donde ardía el cadáver de quien ella era uno de sus deudos,⁸ escapando así a las desgracias que le deparaba la muerte de un pariente directo y por sobre todo ante la viudez, por resultar ésta una situación crítica de aislamiento social en dicha cultura. Este problema ha sido observado según los investigadores en los antiguos pueblos indoeuropeos.⁹

Con todos estos datos introductorios aunque representativos, resulta históricamente relevante en el occidente el hecho que el término "suicidio" o el concepto de matarse, hayan sido siempre habientes de importantes connotaciones morales o emotivas asociadas e incluso dependientes de un marco condenatorio o de justificabilidad.¹⁰ Y ello a punto tal que respecto de este último marco, los actos de quien se quita intencionalmente la vida, sea a favor, provecho u honor del prójimo, motivado por un elevado sentido altruista, o incluso ofreciéndose él mismo a la divinidad o poniendo su vida en riesgo por cierta causa considerada noble, se lo denomina generalmente como inmolación, heroísmo, sacrificio o martirio, según el caso.¹¹ Consecuentemente, se deberá considerar con carácter decisivo en la definición y determinación o no de un suicidio, no sólo el factor de consciencia o conocimiento del individuo de que determinada acción u omisión devendrá en la certera muerte o su muy alto riesgo, sino también la intencionalidad de darse muerte. Es decir, clara y manifiestamente el objeto de dicho acto por parte del

8 Específicamente en los casos narrados por Eurípides, tales como el de Euande, la esposa de Capaneo en las *Suplicantes*, o el caso de Hécuba, la mujer de Priamo en *Las Troyanas*.

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

10 Para más información y casos sobre la siempre dual ponderación heroica o medrosa de este tipo de conducta, ver Karen Lebacqz y Hugo Engelhardt, "Suicide". En Dennis Horan y David Mall, (Eds.), *Death, Dying, and Euthanasia*. Washington: University Publications of America, 1977, pp. 669-705. Roger Frey, "Did Socrates Commit Suicide?". En *Philosophy* 3, 203 (1978), pp. 106-108. Tom Beauchamp y James Childress, *Principles of Biomedical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 93-94. Richard Brandt, "The Morality and Rationality of Suicide". En David Benatar, (Ed.), *Life, Death & Meaning: key philosophical readings on the big questions*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2004, pp. 305-318.

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

sujeto es provocarse la muerte, así como también deberá considerarse el móvil por el cual actúa u omite de determinada forma en pos de lograr aquel fin. Esto ayuda a explicar la razón por la cual quien fuma o bebe alcohol en demasía, cuyo motivo puede ser una costumbre social, una forma de canalizar ansiedades o angustias, o bien una adicción psicológica u orgánica, a sabiendas de los letales resultados de sus hábitos y siendo su muerte causada por estos, no es por ello considerado un suicida, si al realizar el acto de fumar o tomar en exceso no ha tenido la intención de morir. Contrariamente, quien mantiene conductas cuya intencionalidad sea provocarse la muerte prematura, aun sin llegar fácticamente a los resultados esperados, dichas conductas son consideradas suicidas.¹² Por ello, lo suicida en términos generales conductuales se relaciona más con la intención de infligirse la muerte –autoinfligida o mediante terceros– más su objeto y motivación, que con los fácticos resultados de la instrumentación de aquella intención,¹³ predicando así el suicidio o tentativa de suicidio, suicidio fallido, etc. Y esto resulta congruente con el hecho que si bien el suicida busca procurarse la muerte, no necesariamente la persigue por sí misma, sino que hay un motivo que se logra o al menos se contribuye a su logro –según la estimación del suicida– mediante su propia muerte. No obstante, aquí surge el problema encontrado en el caso donde una persona es compelida por otra, de forma tal que debiendo optar so pena de muerte entre una acción o su omisión, decide por la alternativa cuya consecuencia es la pérdida de su propia vida, ya sea por mantener determinados valores morales, humanistas, patrióticos, políticos, sociales o religiosos, entre otros. En dicho caso, acorde al motivo y circunstancia, aquella persona podría ser considerada un héroe, un patriota, un justo o un mártir. Pero resulta que en todos estos casos –a pesar de la intervención de un tercero que fuerza al sujeto y quita su vida– siempre existe el común denominador de la intencionalidad de aquella persona, quien compelida, pero con pleno conocimiento y consciencia ha decidido por la alternativa que le ocasionará la muerte. Y por ello también debería ser considerado un suicida, aun cuando pueda ser pensado que dicha persona, en verdad, ha elegido no cometer u omitir el acto demandado por el tercero, so pena de su propia muerte, dado que en definitiva su intención es morir antes que cometer u omitir dicho acto. Luego,

12 Germain Grisez, "Suicide and Euthanasia". En Dennis Horan y David Mall, (Eds.), *Death, Dying, and Euthanasia*. Washington: University Publications of America, 1977, pp. 742-817.

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

desde esta perspectiva, todos estos casos serían considerados como suicidas. Aquí es donde se manifiesta la insuficiencia de las corrientes definiciones de suicidio, más allá de lo enunciado por las diversas teorías en su abordaje etiológico (psicológico, genético, neuroquímico o social), como la intencionadamente manifiesta muerte autoinfligida, o bien la conducta consciente de aniquilación autoinducida, percibiendo el sujeto su propia muerte como mejor solución a su malestar multi-dimensional e intolerable.¹⁴

Ciertamente, el factor de coerción aun cuando parezca desequilibrante para no denominar este caso como suicidio podría ser análogo al caso donde un enfermo terminal, o con gravísimos defectos físicos o disfunciones fisiológicas, se encuentra también compelido por lo que conlleva dicha situación y según sus consideraciones al respecto, a una anticipada finalización de su vida como alternativa. En los dos casos, existe un tercero que modifica la racionalidad de las circunstancias obligando a que la persona considere como alternativa aquello que hasta dicho momento no lo era, y por ello, de considerarse suicida aquel individuo que decide accionar u omitir conscientemente y con conocimiento de la consecuente muerte prematura de sí mismo que acarreará su decisión, tanto uno como otro serían suicidas.

No obstante, la diferencia entre estos dos casos de coerción radica en que en el primero, toda acción u omisión de la persona forzada está respectivamente impedida por y restringida a factores externos. Pero en el segundo caso y si bien reviste similar gravedad, dicha restricción no existe, siendo la dependencia exclusivamente individual dada la ausencia de factores externos como agente de muerte inmediata, residiendo en el mismo individuo la iniciativa como factor o agente causal de su propia muerte en caso de optar por la acción u omisión que conduzca a ella. En otras palabras, la diferencia específica radica en que en el segundo caso el individuo posee el absoluto control para ser o no su propio decisor o causa agente intencional de muerte anticipada. Por ello, en caso de coerción, sin ser éste el factor exclusivamente determinante para considerar o no como suicidio un acto donde el individuo decide por la alternativa que dará fin a su vida, el suicidio depende no sólo de la intencionalidad del individuo en provocarse la muerte, sino

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

en que dicha intención que mueve su acción u omisión no dependa ni se encuentre ceñida a otro que él en la presteza y disposición –y no necesariamente como causa material– para quitarse la vida.

Así, se tiene hasta aquí que el factor relevante para la consideración de lo suicida radica no sólo en la intencionalidad consciente del agente sino también en su propia iniciativa como decisor. Esto es, por un lado la intención de morir, y por el otro la independencia decisora como no dependencia de factores coercitivos externos homicidas o amenazantes. La autonomía en su propia decisión para darse muerte, y desde ya sin que la búsqueda de la muerte por sí misma sea necesaria y más allá del motivo o móvil de su acción u omisión. En este sentido resulta interesante que en la Ley Oral judía, al definir el suicidio lo especifica como *¿Quién es el que se destruye a uno mismo conscientemente? No quien subió a la copa del árbol, cayó y murió, o a lo alto del techo y cayó y murió, sino aquel que dijo "He aquí que subo a lo alto del techo o a la copa del árbol, me haré caer a mí mismo [o me dejaré caer] y moriré, y lo ven que subió a la copa del árbol, y cayó y murió. Efectivamente, éste es por fuerza considerado [del que se presume que, o habiente del estatus de] el que se destruye a sí mismo conscientemente...*¹⁵ En esta cita, la expresión hebrea *leabed et a'atzmó beda'at*, literalmente "destruirse a uno mismo conscientemente", es siempre usada para denotar el suicidio, y así, en esta referencia resulta patente que el suicidio es considerado como una determinación personal subjetiva y declarada, es decir, habiente de la variable intencional consciente de matarse y de la manifiesta propia iniciativa para ello, sin referencia alguna al móvil de aquella intención.

En términos más objetivables, en el caso de coerción homicida exógena, el individuo no busca la muerte o no la requiere por propia iniciativa, sino que la asume por no renunciar –salvando su propia vida– a una convicción que se proyecta en algo externo a él mismo, por no poder seguir viviendo con dicho hecho en su consciencia, incluso con independencia de la calidad material de vida, siendo aquella convicción el valor por sobre su propia vida. En el otro caso, el del paciente, la muerte es requerida o pretendida por propia iniciativa bajo la premisa de evitar o rehusar cuestiones que recaen sobre sí mismo o situaciones internas donde su convicción respecto del significado de su vida se proyecta sólo en él, volviéndose la persona sobre sí misma, resolviendo en base a su consideración de lo que es la calidad de vida adecuada o meritoria.

15 Talmud Babilónico (TB), *Semajot* II:2.

Aquí, como puede observarse, en adición a la propia iniciativa e intencionalidad, ya comienza a bosquejarse una refinada graduación en cuanto a la circunstancia y contexto axiológico por el cual el individuo pone fin a su vida. En general y más allá de las modernas teorías que consideran al suicidio no como una noción definible en términos sino como un proceso continuo, pueden establecerse y distinguirse ciertamente aquellos dos factores en común, intención e iniciativa, más la variable axiológica y el contexto donde se puede predicar el *conatus* del acto en cuestión, en tanto su propensión, empeño, tendencia o propósito. El suicida, entonces, será aquél individuo quien mediante la implementación de un curso de acciones u omisiones se propone consciente y voluntariamente lograr por propia iniciativa su propia muerte.¹⁶ En un sentido más específico y operativo, más allá del juicio de valor atribuido a este hecho o su tentativa, es posible decir que este acto es la acción u omisión por la cual el individuo consciente y por *motu proprio* –sin demanda amenazante capital previa y externa a su propia iniciativa– pone intencionadamente fin a su vida, por sí mismo o bien instrumentado con asistencia de terceros, sean estos últimos conscientes o inconscientes de los deseos e intenciones de aquel sujeto.¹⁷ Esta definición incluye no sólo la intención sino también la propia iniciativa del sujeto en quitarse la vida, abarcando también el caso paradigmático del suicidio instrumentado inconscientemente por terceros, denominado *suicide by cop*, caso en el cual el suicida actúa por su propia voluntad, intencional y deliberadamente de forma amenazante, con el objeto de provocar una respuesta letal por parte de las fuerzas de seguridad. Y por ello, él es el responsable de su muerte aun cuando no sea su causa agente inmediata pero sí quien decididamente la provoca.

2. ÉTICA O PATOLOGÍA:

Otra de las cuestiones a tomar en cuenta en el abordaje del suicidio así como de su derivado, el suicidio asistido –conocido también como eutanasia voluntaria en tanto petición consciente de quien se encuentra bajo una cierta y determinada afección para que un tercero lo asista directa o indirectamente provocándole su

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

muerte de forma indolora-, es su desarrollo como un problema de índole ético y moral. Por ende, perfilando una determinación individual no extrapolable a otros, y no como un fenómeno de índole psicopatológico siendo extrapolable y haciendo la propia patología médica desaparecer el problema del suicidio como conducta desiderativa y decisión respecto de sí mismo, respecto de la familia, de la sociedad o ante Dios. Y ello aun cuando el suicidio asistido todavía implique el problema ético, moral o religioso correspondiente al tercero que es autor, coautor o participe en su implementación; potenciándose más aún este último problema en el caso de la eutanasia no voluntaria o impuesta, donde la muerte es provocada por un tercero independientemente de la voluntad y decisión del sujeto que la padece, alegando los ya mencionados motivos de misericordia, piedad o dignidad de aquel afectado u otros.

Esta tensión entre la axiología y la patología como razón o causa del suicidio, puja que frecuentemente deviene en un irrestricto individualismo por un lado o un sobre-proteccionismo socio-estatal por el otro, se ve tendenciosamente inclinada hacia lo patológico al haber extirpado la posibilidad cultural, espiritual, religiosa o legal de quitarse la vida, surgiendo el paternalismo, donde el Estado ejerce su poder no sólo para evitar que la decisión de uno perjudique a otros, sino también interviniendo en el propio bien físico o moral del particular aun cuando la decisión de éste no perjudique a terceros.¹⁸ Así, considerando y definiendo todo suicidio o su tentativa como una patología, la psiquiatría constituye el enviado de la sociedad en pos de luchar contra dicha fenomenología y por ello su abordaje mediante tratamientos terapéuticos en orden a enmendar o sanar aquel desequilibrio o anomalía.¹⁹ Este límite bastante difuso en el suicidio entre la motivación axiológica y la causa patológica psiquiátrica, resulta esencial desde lo fáctico, dado que determinará la instancia en la cual la intervención terapéutica debe tomar lugar para evitar el acto suicida, y cuándo no debe intervenir respetando la decisión del sujeto, su voluntad, su libertad y autonomía, dentro de un sistema ético constituyente de la actual base de los llamados derechos individuales. El problema radica en que el terapeuta sólo conoce una parte de lo que toma lugar en el sujeto como antecedente o base de la decisión de quitarse la vida, no atendiendo frecuentemente a la proyección axiológica del mismo sujeto respecto de su propio mundo y su propia vida. Esto es, cuando se contempla el comportamiento suicida

18 Ver en este sentido John Stuart Mill, *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1997.

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

desde fuera, en tanto que observador, no es posible estar seguro respecto de su tipología, si es voluntario –deliberado e incluso pasional– o patológico. De hecho, en toda intervención terapéutica, tanto para evitar el suicidio así como luego de una tentativa fallida para evitar su repetición, existe un desconocimiento fáctico y por ende un límite en la consideración de si se está salvando una vida o bien invadiendo los dominios de aquellas supuestas libertades particulares del sujeto. No obstante e independientemente de este eventual derecho a quitarse la vida, si lo hubiera, el principio ético determinante respecto de la competencia terapéutica, intervencionista o no intervencionista, resulta en una asimétrica, dado que la segunda opción por sus consecuencias es irreversible. Y por ello, más allá de la consideración incluso del mismo terapeuta respecto del significado axiológico que éste le atribuye a la vida en general y de la del individuo en cuestión, este terapeuta deberá actuar en pos de salvar la vida cuya justificación en caso que el suicida no sea un caso patológico es que éste siempre tendrá la ocasión y posibilidad de cometer aquel acto del cual no hay retorno. Así, preventivamente se deberá actuar suponiendo que el individuo está sometido a algún tipo de patología y debe, por tanto, ser protegido, sin por ello tener una actitud jurídico paternalista.

Estas son las consideraciones por las cuales la perspectiva del suicidio o la eutanasia como problema funcional cambia a uno existencial, lo cual es más abarcativo y complejo, entendiendo esta fenomenología como la denominada "autonomatania",²⁰ en tanto la muerte escogida y decidida por propia voluntad e iniciativa de la misma persona, sin coerción capital externa. En este sentido es posible observar la diferencia entre el suicidio patológico y el clásico ejemplo de quien padece alguna afección terminal, en el hecho que *The act of someone whose life is fundamentally a happy one but who tries to kill himself in a state of severe but temporary depression differs from the act of someone who, after prolonged deliberation, decides to kill himself rather than face any more of his incurable illness.*²¹

Lo interesante de este abordaje axiológico radica en que el suicidio es algo más que el dominio de una patología, dando lugar a una voluntaria, deliberada o impetuosa, pero siempre consciente e intencionada acción del sujeto por su propia iniciativa, sobre su transcurso vital, fenómeno manifiesto a lo largo del pensamiento de la humanidad desde sus propios comienzos. Sin embargo, y retomando el problema respecto de la coerción externa o interna del sujeto que decide darse muerte, no hay que perder de vista el problema ya no de la iniciativa, sino de lo

20 José R. Cariacedo, "Autonomía para Morir: eutanasia y autonomatania". En *Claves* 14 (1991), pp. 2-7.

21 Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*. Londres: Penguin Books, 1977, p. 172.

dudoso del propio carácter deliberadamente voluntario, autónomo, en su decisión suicida debido a su coerción circunstancial por el extremo dolor y sufrimiento del sujeto como móvil de la determinación para dicho acto, provocando un conflicto entre la protección social y estatal del individuo frente a su libertad individual como autonomía o accionar irrestricto, no coercido.²² Es decir, aquí el problema radica en que el suicidio por mano propia, o el asistido o eutanasia voluntaria, son acciones posibles y que en términos de eticidad o moralidad es dirimida mayormente en circunstancias cuyas variables no necesariamente pueden convivir sin obstaculizarse mutuamente. Por un lado se predica el conflictivo hecho que el sujeto afectado terminalmente, sufriente de un extremo dolor e intensos padecimientos físicos, o bien psíquicos por su inminente padecimiento y final, es habiente de una voluntad no coercida, sino libre, autónoma, para determinar ponerle fin a su vida anticipadamente. Y por el otro, la no menos conflictiva situación donde sí puede concebirse la determinación suicida o eutanásica voluntaria del sujeto como autónoma, y sus consideraciones y deliberaciones en pleno estado de consciencia, sobriedad y lucidez, es porque entonces el dolor y el padecimiento no son tales que justifiquen el acto eutanásico como tal acorde a las situaciones y definiciones mencionadas. Así, no resulta claro hasta aquí lo adecuado o no en consentir con las peticiones de aquel sujeto, asistiéndolo en su propósito de darse muerte. Desde ya que este problema puede y de hecho actualmente es evitado mediante la confección de un testamento vital. Una constancia escrita como voluntad anticipada declarando autónomamente bajo plenitud de condiciones, que ante determinada situación, consecuencia de una patología irreversible o terminal, por ejemplo, el que suscribe instruye a los médicos, familiares u otras personas que se abstengan de emplear medidas, instrumentación o aparatología para prolongarle la vida, por considerar algunas de ellas "desproporcionadas" o "extraordinarias" en función de la calidad de vida que este sujeto concibe como requerida frente a la permitida en aquella situación. Y esto debido a que él no ve en dicho estado ningún sentido o significado que amerite extender su vida biológica. No obstante, aquí no deja de persistir el problema moral del tercero quien debe decidir implementar o no aquella voluntad de dar muerte a dicho individuo, más allá que circunstancialmente la ley se lo permitiese o se lo demande.

Es por ello que en la eutanasia voluntaria cuando debe ser asistida, es decir, un suicidio voluntario asistido por un tercero, genera además la problemática

22 En este sentido ver Peter Singer, *Repensar la Vida y la Muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Barcelona: Paidós, 1997.

ética de quien la implementa, ya sea en la denominada eutanasia activa o pasiva. La activa, llamada así por implicar una acción directa para acelerar o provocar la muerte del paciente, cuando su cuerpo sustenta vida por sí mismo, independientemente que sea un paciente en estado terminal o no. La pasiva, implicando la discontinuidad o no iniciación de tratamiento alguno para mantener o prolongar la vida del enfermo, cuando se trata de un paciente en estado terminal, o donde el progreso de la enfermedad y/o degradación de su estado de salud hasta la muerte es irreversible y se encuentra en un estadio avanzado. También suele considerarse dentro de esta última categoría, la negativa a implementar técnicas de resucitación cardiorrespiratoria u otras similares, o bien su cesación en caso que ya se hayan iniciado, incluyendo la desconexión de diferentes tipos de aparatología o canalización medicinal, nutrientes o líquidos de soporte vital, todos los cuales mantienen o contribuyen a mantener artificialmente determinadas funciones que el cuerpo de dicho paciente terminal ya no puede sustentar parcial o totalmente por sí mismo.

Cabe destacar más allá que estos dos tipos de eutanasia, la activa y la pasiva, se puedan aplicar a la eutanasia voluntaria o no voluntaria, el hecho que la eutanasia activa respecto de la pasiva es una clasificación sólo en el modo en que se acelera el proceso de muerte e incluso se la provoca, no constituyendo una justificación respecto del motivo por el cual se le quita la vida a un determinado sujeto, por acción u omisión. Y por ello en términos morales no resultan esencialmente diferentes dado que la intención siempre es matar prematuramente a un individuo que no amenaza con matar a otro u otros, exponiendo siempre como el móvil de dicha acción u omisión, cuestiones relacionados con los derechos, o bien de índole compasivo, piadoso, misericordioso o de dignidad y beneficio para el propio paciente y/o sus allegados. Es decir, si bien es clara la asimetría en las responsabilidades entre quien envenena a alguien causándole la muerte y un neoyorkino que a sabiendas de las muertes por desnutrición en países africanos nunca ha colaborado con el fin de evitar en lo posible dichas muertes,²³ y en términos más generales, por un lado ser un homicida, y por el otro, no interferir por desconocimiento, irrelevancia o relación extremadamente lejana e indirecta en determinados acontecimientos, dicha clasificación cuando se la extrema como criterio unívoco y exclusivo, extrapolándola a todo tipo de casos y circunstan-

23 Lawrence Becker y Charlotte Becker, (Eds.), *Encyclopedia of Ethics*. New York: Routledge, 2001. Vol. II. "Killing and Letting Die", pp. 947-50. Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect". En Bonnie Steinbock y Alastair Norcross, (Eds.), *Killing and Letting Die*. New York: Fordham University Press, 1994, pp. 266-279.

cias, frecuentemente comporta más una delicada sofisticación psicológica que una diferencia moral en sí misma. Básicamente y usualmente enmascarando una desaprensión moral, o bien determinados intereses institucionales o de los familiares del paciente sin representar los de este último, en pos de evitar los costos, las dificultades y privaciones que conllevan los cuidados, tiempos y dedicación que demanda alguien que padece de afecciones que requieran aquellos cuidados posiblemente continuos e intensivos, y no necesariamente en referencia a pacientes terminales. De hecho, en caso de extender imprudentemente este mismo criterio polarizando en extremo dicha asimetría en las responsabilidades morales entre la acción y la omisión, se llegaría al absurdo de considerar no tan moralmente responsable a un padre que omite dar comida a su hijo, o a quien con conocimiento de la situación y alternativas omite dar insulina a un diabético, y cuyo desenlace en ambos casos sea la muerte, más allá de la existencia de otros quienes pudieran eventualmente nutrir al niño o proveer insulina a dicho diabético. Y esta extrapolación no es un mero ejercicio teórico de exageración, dado que en el presente se aplica este mismo criterio a nivel masivo en las llamadas eutanasia neonatal o perinatal y eutanasia social, incluyéndose estas dos en el concepto de eugenesia significando por ésta la práctica por la cual se elimina matando selectivamente, activa o pasivamente, a todo quien se considere que afecte perjudicialmente o no contribuya a un determinado desarrollo, evolución, calidad o nivel genético, racial, étnico, social o incluso extensivo al conjunto del género humano. Mediante la primera, la eutanasia neonatal o perinatal, se expresa o refiere al caso de los niños que nacen con defectos congénitos, malformaciones, extremadamente prematuros o con presumida escasa viabilidad, y a los cuales se les provoca deliberadamente la muerte para evitar el asumido –por parte de un tercero– sufrimiento futuro del niño, de los padres, o una responsabilidad o carga para la sociedad.²⁴ En este respecto, también es necesario notar los singulares casos donde existe por otro lado la problemática de posibilitar tecnológicamente tan sólo prolongar el proceso agónico del moribundo, deviniendo en un encarnizamiento terapéutico, mortificando artificialmente al paciente. Y respecto de la segunda, la eutanasia

24 Ver Hilde Lindemann y Marian Verkerk, "Ending the Life of a Newborn: The Groningen Protocol". En *The Hastings Center Report* 38, 1 (2008), pp. 42-51. Eduard Verhagen y Pieter Sauer, "The Groningen Protocol: Euthanasia in Severely Ill Newborns". En *The New England Journal of Medicine* 352 (2005), pp. 959-962. Frank Chervenak, Laurence McCullough y Arabin Birgit, "Why the Groningen Protocol Should be Rejected". En *Hastings Center Report* 36, 5 (2006), pp. 30-33. Alexander Kon, "Neonatal Euthanasia is Unsupportable: the Groningen Protocol Should be Abandoned". En *Theoretical Medicine and Bioethics* 28, 5 (2007), pp. 453-463. Mario Sebastiani y José M. Ceriani Cernadas, "Aspectos Bioéticos en el Cuidado de los Recién Nacidos Extremadamente Prematuros". En *Archivos Argentinos de Pediatría* 106, 3 (2008), pp. 242-248.

social, cabe notar que esta expresión incluye las denominadas eutanasia criminal, por la cual se significa la eliminación de individuos considerados socialmente peligrosos, o la eutanasia experimental o solidaria, por la cual se significa el matar a uno o más individuos para salvar a otros, así como la denominada eutanasia económica, por la cual se significa la eliminación de todo a quien se destine excesivos recursos sin que ello represente una rentabilidad económica. Todas ellas refiriendo de hecho a la decisión de la sociedad y/o de sus autoridades por la cual explícita o implícitamente se rehúsa invertir, atender y dar adecuadas condiciones de salud, educación y seguridad a cierta parte de la población, dejando que una parte de ésta muera por exclusión, marginalidad económico-social, falta de alimentos, condiciones de sanidad o vacunación, incluyendo esterilización forzada, etc. Y de hecho, en ciertas oportunidades dichas muertes deliberadas se implementan activamente por diversos medios.²⁵ En todos estos casos, es evidente el uso del término operativo "eutanasia" para justificar determinadas prácticas homicidas atribuyéndoles un carácter beneficioso, productivo y superador, tanto para el destinatario como también para el resto de la sociedad según el caso.

Esta ausencia de diferencia específica en la responsabilidad moral, marcada hasta ahora de hecho, entre las categorías de agente y omitente la cual no radica exclusivamente por actuar u omitir sino por la relevancia que conlleva dicho comportamiento acorde a la circunstancias determinadas, es posible de argumentarse incluso desde una perspectiva más conceptual, y específicamente desde la filosofía de la acción y la causalidad. En este sentido, es posible definir la diferencia entre ser el agente u omitente cuya acción u omisión es relevante para provocar, acelerar o permite la ocurrencia de un evento, y el agente u omitente que cede ante que la ocurrencia de aquel evento, sin ser relevante su participación. Estos casos son posibles de identificar y relacionarlos con la intención del agente u omitente, mediante la objetivación de las condiciones reconociendo el primer caso ante la ocurrencia de un evento, si de entre todas las formas posibles de comportamiento del sujeto había una o un pequeño número de ellas que resultaban en que dicho evento ocurriese. Mientras que el segundo caso se identifica y reconoce ante la ocurrencia del hecho, si la casi totalidad o totalidad de las formas en que el sujeto se podía comportar resultaban en el acaecimiento del evento. No obstante y en

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

el primer caso, dicha diferencia entre el agente y el omitente tal como es posible notar, no comporta ni constituye ninguna distinción moral.²⁶ Así, en el segundo caso sí puede dar lugar a una distinción moral respecto del primero, debido a que se trata de la mera no obstaculización, no obstrucción ni entorpecimiento, por acción u omisión, de un inminente y apremiante hecho por resultar irrelevante –incluso perjudicial por prolongar vanamente una grave situación o condición– todo comportamiento del sujeto frente al acontecer inmediato del suceso y sus consecuencias. Aquí, nuevamente, la diferencia moral está determinada por la iniciativa del agente u omitente, sus intenciones conscientes, los motivos con conocimiento de alternativas y restricciones en sus posibles consecuencias, así como la relevancia en el accionar u omitir para evitar un daño o un hecho perjudicial. Y por ello en el caso de la acción u omisión y sus consecuencias, por un lado el agente u omitente es habiente de responsabilidad moral dado que se puede indentificar al sujeto que actuó u omitió intencionalmente y que en relación directa o indirecta con dicha decisión pero siempre de forma relevante, permite prematuramente o acelera el proceso natural o normal de muerte en el paciente, y más aún cuando la provoca, teniendo dicho agente u omitente pleno conocimiento y consciencia de ello. Y más aún, cuando entre el médico y el paciente existe una supuesta relación explícita de deber y responsabilidad profesional, según la cual, se debe omitir lo que provoque daño y actuar en pos de cuidar al paciente tanto como sea posible.²⁷ Pero por otro lado se da la acción u omisión acorde al segundo caso mencionado, cuando el sujeto si bien actúa u omite intencionalmente, su comportamiento resulta en una no obstaculización o desobstrucción de una inminente muerte del paciente, por constituir todo proceder e instrumentación posible a su alcance tan

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

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

sólo un exiguo retraso de una apremiante muerte, una sólo prolongación del proceso agónico de aquel sujeto, incursionando en caso contrario en el mantenimiento artificial de un estado tortuoso o el ya mencionado ensañamiento terapéutico en un cuerpo que ya no sustenta vida por sí mismo.

Luego, si bien resulta claro en el caso del agente, también se observa en el del omitente donde hay una relación relevante entre quien omite y quien padece la omisión, más el carácter consciente, deliberado y con conocimiento de causa, alternativas, restricciones y consecuencias por parte del omitente, permitiendo o provocando la muerte prematura del paciente acorde a su proceso natural. Dicha omisión en tanto decisión de no actuar es habiente de carácter intencional, por lo que consecuentemente conlleva una responsabilidad moral, siendo ésta al menos similar a quien provoca la muerte con una acción directa dado que dicha intención es la de terminar prematuramente con la vida del paciente o bien permitir de forma relevante aquel anticipado final. Así, en estas circunstancias y nuevamente, de ninguna manera existe una distinción moral fundamental o esencial entre la llamada eutanasia pasiva o la activa, cuando el agente u omitente son intencionales partícipes relevantes para permitir la prematura muerte, su aceleración o provocación en otro por acción u omisión, directa o indirecta.²⁸ Por ello, no hay diferencia esencial entre el poder del médico para accionar directamente o bien omitir la acción, medios e instrumentación a su disposición –v.g. un respirador artificial, medicación, transfusión, o nutrientes por canalización–, cuando sabe que ante la prescindencia de cualquiera de ellas, permitirá acelerar o provocar la muerte prematura del paciente.²⁹ En este sentido, claro está que la abstención en hacer una transfusión o hemodiálisis a un individuo le causa la muerte en una medida no menor a la causada por la acción de inyectarle una sustancia venenosa. En otros términos y por ello, el paciente puede ser habiente del eventual derecho a elegir no comenzar o discontinuar un tratamiento médico, la desconexión de aparatología e incluso la cesación del mínimo mantenimiento nutricional por sonda o catéter, facultándolo a decidir respecto del término de su vida. Pero el médico, más allá de la esencia de su función y su inherente contrato con el paciente, sino como simple y cualquier otro individuo siendo sujeto de responsabilidad moral

28 Ver James Rachels, *The End of Life; Euthanasia and Morality*. New York: Oxford University Press, 1990, pp. 88-128.

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

por cuanto ciertas decisiones de terceros demandan de él como agente u omitente relevante el permitir o provocar una muerte prematura, o bien acelerar el proceso natural de muerte que se da en cada caso, también puede ser habiente del derecho a rehusar tanto el asistir como también el autorizar asistir al paciente para ello. Y *a fortiori*, rechazar también el hacer depender del médico la implementación a la solicitud de eutanasia voluntaria por parte del mismo paciente o no voluntaria por parte de otros, dado que no es una decisión relacionada con la medicina sino con la axiología, y que de hecho tampoco para su implementación resulta necesario ningún tipo de conocimiento médico.

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

Esto es debido a que como se ha observado, tanto en el médico como en todo sujeto de responsabilidad moral, la eutanasia pasiva o todo tipo de omisión por la cual el paciente muere prematuramente, teniendo los medios para evitar dicha muerte prematura, y con conocimiento de causa, alternativas, restricciones y consecuencias, la responsabilidad desde este punto de vista es absoluta. Y obviamente mayor a la que corresponde en caso de negligencia, sin relación con la acción u

omisión en tanto no obstaculización, meramente retrasando un proceso agónico ante una muerte ya inminente e irreversible, por ser irrelevante todo proceder e instrumentación posible, permitiendo en este caso remover aquello que obstruye el perentorio curso natural, denominando actualmente dicha resolución como *adistanasia* "muerte no cruel o no mala" u *ortotanasia* "muerte correcta", deviniendo en caso contrario en un ensañamiento terapéutico. En definitiva, el deber de no dañar así como la justificación para el límite de mantener y/o prolongar la vida del paciente, si es que dicho deber y dicho límite se actualizan, recaen sobre el agente y el omitente más allá de la clasificación o tipología eutanásica.

Esta distinción en la responsabilidad moral donde la diferencia no radica en la acción u omisión sino en la relevancia de estas para permitir prematuramente, provocar o acelerar la muerte frente a la no obstaculización de su apremiante inminencia, resulta más patente y clara en la modernidad. Y esto es debido a que hasta no hace mucho tiempo atrás, cuando el estado de un paciente llegaba a su punto más crítico, todos los sistemas corporales, respiratorio, neurológico y circulatorio fallaban más o menos al mismo tiempo sin que pudiera mantenerse una de estas funciones sin la otra, falleciendo dicho individuo indefectiblemente. Contrariamente, en la actualidad, la ciencia y la tecnología contemporánea han desarrollado innumerables medios para prolongar y mantener artificialmente algunas funciones corporales aun cuando otras directamente relacionadas con aquellas hayan cesado, ejemplo de ello son los respiradores artificiales o dispositivos de circulación sanguínea extracorpóreos, entre otros. Por ello, actualmente la medicina desde lo técnico si bien puede mantener artificialmente un cuerpo con vida a la espera de un trasplante u otra intervención que salve aquella vida en inminente peligro restableciendo su salud, también puede prolongar insufriblemente el proceso de agonía de un paciente sin ningún tipo de posibilidad de recuperación, sólo manteniendo algunas funciones orgánicas de un cuerpo que ya no sustenta vida por sí mismo. Por ello, haciendo en ciertos casos difusa la línea que separa por un lado el permitir, acelerar o provocar una muerte prematura de un cuerpo que aún sustenta vida por sí mismo más allá de su posibilidad o no de recuperación, y por el otro el no obstaculizar el proceso natural de deceso incluyente del sufrimiento o las penas propias acorde al estado del moribundo, manteniendo vana y artificialmente algunas de sus funciones orgánicas. Si bien esta distinción se trata e intenta resolverse mediante los diversos conceptos sobre muerte o muerte clínica, también se encuentran aquí ciertos problemas en cuanto a sus diversas definiciones y en función de su condición de irreversibilidad acorde a los avances técnicos y científicos, pero que en lo que respecta a la cuestión aquí focalizada, hace manifiesta más patentemente aquella distinción respecto de la responsabilidad moral.

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

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

Nuevamente y tal como en el caso donde un individuo decide quitarse la vida implementando su decisión por sí mismo, la discusión ante la solicitud de alguien para que se le asista por acción u omisión en la comisión de su suicidio, o bien una eutanasia no voluntaria, impuesta, no tiene como base el conocimiento, ni la medicina, ni la ciencia, ni ningún factor o circunstancia objetiva, e incluso tampoco un fundamento político o legal, sino más bien radica en una elemental y primigenia determinación axiológica. De hecho, en todos los casos mencionados de eutanasia o por diversos testamentos vitales, por un lado, el médico sabe lo que tiene que hacer para prolongar la vida del paciente o al menos para no permitir, acelerar o provocar su muerte prematura, debiendo elegir actuar acorde a sus principios

profesionales, políticas institucionales o bien en función de las normativas legales, siempre pudiendo prestar anuencia u objetar cualquiera de ellas acorde al principio axiológico o valor que regula su comportamiento y lo hace decidir entre diversas cuestiones de importancia, incluyendo el rechazar que dicha decisión le competa por no ser una estrictamente médica. Y por otro lado, que el mismo paciente se abstenga de un tratamiento o provoque su discontinuidad, o bien un tercero lo omita o discontinue por él, ya sea desconectando una máquina o cualquier instrumentación, o bien interrumpiendo los fluidos por sonda o catéter, y más aún cuando se acciona poniendo a disposición sustancias o se aplican drogas con consecuencias letales, para todo ello no se requiere de ninguna técnica, habilidad o conocimiento en particular o especializado, y por ende no necesitando del profesional médico. Más bien, la problemática se reduce a la relación del hombre con las circunstancias de su vida sobre la base de una determinada significación axiológica atribuida a su propia existencia.

3. SIGNIFICATIVIDAD Y AXIOLOGÍA

Emerge ahora la pregunta por los significados o sentidos axiológicos que el hombre otorga a su vida, a su existencia, y sus fundamentos e implicaciones respecto del suicidio y la eutanasia. La respuesta a esta cuestión es tan variada como los diversos sistemas axiológicos y cosmovisiones, debido a que la vida es la condición dada que hace posible la concreción de todo tipo de valor. Es decir, la condición para poder manifestar los actos de preferir y preterir, elegir o determinar entre diferentes importancias en pos de lo cual el individuo cancelando algunas en favor de implementar otras, manifiesta en dicha decisión el valor o principio axiológico que lo comanda.³⁰ Resulta importante notar por motivos de claridad y precisión, la distinción metodológica realizada aquí entre el concepto de importancia y el de valor axiológico, siendo este último lo que redundantemente se llama "valor supremo" y erróneamente da lugar a la expresión "valor relativo" como una *contradictio in terminis*. Dado que tal como ya se ha mencionado, aquello por lo cual y en última instancia el individuo cancela o postpone algo de importancia

30 Ver Stephen Pepper, *The Sources of Value*. Berkeley: University California Press, 1970. Joseph Margolis, *Values and Conduct*. New York: Oxford University Press, 1971. Karl Aschenbrenner, *The Concept of Value: Foundations of Value Theory*. Dordrecht: Reidel, 1971. Steven Connor, *Theory and Cultural Value*. Oxford: Blackwell, 1992. Irving Singer, *Meaning in Life: The Creation of Value*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992. Vol. I. Archie J. Bahm, *Axiology: The Science of Values*. New Mexico: World Books, 1984.

en pos de otro algo de importancia resulta en el valor axiológico. Luego, si bien hay importancias relativas, en el proceso de preferir y preterir entre aquellas cada vez de mayor jerarquía y ante una circunstancia que las haga mutuamente excluyentes, el sujeto llega a aquello que postpone todo y no es postpuesto por nada, esto es, el valor, el cual ofició siempre de rector decisor y determinante de todo conflicto anterior entre importancias relativas.

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

Respecto de la primera expresión a tratar, cuando se habla del "valor de la vida" es importante notar que se está cometiendo un solecismo aplicando inapropiadamente el concepto de valor, dado que si bien todo valor tiene validez o vigencia sólo bajo la premisa de que se vive, dicha condición en sí misma no es habiente de significado axiológico. En otros términos, la vida no es sino el substrato o escenario que posibilita dicha manifestación de valores y no aquello sobre lo que se predica el valor, dado que en su opuesto, la muerte, el hombre no existe, careciendo de sentido el predicar la elección entre la vida y la muerte.

De hecho esto también aplica, y hasta es posible decir que surge dentro de los términos del judaísmo, pero con alcance universal, en virtud de lo planteado por el Deuteronomio 30:15-20, *Mira, he puesto hoy delante de ti la vida y lo bueno, y la muerte y lo malo, lo que te encomiendo hoy: amar a Dios tu Señor, andar en Sus caminos y guardar Sus mandamientos, Sus estatutos y Sus leyes, para que vivas y te multipliques y Dios tu Señor te bendiga... [...] Pongo hoy por testigos ante ustedes al cielo y a la tierra: he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Deberás escoger la vida, para que vivas tú y tu descendencia....* Aquí no se expone la alternativa biológica entre la vida y la muerte, sino la demanda de vivir acorde a las leyes de Dios y no apartado de éstas y por ende de Él, lo que significa la vida o la muerte respectivamente, en similar tono con el Deuteronomio 32:46-47 que dice: *Y les dijo [Moisés]: Apliquen sus corazones a todas las palabras sobre las que yo les doy testimonio en este día, las cuales ustedes deberán encomendar a sus hijos para guardar y cumplir todas las palabras de esta Torá. Pues no es algo vano para ustedes, ya que es vuestra propia vida...*

Nuevamente, aquí se indica que la existencia en el cumplimiento de lo dicta-

minado por la Torá es la misma vida.³¹ Similar consideración es posible concebir ante el frecuente error de considerar la vida como sagrada o institución divina debido al mandamiento en Éxodo 20:13 y reiterado en Deuteronomio 5:17 que prescribe el "no asesinarás", lo cual básicamente postula la proscripción de tomar la vida ajena cuando la Ley judía no lo demanda ni justifica. O bien traducido al sistema de derecho, la prohibición de matar a otro individuo con dolo, alevosía, ensañamiento, con premeditación, por precio o recompensa remunerativa, o deliberadamente y bajo cualquier motivo fuera del marco legal bajo el cual estaría justificado legalmente matar a otro. Y esto mismo acontece análogamente con otros mandamientos de los referidos versículos citados, por ejemplo el que prescribe "no robarás", postulando la prohibición de apropiarse de lo ajeno y no significando que la propiedad privada es sagrada o una institución divina.

En otras palabras, si el significado que los individuos le asignan a sus respectivas existencias está relacionado con la persecución en pos de la concreción de valores, logro de objetivos, anhelos, satisfacción de deseos y placeres, luego, estos poseen vigencia sólo en la medida en que dicho individuo vive, es decir, dentro del marco de la vida. Pero dicha vida biológica en sí misma no posee significado axiológico, es indiferente a ello, debido a que no se la ha conseguido, no es sujeto de justificación intencional, sino más bien es algo dado, con explicación biológica. Más aún, desde un punto de vista moral, la distinción entre lo considerado bueno o malo, acontece sólo en la vida, y no fuera de esta. No vivir o la ausencia total, absoluta y sin retorno de toda búsqueda o implementación de valores, satisfacción de intereses, deseos o anhelos, y sus conflictos y esfuerzos respectivos, no es un salirse del juego tal como postulaban los estoicos, sino más bien romper el juego, dado que en éste siempre existe la perspectiva externa de quien está interesado o no en participar, aspecto que no ocurre ni hay posibilidades de hallar en la relación de la vida frente a la muerte. Fuera de la vida, el individuo no existe y por ende resulta absurdo predicar que éste posee una perspectiva externa desde la cual decide compartir o no aquello llamado vida. Por ello, ante la falta de comparación entre la existencia y la no existencia, la pregunta del individuo por el suicidio no es un problema funcional o relativo a descubrir o saber el significado o sentido de la vida como tal, dado que no hay una perspectiva externa a ella. Por ello, la cuestión no radica en lo cognitivo, no hay qué descubrir ni qué saber, más

31 Ver comentarios de estos versículos por parte de los más destacados y relevantes exégetas en el judaísmo tales como Shlomo Itzjaki (acrónimo RaShí, 1040-1105), Abraham ibn Ezra (1092-1167), Eliahu Mizraji (c.1455-1525/6) en su *Sefer HaMizraji*, Ovadia Sforno (c.1475-1550) y Shabetai Bass (1641-1718) en su *Siftei Jajamim*, entre otros.

bien es un problema existencial donde lo único que hay es la cuestión de una vida en determinadas situaciones frente a otra. Y consecuentemente en última instancia, la cuestión del suicidio es una determinación axiológica subjetiva, existencial y arbitraria, aun cuando se la quiera presentar o justificar racionalmente o con verdades objetivas. De hecho, probado está que individuos en las mismas situaciones de vida extremas y con similares ausencias de expectativas, algunos de ellos se han suicidado y otros han continuado viviendo.

Dicha importante aclaración, explica congruentemente el hecho que no siendo la vida un ente intencional sino un fenómeno biológico dentro del cual el hombre existe, quien desee la vida eterna, por ejemplo, no es debido a que la vida biológica para él tenga en sí misma un valor sino que la satisfacción de sus particulares deseos y aspiraciones son los factores que dan sentido y motorizan el querer continuar viviendo y los esfuerzos denodados para ello, siempre que se mantenga la calidad de vida tal que permita aquellas satisfacciones. Y aquí es posible ya observar posibles principios de significatividad buscados, siendo uno de ellos la satisfacción de los deseos personales. No obstante también es posible que la significatividad de la vida radique en otra clase de deseos, no siendo estos exclusivamente dependientes y restringidos a lo desiderativo personal o particular del sujeto, sino que pueden ser trascendentes e incluso permanecer dichos deseos insatisfechos, no sólo relacionándolos con la particular existencia individual sino con una continuidad en otros. Estos deseos trascendentes son los denominados "deseos categóricos", como aquellos que si bien no se satisfacen en la vida, motorizan lo volitivo del sujeto y el querer seguir viviendo.³² En este sentido, el significado que el individuo le otorga a su existencia se relaciona con la voluntad y los deseos o aspiraciones que posee el sujeto para mantenerlos vigentes, cumplirlos, y por ello muchos han visto en dicha voluntad desiderativa y aspiracional un argumento para demandar honrar aquél fenómeno biológico básico y dado, que es el de vivir. Por otro lado, también hay quienes sin hacer depender la significatividad de la vida humana en los deseos, anhelos o satisfacciones particulares o trascendentes, conciben toda manifestación de vida en general, no sólo la humana, como algo significativo por sí mismo y por ende reverenciándola y elevándola al estatus de sagrada. Esta perspectiva vitalista la cual hace del fenómeno biológico de la vida el mismo principio axiológico, incluye algunas aproximaciones religiosas como el cristianismo, otras místicas, así como naturalistas, panteístas e incluso

32 Bernard Williams, "Person, Character and Morality". En Amélie Rorty, (Ed.), *The Identities of Persons*. Berkeley: University California Press, 1976, pp. 197-216.

humanistas.³³ Otra de las alternativas, y en líneas generales, se encuentra en quienes otorgan significatividad a la vida basada en la propia voluntad y autonomía determinativa de quien es habiente de ella, lo que por un lado genera el respeto por la voluntad del sujeto en seguir o no viviendo en función de sus particulares intereses y libertades, así como también demandando respetar el interés básico y la libertad del otro en vivir.

Resulta relevante detenerse en esta última variable de significatividad, debido a que ha devenido en la segunda expresión a desbrozar, tal como se ha analizado la primera respecto del "valor de la vida". Este factor de significatividad basado en la noción de autodeterminación entendida en términos omnicomprendidos en lo que respecta al mismo individuo, ha dado lugar a lo que erróneamente se llama "derecho a morir" así como también "derecho a la vida" como parte de los derechos individuales y en sentido universal, de los derechos humanos. Y este error es similar al ya mencionado de predicar el valor como atributo de la vida, dado que el concepto de "derecho" posee significado, sentido y vigencia sólo en un entorno jurídico donde las leyes atribuyen aquellos derechos al humano estableciéndole también sus deberes y prohibiciones, siendo todos ellos susceptibles de ser basados racionalmente, limitando su alcance y vigencia. No obstante, la propia existencia del humano o su muerte como criatura biológica tal como ya se ha mencionado, no es un producto con aquella base institucional sino algo dado naturalmente, viviendo con precedencia a su voluntad y muriendo con independencia a ésta, y por ende indiferente desde lo axiológico. Luego, este humano cuya vida y muerte pertenece al dominio de la naturaleza biológica es algo dado y explicable biológicamente y no un producto institucional justificable racional e intencionalmente. En otras palabras, su existencia física y luego su ausencia física carecen de base o principio racional para establecerla como un derecho –el derecho a la vida o a la muerte–, y por ende tampoco son susceptibles de fijarles o discutir límites o restricciones para su vigencia o validez tal como sí se hace con todo aquello que es objeto de normativa legal.

Ejemplificando esto para su mejor entendimiento, el derecho a un artículo como

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

propiedad es establecido acorde a un sistema jurídico, adquiriéndolo por una compra legal, recibiendo como regalo o por herencia. Pero si dicho artículo no fuera reconocido como la propiedad de un sujeto, y por dicho motivo protegido o resguardado por ley, otro podría disponer de aquel artículo a voluntad sin que nadie se perturbe o altere por ello. Es decir, el sujeto, siendo propietario posee autorización jurídica sobre este derecho y ante la duda, hay una autoridad institucional aceptada y reconocida por la misma sociedad, que entiende respecto de esta ley vigente y antes de comenzar cualquier discusión, está claro quién o qué establece este derecho y todos los factores en que este derecho se basa, ninguno de los cuales tiene relación con lo dado naturalmente. Así, respecto de los árboles, plantas, insectos o animales, siendo todos ellos organismos vivos reproduciéndose sexuada o asexualmente, y muriendo independientemente de toda justificación intencional, sino con explicación biológica, cuando no tengan dueño, cualquiera puede por ejemplo podar, cortar o transplantar los primeros, si en ello encuentra un beneficio, o bien matar a los últimos si es que perturban, perjudican o molestan. De similar forma debería concluirse respecto del humano, quien es producto de la misma realidad natural y no institucional, es decir, no posee una base racional para un derecho a su vida. Por ello no tiene sentido el predicar un derecho a vivir o a morir, sino que se estaría incurriendo en lo conocido por los lógicos como un "error categorial", es decir, el error cometido cuando se usan conceptos pertenecientes a un plano de la realidad, traspasándolos a otro en el cual no tienen significado ni validez.

En este caso, el concepto "derecho" el cual surge como producto institucional habiente de significado sólo dentro de un contexto jurídico y social, es traspasado a un plano de la realidad donde erróneamente se lo aplica a cuestiones dadas desde la propia naturaleza. Similarmente al mencionado error que ocurre con el predicar el valor respecto de la vida siendo lo correcto predicar el valor manifiesto por las acciones en la vida, y su congruencia e incluso surgimiento desde la ya mencionada propia fuente y exégesis bíblica, se observa también que la facticidad de la vida y muerte del individuo como fenómenos que anteceden a su propia volición y en consecuencia axiológicamente indiferente, es acorde a y claramente manifiesta ya desde la antes mencionada Ley Oral judía hace más de 2.000 años, cuando predica *...pues contra tu voluntad [forzosamente] fuiste creado, y contra tu voluntad [forzosamente] naces, y contra tu voluntad [forzosamente] vives, y contra tu voluntad [forzosamente] mueres...*³⁴

34 Mishná, Abot IV:22.

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

Uno de los ejemplos occidentales paradigmáticos dentro de esta perspectiva que asocia o remite la significatividad de la vida a su calidad, en términos filosóficos, es el caso de Sócrates. Platón narra que aquél ya sentenciado a muerte, mientras se encuentra encarcelado por las acusaciones de graves delitos de impiedad en el sentido de sacrilegio o apostasía, y corrupción de los jóvenes mediante sus enseñanzas,³⁵ es visitado en prisión por su amigo Critón quien acompañado de otros y considerando injusta su pena, le ofrece la posibilidad de escapar y exilarse.³⁶ Sócrates, rechazando dicha propuesta de fuga en favor de cumplir con la pena sentenciada por el tribunal, argumenta que al huir transgrediría y destruiría las leyes de Atenas y por ende la propia *polis* que le posibilitó su existencia, crianza, educación y en definitiva, su propia vida habiendo desposado a sus padres.³⁷ Es decir, aun cuando la condena fuese injusta, no siendo ello causa de las mismas leyes sino más bien responsabilidad de los propios hombres, en caso que se escapare estaría siendo injusto no con los hombres sino con las propias leyes. Y así su vileza sería mayor a la padecida, dado que devolviendo injusticia al transgredir la leyes por padecer injusticia hecha por el hombre, no sólo rompe con el tácito contrato entre el ciudadano y la *polis* donde reside, la cual es más digna de estima que sus

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

36 Platón, *Critón*. Madrid: Gredos, 1993. 45a-46b, pp. 196-198.

37 *Ibid*, 50a-54d, pp. 204-210.

individuos particulares, sino que destruye a esta última, dado que la *polis* existe en virtud de la observancia de la ley por parte de sus miembros.

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

Es importante resaltar una consecuencia lógica de esta perspectiva de significatividad de la vida humana basada en la mencionada calidad de vida cuando se torna omnimoda tal como es su naturaleza. Calidad de vida que está en función y dependiente del principio axiológico bajo el que se juzga aquella significatividad, dado que aquí toma lugar la consecuente diferencia entre la vida meritoria de ser vivida y la que no, la vida que vale la pena continuar y la que no. Pudiendo entonces bajo esta perspectiva dictaminar respecto de las ya mencionadas diversas formas eutanásicas neonatales y sociales incluidas en la actual eugenesia, y desde ya también respecto de la eutanasia no voluntaria o impuesta, la supuesta autorización para matar a todo individuo en estado de coma o vegetativo, demandando continuos cuidados para su higiene, nutrición e incluso necesitado de un respirador artificial, dado que su vida biológica, por ejemplo, en términos racionales carece de significado. Y de forma similar, se aplicaría el mismo criterio definiendo el sinsentido de la vida y la autorización para matar a quien ha perdido o en quien se encuentra severamente lesionada la facultad de conocimiento, consciencia o percepción, y por ello carente de identidad y subjetividad. De hecho el propio Hitler y tal como es harto sabido, mediante la organización llamada Aktion T-4, bajo este mismo criterio de significatividad en función de la calidad de vida, en este caso dada por la capacidad racional y/o física, asesinó entre 200.000 y 250.000 enfermos mentales y discapacitados físicos entre 1939 y 1945, no necesariamente judíos sino arios puros, por considerarlos vidas sin significado, sin cuantía, que no valían la pena, y desde ya tampoco costear su mantenimiento, ni para sus familias

ni para el Estado.³⁸ Huelga decir que siempre se podrá enmascarar otros intereses alegando que la muerte provocada a quien padece la disfunción según el principio axiológico impuesto, es por razones de dignidad y compasión, piedad y/o misericordia hacia el sujeto en cuestión. Incluso cuando se trate del caso –bastante común en el presente–, donde un paciente se encuentra en estado comatoso o vegetativo, en el cual los argumentos de piedad y dignidad claramente no recaen sobre él –aun cuando permanentemente pretendan endilgárelos a éste–, sino sobre quienes están a cargo de él y en beneficio de ellos, en pos de liberarse de las angustias, tribulaciones y pesadez física y espiritual de dicha situación, poniendo de manifiesto así no sólo el deseo de despojarse de toda responsabilidad sino también lo peligroso de dichas formulaciones y criterios.

Se ha observado con lo hasta ahora expuesto, que las respuestas al tema del suicidio y la eutanasia, tal como se las ha caracterizado y definido abordándolas no desde un reduccionismo a lo patológico sino desde una perspectiva eticista, no provienen de una distinción entre acción y omisión *per se*, ni del solecismo del valor de la vida, ni del error categorial al predicar un derecho a la vida o a la muerte. Tampoco es materia de conocimiento ni de un saber específico y por ello no es susceptible de objetivación universal. Más bien, la problemática radica en la posibilidad de racionalizar la relación del hombre y su vida en función de un principio axiológico o valor predeterminado, rector de todo lo subsecuente. En otras palabras, el centro neurálgico de la cuestión es la posibilidad del hombre para establecer o fijar un significado o sentido en su existencia a partir de un cierto valor, justificando y argumentando luego la relación entre el fenómeno biológico de la vida y el actuar del hombre en ella, siendo dicho valor por su propia definición ya expuesta, cuestión de determinación y no de conclusión racional justificada y argumentada. Es decir, sin un metavalor, dado que de lo contrario el valor sería entonces aquello anterior y premisa mayor de la conclusión. Así, las cuestiones relevantes en relación al suicidio o su derivado, la eutanasia voluntaria, o bien la no voluntaria, así como lo relativo a los testamentos vitales, son las que refieren a aquello que hace significativa la existencia, aquellos valores axiológicos a los cuales los hombres someten la continuidad de sus respectivas vidas, o incluso haciendo de ésta el propio valor, manteniéndola más allá de toda circunstancia.

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

4. CASUÍSTICA Y JURISPRUDENCIA JUDÍA

Para abordar el tópico en cuestión es conveniente comenzar analizando el caso y sus implicancias del homilético texto de Shimón (HaDarshán) de Frankfurt (s.XIII), *Ialkut Shimoní*,³⁹ en el cual se narra *El suceso sobre una mujer muy anciana que fue ante Rabi Iosi ben Jalafta y le dijo: Rabi, avejenté en exceso y ahora vivo una vida detestable, no puedo probar comidas ni bebidas, y solicito liberarme de este mundo. Le dijo [Rabi Jalafta]: cuál precepto [en este caso "acto digno" dado que la mujer no está preceptuada al rezo (el cual es mencionado luego)] usted practica diariamente [y que por su gran mérito le ha permitido vivir tanto]; le dijo [la anciana]: voy todas las mañanas a rezar a la sinagoga y no permito que nada interfiera con dicha práctica. Le dijo [Rabi Jalafta]: evite ir a la sinagoga durante tres días consecutivos.⁴⁰ [La anciana] fue e hizo así, y al tercer día enfermó y murió. Así [Por ello] dijo Salomón "Feliz de [Bendita sea] la persona que Me oye [a Dios]..." ¿y qué dice luego? "Porque el que Me hallare [a Dios], hallará la vida." [Prov. 8:34-35].*

El rabino Eliézer Waldenberg, contemporánea autoridad legislativa judía, al analizar este caso lo compara con otro paradigmático anterior, el de Rab Janiná ben Teradión en el TB, *Avodá Zará* 18a. Este sabio judío, ante su inminente muerte en la hoguera a manos de los romanos, quienes deliberadamente disminuyeron las llamas y coclocaron esponjas de lana en su pecho con el objeto que muera lentamente intensificando todo lo posible su sufrimiento por las quemaduras, es demandado por sus alumnos quienes le indican que abriese la boca para así acelerar su muerte dejando de sufrir. Pero la respuesta por parte de éste sabio fue que *Más correcto es que la tome [mi alma] quien la dio [en referencia a Dios] y no se dañe uno a sí mismo [acelerando su muerte]. Inmediatamente luego ocurre que Le dijo su ejecutor [el verdugo], "Rabi, si yo aumento las llamas [liberando a su curso normal el proceso de ejecución capital] y extraigo las esponjas de lana de sobre tu corazón [el pecho] [desobstruyendo todo aquello que artificialmente retarda tu muerte prolongando tus tormentos] tú me llevas al mundo venidero? [Teradión] Le dijo, sí. Júramelo [le pidió el ejecutor]. Se lo juró [Teradión]. Inmediatamente aumentó las llamas y extrajo las esponjas de lana de sobre su corazón*

39 Shimón (HaDarshán) de Frankfurt, *Ialkut Shimoní HaShalem*. Jerusalem: Vagshal, 2003. Vol. III "Ekev" 871, p. 70.

40 Este caso no se aplica a un hombre dado que a diferencia de la mujer, aquél está preceptuado a cumplir los tres rezos diarios. En la *halajá* o Ley judía, si bien para la mujer el rezar es meritorio y digno de alabanza, no está preceptuada a ello y por ende su omisión tal como en este caso no es considerada una transgresión.

[pecho], y *salió su alma* [murió] *rápidamente*. Es otras palabras, Rab Teradión no acelera su muerte ni se la inflige a sí mismo por su propia mano, sino que ante la inminente, certera e irreversible muerte simplemente permiten quitar aquello que la obstruye y provoca una artificial prolongación de la agonía y sufrimiento. El Rab Teradión cumple con la prohibición de darse muerte por propia mano, aun también es posible decir que incumple en su accionar primero con la proscripción de ponerse en peligro mortal, tanto él mismo como a otros,⁴¹ dado que a pesar del decreto romano y según su propio maestro, el Rab Iosi ben Kismá, sigue enseñando Torá en público y abiertamente. No obstante, cabe distinguir que al ser Teradión un referente por su suma devoción, temor reverencial y amor a Dios, está autorizado para obrar bajo la figura *ex gratia*, ejemplificando la no liviandad de la observancia preceptual no cancelando ni siquiera un precepto menor prescriptivo o costumbre específica judía en épocas de decretos contra judíos. Aun cuando no se encuentre bajo la coacción mortal directa de un tercero que pretende *ex profeso* que reniegue o profane el nombre de Dios, o bien que cambie su costumbre judía por otra propia del gentil.

El motivo estimado más aceptable por Waldenberg para lo obrado por el Rab Jalafta y que acuerda con el caso de Teradión es que en aquel episodio de la anciana *fue únicamente por medio de "segulot"*,⁴² y *por ello le permitió utilizar el criterio (Shev VeAl taasé) "siéntate y no hagas"*, no siendo por mano propia ni por acciones o agentes causales físicos y más aún enfatizando que *De todas formas, no hay que aprender de allí [de este caso] la general permisión [para morir] mediante el criterio "siéntate y no hagas", debido a que allí fue únicamente*

41 Ver Maimónides, *Mishné Torá* "Iljot Rotzeaj uShmirat HaNéfesh" XI. Ver también Iaakov ben A(O)sher, *Arbaá Turim* "loré Deá" 116, y Iosef Karo, *Shulján Aruj* "Joshén Mishpat" 427.

42 Si bien el término hebreo *segulá* (pl. *segulot*) acorde al uso bíblico denota un tesoro único y preciado (Éxodo 19:5), se ha usado dicho término en relación a los contenidos o facultades singulares de determinados ritos que acorde a la *kabalá* o tradición mística judía conlleva la concreción de deseos, aspiraciones o diversas utilidades para el hombre. Estos ritos pueden constituirse no sólo por acciones como la repetición de ciertos versículos, sino también y como en el caso tratado, por omisión. Ver Mishná "Shabat" VI:2; VIII:3. Midrash *BaMidbar* (Números) *Rabá* 14:22, en edición de *Midrash Rabá*. TB, *Sotá* 46b. TB, *Menajot* 29b. TB, *Meguilá* 3a. TB, *Avodá Zará* 18a. Ver Maimónides, *Moré Nevujim*. Tel Aviv: Tel Aviv University Press, 2002. Vol. I:61, pp. 155-158. Ver también Iosef Karo, *Shulján Aruj* "loré Deá" 179:12.

mediante “segulot”⁴³ siendo estas *segulot* rituales que de hecho, es importante destacar, no constituyen mecanismos de certera eficiencia operativa en los efectos deseados.

Y esto mismo hace surgir la cuestión por la cual si quien está a punto de morir, siendo su situación irreversible y estando por demás sufriente, puede o no rezar él mismo para morir o bien terceros para que éste muera. No pocos casos bíblicos refieren a quienes han implorado a Dios que les quitase la vida, caracterizados por una situación de extrema aflicción espiritual, siendo específicamente aquellos como el de Moisés cuando dice *Yo solo no puedo cargar a todo este pueblo, pues es más pesado que yo. Y si de este modo Tú me haces, te ruego que me des muerte, si es que he hallado gracia en tus ojos, para que yo no vea mi mal.*⁴⁴ El caso del profeta Eliahu quien huyendo al desierto de Joreb Anduvo en el desierto un día de camino, *llegó, se sentó debajo de una retama; pidió que su alma muera, y dijo: “¡Es demasiado!. Ahora, Oh Dios, toma mi vida, porque yo no soy mejor que mis padres.*”⁴⁵ O bien el caso del profeta Ioná, quien le solicita a Dios *Entonces ahora, oh Dios, toma por favor mi alma de mí, porque es mejor mi muerte que mi vida.*⁴⁶ De hecho es posible también adicionar a estos casos aquellos quienes sin solicitar que Dios les quitase la vida, sí se lamentan de haber nacido tal como el profeta Jeremías quien apenándose de sus aflicciones implora a Dios *¿Por qué no me ha matado en la matriz, y hubiera sido mi madre mi tumba, y su matriz embarazo continuo? ¿Para qué de la matriz he salido, para ver esfuerzo y tristeza; y terminar con vergüenza mis días?*⁴⁷ Y el paradigmático caso de Iov, quien ante una situación, tal vez la más límite entre aquellas, y que en verdad se encuentra fuera de la concepción sensorial y emotiva del hombre común, dice *Desaparezca el día en que fui dado a luz, la noche que se ha dicho fue concebido un varón,*⁴⁸

43 Eliézer Waldenberg, *Tztiz Eliézer*. Jerusalem, 1990. Vol. XVIII:48, p. 84; Jerusalem, 1992. Vol. XIX:10, pp. 18-19. Este mismo caso puede aplicarse al comentario de Shmuel Edels (MaHaRShA, 1555-1631) en su *Jidushei Halajot VeAgadot* al TB, *Berajot* 47a. Dicha cita talmúdica trata sobre las *segulot* ante una bendición o cuando la ley cultural y litúrgica determina pronunciar “Amén”, determinando que quien pronuncia correctamente dicho vocablo y de forma prolongada, se prolongarán también sus días. Pero si lo hace incorrectamente pronunciándolo parcialmente o bien antes de finalizar la bendición, así también su vida será truncada. Respecto de esto Edels dice que el error está en pensar que la prolongación de los días y años en demasia sean necesariamente algo bueno, tal como dice Eclesiastés 12:1 y *lleguen años que dijeres no tengo deseo en ellos.*

44 Números 11:14-15.

45 Reyes I, 19:4.

46 Ioná 4:3.

47 Jeremías 20:17-18.

48 Iov 3:2.

y luego *¿Por qué no hube muerto en la matriz, o desde el vientre hubiese salido y perecido?*⁴⁹ Y más tarde, dirigiéndose a Dios, le implora *Eligió el ahogo mi alma, a la muerte más que a mis huesos. Deseché la vida, pues no para siempre viviré. Haz cesar la vida de mí, porque en vano son mis días.*⁵⁰ Parecería entonces permitido solicitar a Dios misericordia pidiéndole por la propia muerte en caso de severos sufrimientos o tormentos, dejando que sólo Él sea el que decida sin, desde ya, obrar accionando para provocarla o acelerarla uno mismo. Luego, de estar ello permitido, podría colegirse también que un tercero pueda realizar una solicitud del mismo tenor a Dios en pos de su prójimo cuando se encuentra en dichas circunstancias.

Ya en la literatura talmúdica se encuentra en TB, *Taanit* 23a, el caso del gran sabio y justo del s. I a.e.c., Joni HaMeaguel, quien reflexionando sobre Salmos 126:1 cuando el Rey David en su visión profética dice respecto de la diáspora de los judíos en Babilonia luego de la destrucción del primer Templo de Jerusalem (586 a.e.c.), *Cuando haga retornar Dios a los cautivos de Tzión, estaremos como si hubiéramos soñado*, preguntaba ¿cómo es posible que alguien pueda dormir setenta años? Tiempo que duró dicha diáspora hasta el comienzo de la reconstrucción del Templo, luego que Ciro II habiendo conquistado a los babilonios permitió a los judíos su regreso a la tierra de Israel. ¿Y cómo es posible entender aquél período diaspórico como un sueño de siete décadas? Un día, viendo a quien estaba plantando un algarrobo le preguntó cuánto debía esperar para tomar beneficio de aquél, y respondiéndole el hombre que debía esperar setenta años, Joni le preguntó cómo le era posible esperar tanto. El hombre le respondió que sus ancestros plantaron un algarrobo para él, así como él estaba plantando otro para sus descendientes. Luego, Joni se durmió y al despertar vió un hombre que estaba acopiando los beneficios de los algarrobos, éste hombre resultó ser el nieto de aquél a quien Joni le había preguntado, y dándose cuenta que había dormido setenta años, y ya no estando con vida su propio hijo aunque sí su nieto, nadie lo reconocía ni creía que él era Joni HaMeaguel, aun cuando era capaz de responder a todas las dificultades que se le planteaba demostrando que él era realmente aquel sabio. Y así, *...y no le otorgaban el apropiado respeto que él ameritaba, se desanimó y solicitó misericordia, y murió.* De un tenor similar es el suceso narrado en TB, *Babá Matziá* 86a, sobre la muerte del *amoraíta* Rabá bar Najmani (c.270–c.330 e.c.), quien era en su momento el más experto en leyes de pureza e impureza, y que mientras se escapaba de las autoridades babilónicas, el ángel de

49 *Ibid*, 3:10.

50 *Ibid*, 7:15–16.

la muerte es enviado desde los cielos para tomarlo dado que se había planteado en los dominios celestiales un problema con las leyes de pureza e impureza, pero aquel ángel no podía tomarlo ya que Rabá no cesaba de estudiar Torá, siendo esta acción la que impide que el ángel de la muerte pueda aproximarse al individuo.⁵¹ Sin embargo, en el momento que un fuerte viento arremetió contra las cañas provocando un ruido que Rabá pensó se trataba del regimiento babilónico que venía a matarlo, cesó de estudiar Rabá diciendo *descanse mi alma* [prefiriendo morir] y *no sea entregado en manos del reinado* [babilónico], y así el ángel pudo finalmente tomarlo. Caso semejante al descrito en TB, *Moed Katán* 28a, en referencia al *amoraíta* Rab Jisdá, contemporáneo a Rabá bar Najmani, a quien el ángel de la muerte no podía tomarlo por no cesar de estudiar Torá y que luego de perturbarse ante la ruptura de un cedro, allí lo tomó. Así como también se narra respecto del rey David en TB, *Shabat* 30a, quien en una conversación con Dios preguntándole cuánto viviría, Dios le dice que decretó que no sepa el hombre de antemano dicha información. David le repregunta en qué día morirá, a lo que Dios le responde lo mismo, y nuevamente David le pregunta en qué día de la semana morirá, a lo que Dios le responde que su fallecimiento será en *Shabat*. Cuando David le dice que posiblemente él puede extenderlo un día más mediante quienes cuidan de él, Dios le responde que su hijo Salomón debe comenzar su reinado en un *Shabat*, no pudiendo usurpar ni por un momento el reinado destinado a otro, en este caso a su padre, y por ello debiendo David morir en *Shabat*. No obstante, David dice que podría morir antes de *Shabat*, a lo que Dios le responde que Él así no lo desea y que acorde a Salmos 84:11 *Por que es mejor un día en tus patios que mil fuera de ellos*, es mejor un día de estudio de Torá por parte de David a mil ofrendas futuras de Salomón.⁵² Luego David, estuvo todos los *Shabatot* (pl. *Shabat*) de todos sus años estudiando todo el día,⁵³ y el *Shabat* en el cual debía morir, el ángel de la muerte no podía tomarlo hasta que éste fue al jardín en la parte posterior de la casa de David y sacudió los árboles provocando una sorprendente voz. David al escuchar salió a ver qué pasaba y al subir las escaleras uno de los escalones se abrió, es decir, se removió, David se precipitó y en ese momento en que dejó de estudiar el ángel de la muerte pudo tomarlo.

Ahora bien, estos casos tienen un denominador común en cuanto a la muerte de la persona no provocada por sí misma aun cuando aquella solicite a Dios morir,

51 Ver TB, *Sotá* 21a.

52 Reyes I, 3-4.

53 Ver comentarios de RaShí a la cita talmúdica.

o bien dejando voluntariamente de estudiar Torá y/o dejándose perturbar en su estudio, pero siempre a sabiendas que el ángel de la muerte puede tomarlo en dicha circunstancia y que de hecho así sucedió. Un caso paradigmático en este sentido es el narrado en TB, *Nidá* 36b-37a, donde Rab Asi y Rab Shila bar Avina, en Babilonia, dos *amoraitas* del siglo III e.c. discutían muy duramente respecto de ciertas leyes enseñadas por su común maestro, Rav. El Rab Asi, al estar presente en los últimos momentos de vida de Rav interpretó por algunas de sus últimas palabras que dicho maestro se había retractado de una de aquellas leyes, mientras que Shila no aceptaba dicho testimonio dado que de ser así no concebía que Rav no le hubiese informado antes a él. Tiempo después, al enterarse Rab Shila que Rab Asi estaba enfermo y falleciendo, le solicita a su esposa que prepare su mortaja porque deseaba morir conjuntamente a Rab Asi para decir a su maestro, Rav, que él no lo había escuchado a Asi y seguía cumpliendo y enseñando la ley tal como Rav había decretado.⁵⁴ Sucedió entonces que verdaderamente Shila muere, y que luego los mirtos que normalmente se colocan sobre la camilla o litera donde descanza el cadáver para trasladarlo a su inhumación, saltaron de una a otra entre Rab Asi y Rab Shila, manifestando que finalmente hicieron las paces entre ellos.⁵⁵ En este último caso, el de Rab Shila, el *Sefer Jasidim*⁵⁶ en su artículo 1.549 se pregunta cómo supo este *amoraíta* que moriría él también, a lo que responde que evidentemente él sabía qué hacer para morir en el momento que quisiera pero no informa cómo lo hizo o si fue mediante algún ritual místico, cuestión que fácilmente estaría caratulado como suicidio. No obstante, nadie ha considerado el caso de Rab Shila con dicha carátula, y por eso el *Sefer Jasidim* responde simplemente que *debe decirse que Shila solicitó morir como Rabá bar Najmani*, esto es, no se quitó la vida por sí mismo ni mediante rituales o algún accionar místico sino que solicitó a Dios morir, sabiendo de la fuerza de su rezo y teniendo plena seguridad de ello, pero que en definitiva la decisión y determinación final fue de

54 Ver comentarios de RaShí y de Rab Iakov ben Tzvi Emden (RlabeTz) a la cita talmúdica. Ver también Lehuda Loew (acrónimo MaHaRaL), *Jidushei Agadot HaSha*"S. Israel: Bnei Brak, 1980. Vol. IV, "*Nidá*", p. 164.

55 *Ibidem*. Ver comentarios de RaShí y de Shmuel Edels (acrónimo MaHaRShA, 1555-1631) en su *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica.

56 Ver Lehuda HaJasid, *Sefer Jasidim*. Ed. Parma, Frankfurt: Wahrmann, 1924, pp. 379-380. Ed. Codex de Rossi, New York, 1960-1965. Vol. III, pp. 205-206. Ver también *Sefer Jasidim HaShalem*. Jerusalem, 1957. Art. 457, p. 122a (243).

Dios.⁵⁷ Cabe aquí enfatizar que el *Sefer Jasidim* en el mismo artículo expresa con motivo de evitar toda ambigüedad al respecto, que *y hay cosas que están prohibidas [en caso] de desear enseñarlas a otros, como por ejemplo quien sepa hacer que en cualquier momento que desee morir, muera.*

En otras palabras, ante los ejemplos tanto bíblicos como talmúdicos donde los protagonistas en sus diversas circunstancias límite solicitan a Dios morir, pero sin provocársela o acelerarla por sí mismos, de ninguna manera se los consideró como suicidas ni siquiera en grado de tentativa más allá de la decisión de Dios en relación a sus respectivas solicitudes. Resulta claro que la diferencia aquí no radica en el accionar físico o en el hablar, dado que si así fuera estaría permitido quitarse la vida cuando se desee siempre que sólo fuera mediante un susurro o un decir, cuestión que bien podría pergeniarse y de hecho tipificado en la Ley judía bajo la figura de *Akimat sefatav Have maasé* "el movimiento de sus labios constituye una acción", donde el decir de uno deviene en una directa y consecuente acción física de otro considerando el habla como parte y causa de dicha acción. La elucidación entonces del límite se encuentra en la prohibición de acelerar o provocar la propia muerte mediante intervención humana donde ésta es la causa agente de ello. Y así el rezo, *per se*, es sólo una solicitud dirigida hacia Dios no considerándola una acción determinante o decisiva en dicho respecto, tal como sí lo es el obrar humano.

Un caso comparativo y su correspondiente exégesis que ejemplifica dicho concepto es el acontecido en el Midrash *Kohelet* [Eclesiastés] *Rabá* 2:21, donde *Ocurrió con un bebedor quien trabajaba todos los días del año, los seis días hábiles,*

57 Ver también la explicación de Shmuel Edels (acrónimo MaHaRShA, 1555-1631) en su *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica, quien responde que Rab Shila sintió en su cuerpo que moriría por la excomunión que Rab Asi le había hecho. Aquí, supuestamente debido a que Rab Asi fue quien estuvo hasta el último momento con Rav y por eso su sucesor, a quien la mayoría seguía, si bien pudo haberse equivocado en lo que escuchó de las últimas palabras de Rav, al morir Rab Asi no habría quién levante la excomunión a Rab Shila. Y como Rab Shila estaba seguro que al haber sido alumno de Rav y conocerlo profundamente, su maestro jamás se hubiera retractado de aquella ley, solicitó morir para no dejar la situación sin solución y presentarse ante Rav para dirimirla de forma certera. Dicha explicación en cuanto al propio sentimiento de Rab Shila que moriría y la solicitud a su esposa para preparar su mortaja, se encuentra con la dificultad por la cual, caratulándolo como un *Shejiv MeRaá* "quien yace en malas condiciones", aplicable a todo paciente tan extenuado y débil que debe estar postrado en un lecho o bien a una persona sana pero que dijo explícitamente que siente haber llegado a su final, se estaría transgrediendo la genérica prohibición de realizar para con el afectado, todo aquello que estuviese destinado a quien ya murió estando aquél aún con vida, incluso en caso que sea un *goses*, considerando a quien transgreda dicha proscripción como un derramador de sangre. Dado que esta prohibición sólo se declara para todo quien estuviese a punto de morir y dentro de la genérica prohibición de acelerar su muerte, no aplicaría eventualmente o al menos en menor medida, para el caso explicado tal como en el cuerpo del texto donde Rab Shila simplemente solicitó a Dios morir. Ver también el comentario de Jaim ben Atar (1696-1743) en su *Or HaJaim* "Levítico" 26:3 (21).

pero en *Shabat* no tenía qué comer; ¿qué hizo? Una vez se vistió con su mejor atuendo⁵⁸ subió a lo alto del techo y cayó y murió, y clamó a sí mismo *jodí la vida!*⁵⁹ A Rabi Hoshiá [las personas se acercaron a él y]⁶⁰ le dijeron que sus jueces [los que él había designado en su *leshivá* (academia de estudios)]⁶¹ estaban bebiendo vino en el mercado [en público], pero no los vio [todo tiempo que no lo vio por sí mismo no lo creyó].⁶² Una vez [Rabi Hoshiá] salió y encontró a sus jueces bebiendo vino en el mercado, y clamó a sí mismo *jodí yo la vida!*, y se murió [durmió] en paz.⁶³ El Rab David Luria (1798-1855) en su comentario a dicha narración explica que la última expresión del episodio cuando dice que se murió en paz *Se debe decir que en sus [estas] palabras, en este caso, pidió su alma morir "y murió" (como el profeta Samuel que murió antes que Shaúl para no ver su muerte [Samuel I, 15:35]); también hay que decir que quiso expresar [que lo apropiado es] que murió [Rabi Hoshiá] luego de esto [de lo sucedido] y en su tiempo y en paz. Y debido a que en el suceso del bebedor inmediatamente luego que clamó a sí mismo "odí la vida" cayó del techo y murió; por ello se aclara en el episodio de Rabi Hoshiá que no se piense, ¡Dios lo prohíba!, que él se suicidó [se quitó la vida conscientemente y por propia iniciativa] por su odio a la vida sino que únicamente murió en paz y en su momento. Y esto que dijo Rabi Hoshiá, que clamó a sí mismo, parece que al final es porque "mal habrá provocado sobre mí, el hecho que se hace debajo del sol" [Kohélet [Ecles.] 2:17], es decir, en público, en el mercado, a los ojos de la multitud; esto es que le fue nefasto y se afligió tremendamente por ello.*⁶⁴ Más allá de si Rabi Hoshiá murió o no en este suceso, de suponer el caso de máxima problematidad donde muere a solicitud de su alma por haber visto semejante afrenta, produciéndole tan grande aflicción, no se lo hubiese considerado de ninguna manera como suicida por las razones ya mencionadas, en clara y manifiesta diferencia con el caso del bebedor.

58 Ver los respectivos comentarios de Janoj Zundel en su *Etz Iosef*, de Isajar Berman en su *Matanot Kehuná* y de Zeev Wolf en su *Pirush MaHaRZU*, en edición de *Midrash Rabá*.

59 En referencia al Kohélet (Eclesiástes) 2:17 *Odí la vida porque mal habrá provocado sobre mí, el hecho que se hace debajo del sol; porque todo es vanidad y quebranto de espíritu.*

60 Ver respectivos comentarios de Janoj Zundel en su *Etz Iosef*, de Isajar Berman en su *Matanot Kehuná*, en edición de *Midrash Rabá*.

61 *Ibidem*.

62 Ver los respectivos comentarios de Janoj Zundel en su *Etz Iosef*, de Isajar Berman en su *Matanot Kehuná* y de Zeev Wolf en su *Pirush MaHaRZU*, en edición de *Midrash Rabá*.

63 Ver respectivos comentarios de Janoj Zundel en su *Etz Iosef*, de Isajar Berman en su *Matanot Kehuná*, en edición de *Midrash Rabá*.

64 David Luria, *Jidushei RaDaL* a la cita en edición de *Midrash Rabá*.

Otro caso, pero ahora donde se manifiesta la permisión o prohibición para con terceros que soliciten a Dios por la muerte de quien se encuentra acosado por enormes sufrimientos, es el caso descrito en el TB, *Ketubot* 104a, donde ante el grave estado de salud padecido por Rabi lehudá HaNasí, el gran *tanaíta* denominado Rebi, además del hecho que el lavandero se quita su vida ante la muerte de aquel gran sabio, la criada de Rebi gritó desde el techo que los seres celestiales y los terrenales⁶⁵ quieren a Rebi, prosiguiendo con su solicitud pidiéndole a Dios que Su voluntad sea a favor de la demanda de los terrenales. Luego dice, *Debido a que ella vió cuán a menudo Rebi tenía que sacarse las filacterias por entrar al baño y luego volver a colocárselas, y cuán doloroso y sufriente le resultaba* [probablemente por su enfermedad intestinal]⁶⁶ *dijo: sea la voluntad* [de Dios] *que se impongan los celestiales a los terrenales. Y los sabios continuaban rezando pidiendo misericordia* [para que Rebi viviese]. *La criada tomó un cántaro y lo arrojó del techo [al suelo].* [Y debido al repentino ruido] *los sabios cayeron* [por un momento] *cesando de rezar, y el alma de Rebi descansó* [finalmente murió].

Tal como ya se anticipó, de este caso podría colegirse la permisión para al menos dejar de hacer en pos de dar lugar al proceso natural de muerte, cuando ya sólo cuestiones de orden espiritual o mística están obturando aquel proceso. Aunque por otro lado y debido a que la interrupción del rezo de los sabios fue involuntaria, podría colegirse también que los sabios al no ceder en sus rezos indicarían lo contrario, haciendo todo lo posible hasta que Dios decidiera en favor de las plegarias de los sabios o del requerimiento de los seres celestiales. Todo ello además, tomando en cuenta que no hay indicios de un supuesto castigo a la criada, presuponiendo que hizo lo correcto o al menos algo no prohibido. En este sentido, el Rab David Jazán (1790-1869) expresa que [Respecto del] *El paciente que sufre gravemente y que se encuentra bajo nefastos y múltiples pesares, con ojos consumidos* [languidecientes] *y angustias y denigraciones, incluso su cuerpo herido y doliente, y que sea mejor su muerte que su vida, una vida de aflicciones, no se permite rezar para que muera. A primera vista, parece que* [acorde a lo que hizo] *la criada de Rebi en el capítulo "HaNosé" [TB, Ketubot] 104a, está permitido, pero se debe decir que dicho caso es diferente debido a que los agentes terrenales* [los sabios] *pedían por Rebi* [que viviese] *obstruyendo su muerte* [natural],...⁶⁷ Y si bien

65 Ver la explicación de Shmuel Edels (MaHaRShA, 1555-1631) en su *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica, quien explica más detalladamente la referencia a los seres terrenales y celestiales en relación a lo sublime del alma desprendida del cuerpo y la completitud de éste debido a los preceptos cumplidos.

66 Ver comentarios de RaShí a la cita talmúdica.

67 David Jazán, *Iashrei Lev*. Esmirna, 1870. VIII:7, p. 16a.

en términos salvíferos los sufrimientos no son estériles, sino que ayudan a expiar culpas por transgresiones, no obstante y como indica el Rab lehuda HaJasid [de Regensburg] (c.1140-1217) en su *Sefer Jasidim*, *No causamos al hombre que no muera rápidamente* [retrasando su muerte] [...] y *no ponemos sal sobre su lengua para que no muera, y si el "goses"* [moribundo cuya expectativa de vida es menor a 72 horas] *dijera no puedo morir hasta que me coloquen en un lugar diferente, que no se lo mueva de allí*.⁶⁸ Así, está prohibido causar o prolongar deliberadamente sufrimientos en una persona así como acelerar o provocar deliberadamente su muerte, incluso ya no sólo en el ámbito de las acciones o agentes físicos sino también en el dominio espiritual mediante la actuación implementando *segulot*. En el caso de Rebi no se puede predicar de este sabio y justo que necesitara tantos sufrimientos para sus expiaciones, sino que además nadie posee la vara para medir la suficiencia de los tormentos expiatorios, y por ello el criterio aquí radica básicamente en la no obstrucción de un proceso de muerte cuando éste es inminente e irreversible y donde lo único que puede hacerse es extender artificialmente su agonía y sufrimientos, en este caso incluso por medios espirituales. Y esto es absolutamente congruente con otro artículo del mismo *Sefer Jasidim* donde establece que *Y no clamamos por él* [gritar lamentando con profundo dolor] *a la hora de la partida de su alma* [en el momento de su muerte] *para que no retorne el alma y sufra los duros tormentos en el momento de morir* (*Kohelet* [Eclesiastés] 3:2 [Momento para dar a luz, y momento para morir,...]). *¿Por qué necesitó Kohelet decir así? sino debido a que cuando el hombre agoniza, cuando el alma del hombre parte no clamamos por él* [gritar lamentando con profundo dolor] *para que retorne el alma porque no puede vivir sino unos pocos días y en estos sufrirá de tormentos. Y así, no dijo* [el versículo] *"momento para vivir" ya que esto no depende del hombre por cuanto éste no tiene control* [poder o gobierno] *en el día de la muerte*.⁶⁹ Claramente esta cita expresa que cuando la persona está en el irreversible, ineluctable e inminente proceso natural de muerte, no debe hacerse ninguna acción para obstaculizarla provocando únicamente el retardo artificial de los tormentos, tampoco el solicitar que siga viviendo y aun cuando el hablar no se considere acción. Y es por ello que según lehuda HaJasid [de Regensburg], el versículo citado del Eclesiastés no dice *momento para vivir* indicando por ello que existen circunstancias tal como en el momento de muerte en las cuales ya no se acciona para prolongar la vida del sujeto por cuanto ésta ya no depende ni

68 lehuda HaJasid, *Sefer Jasidim HaShalem*. Jerusalem, 1957. Art. 723, p. 579b (358).

69 *Ibid*, 234, pp. 77b-78a (154-155).

está bajo el poder del hombre. Y desde otra perspectiva, el mismo *Sefer Jasidim*⁷⁰ describe la situación en la cual un judío, por cuanto estaba hastiado de su vida no leía tal como lo acostumbrado, dos veces cada versículo de la Torá y una vez su traducción al arameo, tradicionalmente considerado además como un factor que prolonga la vida. Frente a ello, un sabio le dice que con el mismo criterio, quien no desee vivir tampoco entonces debería cumplir el mandamiento de honrar al padre y a la madre,⁷¹ al cual también se le atribuye dicha cualidad espiritual; así como el de ser justo y no estafar en los negocios,⁷² ya que a este precepto se le atribuye el librarse de los pesares que hace de la vida una sufrida. Y este razonamiento por el absurdo, tal como el sabio le dice, es por cuanto la Torá no comandó estos preceptos en función de los intereses personales para que el hombre los ejecute u omita en función de sus deseos o temores a modo de jornalero que trabaja sólo el día que desea o necesita dinero acorde al estándar de vida deseado, sino que más bien la relación del hombre frente a estos preceptos divinos, es como la de un siervo que no condiciona o utiliza a su amo, sino que hace sus deberes más allá de la recompensa o retribución. Resulta claro aquí que el hombre no tiene autorización para obrar incluso hacia sí mismo acortándose su vida por medios místicos teniendo ello vigencia aun bajo el criterio de "siéntate y no hagas".⁷³ En este mismo sentido se aplica el caso bíblico de Jizquiahú, rey de Judea durante el 727-698 a.e.c., quien habiendo enfermado mortalmente, fue advertido por el profeta Isaías quien le dice *Ordena el testamento para tu casa, porque morirás,*

70 *Ibid*, 301, pp. 91a-b (181-182).

71 Éxodo 20:12.

72 Deuteronomio 25:15.

73 Y esto es coincidente con la Mishná, "Abot" IV:22 donde expresa que "*Sabe que todo va de acuerdo a la contabilidad, y no permitas que tu inclinación maligna te prometa que la tumba ofrece escapatoria, pues contra tu voluntad fuiste creado, contra tu voluntad tú naces, contra tu voluntad tú vives y contra tu voluntad tú mueres, y contra tu voluntad en el futuro tú rendirás cuentas ante el Rey de reyes, el Santo Bendito Es Él.*" Donde Maimónides en su *Pirush HaMishná* a la cita, explica que todo ello está bajo dominio celestial y que por dicho motivo la cita no dice que contra tu voluntad transgredes o trabajas, por cuanto éstas y otras variables del mismo tenor sí son cuestiones que se encuentran bajo el dominio del hombre. Y en este sentido el Rab Shimón ben Tzemaj Durán, *Maguen Abot*. Jerusalem: HaKtav Institute, 2003. IV, pp. 337-342, así como luego el Rab Ovadia MiBartenura, explican en sus respectivos comentarios a la cita de la Mishná, que el vivir contra la voluntad se encuentra en relación a Iov 14:13 donde prefiriendo morir un tiempo para luego revivir con los pecados perdonados y sin sufrimientos, Iov, por sus terribles tormentos dice *¿quién daría la posibilidad que en el sepulcro me ocultes, me escondas hasta que vuelvas de tu furia?* Entendiendo por "vivir contra la voluntad" el *que hay hombres oprimidos por sufrimientos y que deseando morir no pueden*, al igual que el alma cuando al despertar el hombre, Dios la obliga a incorporarse a pesar de su negativa por los pesares que esto conlleva, en relación a su plenitud en su estadía dentro de los dominios celestiales. rio del Rab , el Rab hombre.ue contra tu voluntad transgredes o trabajas, por cuanto estos y otros del mismo tenor

y no vivirás.⁷⁴ Esta redundancia en el morir y no vivir es explicada en TB, *Berajot* 0a, por cuanto morirá en este mundo y también en el venidero no teniendo parte en éste, debido a que incumplió el precepto de procrearse. Más allá que en el relato bíblico, luego de un profundo arrepentimiento, Jizquiahu logra sanarse y bendice a Dios por adicionarle quince años de vida,⁷⁵ habiendo luego procreado, lo relevante aquí es que dicho incumplimiento acorde a la cita talmúdica, fue porque el mismo Jizquiahu había tenido la visión por espíritu divino de que sus hijos serían idólatras, malvados, y así si bien la intención de dicho rey al no desposarse y procrear fue en sus términos buena, el profeta Isaías le responde que él no está autorizado a rechazar su obligación preceptual en función de sus especulaciones aun cuando éstas sean el resultado de una visión celestial, sino que debe cumplir lo preceptuado y dejar el futuro en manos de Dios.

Demostrada así la prohibición de quitarse la vida por sufrimientos, dolores o tormentos físicos o psíquicos padecidos *per se*, aunque no siendo esto aplicado *a posteriori* para el sujeto coaccionado para incurrir en una proscripción cuando la Ley judía demanda dejarse matar y no transgredir, resulta claro que en términos generales y en el dominio de las acciones y ante terribles padecimientos tal como ya se ha observado hasta aquí, se cumple lo que posteriormente dictamina clara y contundentemente el *Sefer Jasidim*, cuando sentencia que *Si un hombre sufre grandes tormentos y le dice a alguien "tú ves que no viviré, mátame porque no podré soportar [el sufrimiento]", que no lo toque; y esto es lo que se infiere de lo escrito en (Jueces 9:54) "Entonces él [Abimélej] llamó enseguida al mancebo, su escudero, y le dijo "Desenvaina tu espada y mátame para que no digan de mí: una mujer lo mató". Y lo traspasó [con la espada] su mancebo y murió."* [Podría decirse que] *Con malicia hizo el mancebo [su escudero] o podría decirse que no transgredió por cuanto dijo [consideró] si lo matamos ahora Israel será recompensado y no se incinerará la torre [matando a todos sus habitantes] por cuanto está dicho (Ibid. 55) "Y al ver los hombres de Israel que murió Abimélej, fue cada uno a su lugar". Y del [caso del] mancebo, escudero de Abimélej, quizo el amalequita eximirse a sí mismo [de culpa] por cuanto está dicho (Samuel II, 1:10) "y lo maté, porque sabía que él [Shaúl] no viviría, después de su caída"; y David lo mató [al amalequita]. Y está escrito (Samuel I, 31:4) "Pero no quiso [matar a Shaúl] su escudero, porque tuvo un gran temor [a Dios]." Pero a Shaúl le fue*

74 Isaías 38:1.

75 *Ibid*, 38:5. Completando así los días de su vida habiendo sido perdonado de la pena capital celestial. Ver TB, *levamat* 50a.

permitido para que no sea profanado el nombre celestial [de Dios] en Israel. Y si el hombre padece de grandes tormentos y sabe que no vivirá, no puede matarse a sí mismo y esto lo aprendimos del Rab Janiná ben Teradión que no quiso abrir su boca. Y si hay factores que hace que no muera rápidamente como por ejemplo que hubiera un "goses" [moribundo] y hubiese alguien cerca de la casa de aquél, un leñador [que por el sonido de su golpetear] su alma [la del "goses"] no pueda partir, movemos al leñador de allí y no ponemos sal sobre su lengua [la del "goses"] para que no muera. Y si el "goses" dijera no puedo morir hasta que me coloquen en un lugar diferente, que no se lo mueva de allí...⁷⁶ En otros casos como el encontrado en el TB, *Babá Matziá* 84a, se relata que cuando murió el Rabi Shimón ben Lakish, quien había sido un bandido antes de arrepentirse para luego devenir en un estudioso y sabio del siglo III e.c. considerado uno de los grades *amoraítas* llamado frecuentemente Reish Lakish, alumno y compañero de estudios de Rabi lojanán, ambos deduciendo de forma extraordinaria múltiples leyes, éste último nunca encontró otro compañero de estudios como aquél para incrementar el conocimiento y aprendizaje de la Torá. Y ante dicha situación [Rabi lojanán] *erraba, desgarraba sus vestiduras y llorando repetía: ¿dónde estás hijo de Lakish, dónde estás hijo de Lakish?, y estuvo gritando hasta que enloqueció.*⁷⁷ Y pidieron los sabios [rezando y solicitando a Dios] *misericordia para él, y descansó su alma [murió]*. Aquí es posible ver una clara permisión, cuando de hecho también una obligación de rezar, pidiendo misericordia y de modo al menos indirecto para que la persona en cuestión finalmente muera dejando así su tormentosa situación. Luego, en el TB, *Nedarim* 40a, al tratar el tema respecto del precepto de visitar a una persona enferma y que ello puede salvar su vida por el rezo del visitante, considerando a quien no lo visite como si fuese un derramador de sangre, si bien RaShí entiende en su comentario a dicha cita talmúdica, que la comparativa es *por cuanto no sabe de la situación o estado del paciente*, y que además es posible que el paciente estando en estado crítico estuviese sin quien se ocupe de él, el Rab Nisim de Gerona (1320-1376) dice respecto de aquella cita talmúdica que *A mi parecer, esto dice que a veces se necesita pedir misericordia para el paciente en pos que muera, por ejemplo cuando el paciente es habiente de un grave pesar por su enfermedad y le es imposible vivir como dice en el capítulo "HaNosé" ([TB,] Ketubot 104a), "Debido a que ella vió cuán a menudo Rebi tenía que sacarse*

76 Ver lehuda HaJasid, *Sefer Jasidim*. 315. Ed. Parma, Frankfurt: Wahrmann, 1924, p. 100. Ed. Codex de Rossi, Toronto: G. Shepard, 1955. Vol. I, p. 165. Ver también *Sefer Jasidim HaShalem*. Jerusalem, 1957. Art. 723, p. 179b (358).

77 Ver comentario de RaShí a la cita talmúdica.

las filacterias por entrar al baño y luego volver a colocárselas, y cuán doloroso y sufriente le resultaba [probablemente por su enfermedad intestinal] dijo: sea la voluntad [de Dios] que se impongan los celestiales a los terrenales." Es decir, que muera Rebi. Consecuentemente cuando se dice que quien visita al paciente su rezo le beneficia si es para vivir, debido a que este rezo es más beneficioso, pero respecto de quien no lo visita no es necesario decir que no lo beneficia en vivir, sino que donde incluso hubiera para él un placer en morir, aun siendo pequeño, ¿no le sería beneficioso? Y esta interpretación de hecho no presenta una contradicción a la prohibición de renunciar a la misericordia divina, dado que si bien ciertamente incluso cuando la espada filosa yace sobre el cuello del hombre no desespere éste de la misericordia divina [TB, Berajot 10a], todo ello es en la situación en que la espada yace [sobre el cuello]; pero si ya comenzó a cortar este principio no aplica. Y a esto se refirió Rabeinu Nisim, si el paciente está gravemente sufriente y es imposible que siga viviendo, se reza para que muera.⁷⁸

Ante esta tensión, el Rab Waldenberg citando los casos referidos incluso cuando se trata de *segulot* y no acciones o agentes físicos, hace la diferencia incluso entre lo que podría llamarse omisión o acción dentro de ese dominio, dado que establece la prohibición de rezar en pos que muera la persona enferma o que padece de sufrimientos sin posibilidades de restablecimiento. Y ello por cuanto dentro del dominio considerado *segulot*, y aun con las restricciones ya mencionadas del hablar como agente causal más el hecho que la decisión última en este sentido la determina Dios, el rezar podría implicar el criterio *Kum VeAsé* "levántate y haz" por cuanto se solicita la muerte de aquella persona.⁷⁹ Y más aún, en referencia al Rab Nisim y algunos otros posteriores basados en él⁸⁰ quienes permiten rezar en pos de la muerte del paciente, el Rab Waldenberg indica no sólo que aquél es el único de aquellos *Rishonim* o "Primeros" eximios legistas anteriores al *Shulján Aruj* que ha entendido aquella cita talmúdica como la posibilidad e incluso el deber de rezar para que aquél grave e irrever-

78 Ver Abraham Klein, David Mendelbaum y Ieoshúa Lefkowitz, (Eds.), *Daf al Daf al HaSha*"S. Jerusalem, 2008. Vol. XI "Nedarim" 40a, p. 158, quien lo trae en nombre del Rab Shmuel Rozovsky (1913-1979).

79 Eliézer Waldenberg, *op.cit.* Vol. IX:47, pp. 189-190; Vol. XIX:10, pp. 18-19; Vol. V "Ramat Rajel" 5, pp. 6-11.

80 Ver por ejemplo los comentarios del Rab Israel Lipshuetz (1782-1860) en su *Tiferet Israel* "Boaz" a la Mishná, "Iomá" VIII: 3, en edición Vilna de la Mishná. Ver también Shlomo Zalman Braun, *Shaarim Metzuanim BeHalajá*. New York: P. Feldheim, 1952. Vol. IV:194 (2), p. 233. Ver el caso del Talmud Jerosolimitano (TJ), *Shabat* XIX:2 en el cual también estos autores se apoyan para sus consideraciones. Ver Lejziel HaLevi Epstein (1829-1908), *Aro(u) j HaShulján*. Vilna, 1924. Vol. V "loré Deá" 335:3, p. 1a. Ikutiel Greenwald, *Kol Bo Al Abelut*. New York: Moriah, 1947. Vol. I:I, art. 1:9, pp. 20-21. Menashe Klein (1925-2011), *Mishné Halajot*. New York: Mishné Halajot Guedo-lot, 2009. Vol. IX:398, pp. 404-403.

sible sufriente muera, sino que además la Ley no ha quedado de dicha forma. Y así, determinando que en el caso de un paciente cuya vida es tan sufriente y tormentosa que deseara morir y que su muerte le acontezca en el día de Shabat *¿acaso no se permite profanar el Shabat en todo lo que se pueda para revivirlo y devolverlo a su amarga vida, incluso tan sólo por un par de horas, o aun menos que dicho tiempo? Y así es como lo sentencia la halajá en TB, lomá 83 y 85, y Maimónides cap. II de [Leyes de] Shabat, ley 18; y en el Shulján Aruj "Oraj Jaim" 329:3, que incluso si se lo encuentra colapsado [fraturado, aplastado bajo escombros o un derrumbe] no pudiendo vivir sino unos instantes, se profana el Shabat para hacer todo lo posible en pos de su vida. Y Maimónides allí enfatiza escribiendo con ésta terminología: "aun cuando se encuentre colpasado [bajo escombros o derrumbe] y siendo imposible curarlo [restablecer su salud], se considera "pikúaj néfesh" [salvamento de la vida por la cual se cancelan los demás preceptos] y lo sacamos para que viva aquellos instantes. ¿Y acaso este "jaié shad"⁸¹ a quien se le prolongó la vida, no se encuentra pleno de sufrimientos? Y esta ley es simple y aplica incluso si el mismo paciente clama diciendo "déjenme y no me presten más ayuda en absoluto porque prefiero morir." Y si esto es así, ciertamente hay pruebas concluyentes que también vidas amargas como aquellas y para todas las opiniones [de legistas] sonpreciadas hasta el punto que son consideradas en la halajá como un mérito para aquella persona que no muera inmediatamente sino que prolonge su vida y también profanando el Shabat en favor de dicha continuidad vital. ¿Cómo entonces es posible llegar a determinar acorde a conjeturas en función de cuán emotivo o sentimental [sea el caso], que se permita rezar para acortarles aquellas vidas?⁸² Y luego, prosigue enfatizando que debido a que encontramos en la halajá que hay un deber de hacer todos los esfuerzos posibles para salvar e incluso profanar el Shabat en pos de continuar esta vida [de un moribundo], es señal que incluso esta vida es preciada ante el Santo, Bendito Es Él, el creador y el que sabe qué es lo bueno para el hombre (y huelga recordar también la halajá por la cual quienes aconsejan dar muerte [que la persona muera] son considerados derramadores de sangre, y que en caso de un "goses" [moribundo] por mano del hombre la corte de justicia rabínica no lo mata [pero sí la celestial]), por ello no es posible determinar que esté permitido rezar para que dicho individuo*

81 Figura típica de la Ley judía denotando alguien cuya esperanza de vida es muy acotada tanto por su precario estado de salud como por sus circunstancias ante una muerte inminente en caso de no curársele o cambiar de situación.

82 Eliézer Waldenberg, *op.cit.* Vol. IX:47 (5), p. 190.

muera, cuestión que no está mencionada en la halajá, no en Maimónides, ni en el [código] Arbaá Turim, ni en el [código] Shulján Aruj...⁸³

Por otro lado, el Rab Shlomo Auerbach (1910-1995), reconocida autoridad legislativa judía contemporánea, acuerda desde ya en la obligación preceptual tal como lo describe el Rab Waldenberg, *...porque respecto de la cuestión de la "vida" no tenemos ningún criterio [escala] de cómo medir su preciosidad e importancia, incluso tampoco en cuestiones de Torá y preceptos, dado que profanamos el Shabat también por un anciano enfermo leproso [o sarnoso] y aun cuando estuviese absolutamente sordo y tonto, y que no pueda cumplir ningún precepto y que su vida sólo sea una gran carga y sufrimiento sobre su familia y que les cause cancelar [aplazar] cuestiones de Torá y preceptos. Y en adición a sus grandes sufrimientos, ya ellos estando exhaustos y débiles, incluso así es un precepto en los grandes de Israel esforzarse y ocuparse en el salvamento de aquella persona y profanar el Shabat en pos de ello.⁸⁴ No obstante, Auerbach realiza una diferencia en que *Acorde a mi humilde opinión, incluso si el paciente se encuentra en un grave pesar de modo tal que por halajá es un precepto solicitar que muera tal como dijo Rabeinu Nisim en [respecto de] [TB,] Nedarim 40a, traído también por otros legistas, de todas formas, en ese momento que solicita y reza a Dios que el paciente muera, también debe ocuparse en salvarlo y profanar el Shabat incluso varias veces [en pos de ello].⁸⁵* Parecería aquí que el Rab Auerbach da por hecho la ley de rezar en pos que dicha persona muera, aclarando que esto debe suceder sin que interfiera ni influya en perjuicio del accionar en todo lo posible para prolongarle la vida al paciente acorde a lo que dictamina la *halajá*. La razón para ello puede residir tal como ya se mencionó que al estar estrictamente en los dominios espirituales, la vida y la muerte dependen de Dios, y así siempre que no haya una intervención humana accionando en el sentido riguroso de ello "i.e. como agente material y físico", la decisión está en manos de Dios.*

83 *Ibidem*.

84 Shlomo Auerbach, *Minjat Shlomó*. Jerusalem: Shaarei Ziv, 1986. Vol. I:91 (24), pp. 557-558. En este sentido el Rab Jaim Palaggi (1788-1868), *Jokekei Lev*. Salónica, 1870. Vol. I "Ioré Deá" 50, pp. 90a-91a, si bien da por hecho esta conducta no necesariamente coincide plenamente con ella sino más bien parece tener serias reticencias, prefiriendo el criterio de "siéntate y no hagas", es decir, dejando de rezar para solicitar por la vida del paciente, pero no rezando para su muerte.

85 Shlomo Auerbach, *Minjat Shlomó*. Jerusalem: Shaarei Ziv, 1986. Vol. I:91 (24), p. 558. Esta importancia de la vida a la que refiere el Rab Auerbach, en línea con la Mishná "Sanhedrin" IV:5 donde declara que quien destruye o salve a una persona destruye o salva a un mundo entero respectivamente debido a que cuando el mundo fue creado se estableció un sólo hombre no contradice lo ya demostrado respecto del solecismo de predicar el "valor de la vida", sino más bien refrenda su importancia ya establecida por el precepto de "no asesinarás".

Otros importantes legistas establecen, basados en lo mencionado hasta el momento, la permisión de rezar en pos de la muerte de un paciente que se encuentra bajo graves sufrimientos y en una situación donde no hay cura conocida ni medios para calmar sus extenuantes dolores. Pero dicha permisión es sólo para personas totalmente ajenas al individuo en cuestión a tal punto que no se vean perturbados ni problematizados por el estado de aquel individuo; y no para sus parientes, sino que a estos se le otorga sólo el permiso de no rezar para la salud del paciente dado que en términos absolutos siempre refiere al rezo y bajo el criterio "siéntate y no hagas". Una de las razones más importantes para la prohibición de rezar en pos de la muerte del sufriente por parte de los familiares es el temor a que lo hagan por su propio beneficio para librarse de los inconvenientes, dificultades y pesadumbres que conlleva dicha situación. Cuestión prohibida por la proscripción de restaurar el propio estado de salud o bienestar a costa de la vida de otro, tan grave ello que incluso se aplica también en el dominio de la ya mencionada categoría de *segulot*.⁸⁶ No obstante, el Rab Waldenberg por los motivos mencionados entre otros, y por sobre todo debido a que dentro del dominio de las *segulot* el rezar en pos de algo puede constituirse bajo la categoría de "levántate y haz", de todas formas sostiene serias reservas respecto del permiso de rezar en pos de la muerte del individuo en cuestión incluso para los absolutamente ajenos a dicha situación, aconsejando enfáticamente evitar esa conducta.⁸⁷ Otros, dentro de quienes permiten rezar en pos de la muerte del sujeto en cuestión, restringen dicha permisión sólo a los casos donde además de las condiciones mencionadas en cuanto al estado del paciente se adiciona el que tampoco esté lúcido o bien no haya posibilidades de que recupere la consciencia o conocimiento.⁸⁸ Aunque el Rab Shmuel Vosner (1913-2015), uno de los más destacados legistas judíos en la materia, indica que en caso de pacientes que durante años se encuentran inconscientes, comatosos y sin señales de mejoría, sin saber si están sufriendo o no, *Si hay incluso alguna esperanza, por supuesto es un precepto rezar por [la vida y salud de] ellos, pero si para todas las opiniones [de reconocidos médicos especialistas] las esperanzas cesaron, puede que sea como escribió Rabeinu Nisim en [respecto del TB,] Nedarim 40a, que permite incluso rezar para que muera en caso de un paciente crítico [grave y sin cura] y con múltiples sufrimientos. De todas formas, este permiso no es dado a cualquier hombre ni tampoco los legistas sentenciaron así en sus*

86 Jaim Palaggi (1788-1868), *Jokekei Lev*. Salónica, 1870. Vol. I "loré Deá" 50, pp. 90a-91a. Ver también Jaim HaLevi, *Asé Lejá Rab*. Tel Aviv, 1983. Vol. V:112, pp. 397-398.

87 Ver Eliézer Waldenberg, *op.cit.* Vol. V "Ramat Rajel" 5, pp. 6-11.

88 Moisés Shtrenbuch, *Teshuvot VeHanagot*. Jerusalem, 1992. Vol. II: 82, pp. 67-68.

*decisiones halájicas. También es posible que los pacientes respecto de quienes usted [quien le consulta al Rab Vosner] pregunta, puede que no tengan plena cura [sino sólo parcialmente], pero que tampoco sufran más en la continuidad de su enfermedad. De todas formas, y aun cuando no hay un porcentaje de esperanzas acorde a la visión del hombre sólo siendo posible [su recuperación] mediante un milagro, resulta difícil instruir la posibilidad de rezar para su muerte, pero cesar [de rezar por su vida y salud] como usted sugiere tal vez se permita, aunque todavía el tema requiere de otras y mayores consideraciones.*⁸⁹ Una de dichas consideraciones bien puede ser el hecho que la cesación del rezo solicitando por la salud y recuperación del paciente en cuestión, incluso a sabiendas que sólo un milagro puede hacerlo, indicaría la ausencia de firmeza en la posibilidad del mismo y cierta resignación o dejación en el ruego a Dios, aunque por otro lado existe también la proscripción de realizar un rezo en falso solicitando algo que va en contra de la naturaleza.⁹⁰

Es por lo mencionado hasta aquí que incluso quienes consideran la opción más permisiva en este respecto, tampoco formulan en general la oración correspondiente para que directamente se solicite la muerte de aquel paciente, sino de forma tal que se solicita a Dios que lo libre de los sufrimientos y tormentos acorde a lo que Él disponga, bendiciendo al paciente y a su familia. En este sentido el Rab Moisés Shtrenbuch (1928-), citando al Rab Shmuel Rozovsky (1913-1979), considerado uno de los más grandes sabios de su generación, dice que el mismo Rozovsky en el final de su enfermedad solicitó que rezaran a Dios para que lo aleje de los sufrimientos aclarando que ello puede suceder abandonando este mundo o bien que los tormentos lo abandonen a él.⁹¹ Luego, interpretando que bajo la misma terminología con la que se manifestó en el caso ya analizado respecto la tensión entre el rezo de los sabios y la solicitud de los seres celestiales sobre la vida o muerte de Rabí lehudá HaNasí, la intención de Rabeinu Nisim no necesariamente indica que se ruegue explícitamente por la muerte de la persona en cuestión, sino que bien se puede acordar que bajo las circunstancias mencionadas el criterio de la formulación apropiada del rezo radique en *que el Santo, Bendito Es Él, ayude al paciente para que no sufra más, ¿de qué forma? Según la voluntad del Santo, Bendito Es Él, o que muera o bien que lo cure, pero de todas formas que lo ayude a no sufrir más. Pero no hay que rezar explícitamente para que muera aun cuan-*

89 Shmuel Vosner, *ShU"t Shévet HaLevi*. Bnei Brak: Zijrón Meir, 2002. Vol. X:26, p. 22.

90 Ver en este sentido lehuda HaJasid, *Sefer Jasidim HaShalem*. Jerusalem, 1957. Art. 794, p. 191a (381). Iosef Karo, *Shulján Aruj "Oraj Jaim"* 230 y sus principales comentaristas.

91 Ver en este sentido a Moisés Shtrenbuch, *op.cit.* Vol. II: 82, pp. 67-68.

*do parezca que no hay esperanzas y su sufrimiento es mucho, sólo hay que rezar que el Santo, Bendito Es Él, lo ayude para que no sufra...*⁹²

Si bien con lo mencionado por estas últimas autoridades, es posible decir que ha quedado casi agotada la discusión de fondo y la implementación en el dominio de las *segulot* respecto de la posibilidad de rezar para la muerte de un individuo en aquellas críticas y singulares circunstancias encontrándose en un irreversible estado patológico y con gravísimos tormentos, no sólo ninguno de quienes lo prohíben y desde ya tampoco quienes lo permiten determinaron que quien reza para su propia muerte en dichos casos se considera un suicida, sino que además resulta notorio y relevante la continuidad de la variable crítica observada en los dominios de las acciones físicas así como también aquella de la intención. Es decir, incluso en el dominio de las *segulot* no sólo se mantiene la suma sensibilidad ante la relevancia para lo considerado omisión y acción en dicha área, sino que además y por cuanto la intención puede llevarse a cabo mediante cualquiera de ellas, dentro aquella omisión también se mantiene la distinción entre la abstención que deviene "siempre dentro de los dominios espirituales", en la provocación o aceleración de la muerte, y la abstención que deviene en desobstrucción de un proceso natural irreversible y que de otra manera sólo prolonga y extiende sufrimientos más allá de lo naturalmente dado. Y esto se ha observado de forma patente en la terminología de la plegaria donde no sólo se omite la explícita referencia directa a la intención de morir o que un tercero muera, sino más bien que aleje los sufrimientos de dicha persona, aun cuando, cabe reiterarlo, en este dominio no hay certeza de su efectividad tal como sí lo hay respecto del accionar u omitir físico; sino que además se resguarda la intencionalidad, ya que constituye la variable que en el caso más permisivo limita la posibilidad de rezar a tales efectos a los ajenos al paciente y sólo permite la abstención a los parientes pudiendo estos dejar de rezar en pos de la vida del paciente.

Por ello el límite entre lo permitido o prohibido se torna más agudo pero a su vez más claro al analizar ciertos casos talmúdicos como el encontrado en TB, *Sotá* 46b, donde en el contexto de la discusión sobre la importancia del precepto de acompañar al invitado y los detalles de su implementación cuando éste se retira de la casa o ciudad donde reside el anfitrión, se narra lo que ocurría en la

92 *Ibid* vol. II:738, p. 588. Una de las formulaciones es posible traducirla como: "Por favor Dios, por Tu gran poder misericordioso y por Tu gran y múltiple benevolencia, sea Tu voluntad que libres del encierro cautivo a (nombre) y lo/a libres de los sufrimientos rápidamente y en este momento, y que el espíritu retorne al Señor quien se lo dio."

ciudad llamada en hebreo (Luz) "almendra" o "avellana",⁹³ la cual no sólo jamás ha sido destruida ni conquistada por Senajerib, rey de Asiria y Babilonia (705-681 a.e.c.) ni por Nabujadnetzer,⁹⁴ sino que ...*tampoco el ángel de la muerte tiene permiso para entrar en ella [dominar sobre ella],⁹⁵ sino que los ancianos que la habitan cuando están agobiados [hastados, extenuados] de vivir⁹⁶ salen fuera de los muros [de esta ciudad] y mueren*. Básicamente aquí se dice que los habitantes de dicha ciudad no morían, aunque como indica el TB, *Sucá* 53a, los extranjeros no podían salvaguardarse de la muerte escapándose hacia dicho lugar,⁹⁷ y que cuando sus residentes ya estaban hartos de vivir salían de la ciudad para morir. Acorde a la definición de suicidio, aquí es posible observar que estas personas deciden poner fin a su vida de forma consciente, voluntaria y por propia iniciativa, independientemente de factores coercitivos externos homicidas o demanda capital previa y externa a su propia iniciativa, sino por lo contrario bajo su autonomía desiderativa. En el homilético texto *Bereshit* [Génesis] *Rabá* 69:8 sobre esta misma narración, además de dar algunas explicaciones del nombre hebreo de dicha ciudad, *Luz* "almendra", siendo una de ellas y la más comentada, por cuanto todo quien entraba en ella se colmaba de preceptos y buenas acciones las cuales eran

93 Esta ciudad, Luz, emplazada en la tierra habitada por los Jitim "posiblemente hititas en la antigua Anatolia" fue fundada por refugiados de otra ciudad homónima refundada por el patriarca Iaacov con el nombre de Beit-El y conquistada por la tribu de Iosef, la cual estaba localizada al norte de Jerusalem. Ver Génesis 28:19; 35:6; 48:3. Ieoshúa 16:2; 18:13. Jueces 1:23-26. Ver también Iehudá Elitzur, "Velatzá MiBeit-El Luza: LeMahalajó shel Guevul Biniamin-Efraim" ("Y Sale de Beit-El hacia Luz": recorrido del límite entre las tribus de Biniamin y Efraim)" En *lunei Mikrá uParshanut I* (1980), pp.7-14, quien trata incluso la tesis que indica la ciudad de Luz como asentamiento pero el lugar cercano a ésta y llamado Beit-El como el emplazamiento para el culto.

94 Ver Shmuel Edels, *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica.

95 Shmuel Edels, *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica, explica que si bien el texto dice que dicha ciudad fue fundada en *Eretz HaJitim* "Tierra de los Jitim" "i.e. hijos de Jet", estos eran uno de los siete pueblos cananeos que fueron conquistados por el pueblo de Israel y por ello, cuando dice Jitim no se estaría refiriendo literalmente a los dominios de dicho pueblo ya conquistado por Israel sino a *Eretz HaJaim* "Tierra de Jaim (Vida)", donde el término *Jitim* refiere y de hecho puede leerse como *jaitam* o *jeitam* "lo vivo" o "lo no muerto", así como *jaitem* significa "vivieron", y que en cualquiera de sus acepciones sus cuatro letras conforman las dos palabras *met* "muerto" y *jai* "vivo", significando que el muerto vive, es decir, que quien es adecuado que muera acorde a su edad todavía vive. Ver también Rab Itzjak Minkovsky (1784-1852), *Keren Oraá HaMefoar al HaSha*"S. Bnei Brak: Or HaJaim, 2003. Vol. III "Sotá" 46b, p. 424.

96 Si bien la expresión genérica en hebreo *Ketzati BeJai* literalmente significa "llegué al final de mi vida", por cuanto el vocablo *ketz* además de "final" también significa "hastio", "hartazgo", "fastidio" o "agobio", la expresión usada en la cita talmúdica es similar a la usada en Génesis 27:46, indicando el estar hastiado o hartado de vivir y no que ha llegado al término de su vida.

97 Ver comentarios de RaShí y de Shmuel Edels (MaHaRShA, 1555-1631) en su *Jidushei Halajot VeAgadot* a la cita talmúdica.

numerosas en dicha ciudad como un almendro,⁹⁸ dice *Ella* [la ciudad] es *Luz* en la que el ángel de la muerte no dominó nunca. A los ancianos que habitan en ella ¿qué le hacen? Debido a que ellos son muy ancianos los sacan fuera de los muros [de la ciudad] y ellos mueren.

La diferencia entre estos dos textos radica no sólo en lo formal de la implementación por la cual los ancianos salían por ellos mismos o bien bajo su voluntad eran llevados a las afueras de la ciudad, sino en lo esencial por lo cual el destacado legista Rab Itzjak HaLevi Hertzog (1888-1959), no sólo explica en este caso la diferencia entre causar la muerte o desobstruir aquello que artificialmente la impide, sino que además lo compara en su no caratulación de suicida o de derramador de sangre con algunos de los mismos casos analizados *supra* respecto de las personas a quienes el ángel de la muerte los tomó en la cesación del estudio de Torá. Explícitamente Hertzog da cuenta que *Sin embargo hay que decir que esto no está dentro de la categoría de suicida* [quien se destruye a sí mismo conscientemente y por propia iniciativa], *porque el hombre no fue hecho para que viva eternamente, y mediante la naturaleza el Santo, Bendito Es Él, impuso [asignó] la ley [de la finitud] a toda criatura pero que aquellos que habitaban [la ciudad de] Luz fueron salvados milagrosamente del ángel de la muerte. Y quien saliera de allí no se lo caratula como quien se mata a sí mismo [suicida], sino que él regresa a la situación natural acorde a como lo creó el Santo, Bendito Es Él, y cuando muere en el final, muere por mano del Santo, Bendito Es Él. Y así, por ejemplo, [en el caso de] David, rey de Israel, quien todo tiempo que estaba ocupado en la Torá el ángel de la muerte no podía tomarlo, tal como dice en TB, Shabat 30a [b], y también es el caso de Rab Jisdá en [TB,] Moed Katán 28a, que [el ángel de la muerte] no podía tomarlo debido a que no dejaba de hablar de Torá [estudiándola], y no es por ello posible considerar que si hubiera por un momento dejado de estudiar hubiera sido un suicida [se hubiese destruido a sí mismo conscientemente y por propia iniciativa]. Y también hay que decir que en el Midrash [Bereshit [Génesis]] Rabá (Noaj 34:13) extiende la carátula de suicida a quien se estrangula a sí mismo, "Sin embargo, demandaré a quien se ahorque [estrangule] a sí mismo" y esta extensión es debido a "la sangre de ustedes por vuestras almas [reclamaré]", y por decreto rabínico del "Y sin embargo" se entiende toda forma posible en la cual se mate a sí mismo acortándose ciertamente su vida natural. Pero aquél que causa por su salida de [la ciudad de] Luz detener la*

98 Ver comentarios a la cita por parte de RaShí, de Janoj Zundel en su *Etz Iosef*, de Zeev Wolf en su *Pirush MaHaRZU*, de Isajar Berman en su *Matanot Kehuná*, así como del *Likutim*, en edición de *Midrash Rabá*.

fuerza milagrosa que lo hace existir de una forma no natural y regresa mediante ello a la naturaleza de su creación, no se asemeja en ningún aspecto a un caso específico de derramamiento de sangre cuyo genérico se incrementa [se extiende] con "Y sin embargo", y que [si fuese éste el caso] resulta necesario que [este caso de los ancianos de la ciudad de Luz] se asemeje en algún aspecto como caso particular [tal como se establece en la regla hermenéutica jurídica (halájica)] por la cual se infiere de lo general a lo específico.⁹⁹

Similarmente el Rab Eliézer Waldenberg comenta sobre el caso y específicamente respecto de *¿Cómo puede ser que [aquellos ancianos] actuaron por sí mismo saliendo de los límites mediante el criterio "levántate y haz" para morir? He aquí una buena respuesta, esto fue sólo por medios indirectos subsiguientemente la muerte natural. Y hay que agregar a ello que la causa por la cual se sigue [la muerte] era también de forma tal que en ningún lugar se considera ello como causal de muerte en absoluto. Y entonces esto no conforma en los términos generalmente aceptados un caso dentro de [lo concebido como] causal de muerte.¹⁰⁰ En este sentido, dicho accionar no sólo no se considera suicida por los motivos ya expresados en cuanto a la restauración del curso normal de la vida del individuo acorde a su naturaleza como ser finito, sino también por cuanto si dicho accionar no es considerado normalmente como un causal de muerte en absoluto menos aún podría considerarse como suicidio, ni homicidio por parte de quien lo ayudará a salir de la ciudad según la versión homilética citada del Bereshit [Génesis] Rabá cuando dice que los sacaban fuera de los muros. Más aún, el Rab Waldenberg agrega que el obrar indirecto está además respaldado debido a que incluso también encontramos en [el Midrash] Eliahu Rabá "Eliahu Zutá" al final del capítulo 16,¹⁰¹ donde dicha versión no dice "salen" fuera de la muralla, sino que dice "los sacan" fuera de la muralla, ciertamente mediante otros y no por sí mismos. Y así observé en el libro Hagadat HaTalmud (ed. del año 5271 [aprox. 1511 e.c.] y la renovada ed. actual) que la versión talmúdica también es "los sacan" fuera de la muralla, y así fue copiada en el Midrash Talpiot secc. "Beit HaKneset",*

99 Itzjak HaLevi Hertzog, *ShU" T Pesakim uKetubim*. Jerusalem: Mossad HaRav Kook, 1990. Vol. V "Ioré Deá" 120. Si bien aquí Hertzog analiza este caso, luego indica que de todas formas no se aprende en términos legales de casos homiléticos, folklores, fábulas o alegorías. Respecto de la regla de inferencia jurídica mencionada, ésta corresponde a las siete leyes exegéticas de Rab Hillel, así como a las trece de Rabi Íshmael. Dicha regla tiene varias subdivisiones pero básicamente es posible decir que establece las condiciones para poder inferir cuáles son los casos específicos que aplican a un principio genérico legal previamente establecido.

100 Eliézer Waldenberg, *op. cit.* Vol. XVIII:48, p. 83.

101 Este texto es tradicionalmente atribuido al profeta Eliahu. Ver Midrash *Seder Eliahu Zutá*. Jerusalem: Or Olam, 2008. "Derej Eretz" I, p. 15, y comentarios de Meir Ish Shalom en edición citada.

y así también en los comentarios del MaHaRaL de Praga al [TB,] *Sotá*.¹⁰² Y si éste es el caso, entonces, hay dos buenos motivos [para no considerar suicida aquel accionar] allí, tanto por el hecho que era de forma tal que en ningún lugar del mundo se considera ello como una causa agente [de muerte], como por el que dicho accionar era obrado por terceros y no por sí mismos. Y también muchos consideran que [aquellos ancianos] eran sacados por gentiles.¹⁰³ Adicionando además que la posible razón para dicho accionar era que aquellos ancianos por su estado de hastío no provoquen por sus transgresiones la muerte en los demás habitantes tal como ocurrió en la ciudad de *Kushta* término arameo cuyo significado es "verdad", según lo narrado en el TB, *Sanhedrín* 97a, donde sus habitantes no mentían y por ello no morían sino en el debido tiempo por cuanto la mentira apresura la muerte, y donde el Rab Tavot quien se había casado con una mujer residente allí y con la cual tuvo dos hijos, al preguntarle una vecina por su mujer, él no consideró apropiado decir que ella se estaba lavando el pelo y respondió que no estaba en la casa, razón por la cual murieron sus dos hijos. Luego, los residentes solicitaron a Rab Tavot que dejara la ciudad para que no provocase más muertes en ésta.

Estos casos descriptos poseen como denominador común no sólo el padecimiento y/o el sufrimiento así como el hecho que ninguno de sus protagonistas se da muerte a sí mismo por una acción directa que la provoca o acelera, sino que de forma milagrosa se obstruye el proceso natural con la consecuencia de continuar viviendo cuando normalmente ya habrían muerto. En otras palabras, nuevamente se observa que en estos ejemplos en los cuales existen circunstancias donde los padecimientos no sólo son irreversibles sino incluso su intensidad se incrementa y sin poder aplacarlos, hay una permisión para desobstaculizar o desobstruir aquello que impide la muerte por proceso natural, y se reitera manteniendo firme la diferencia ya establecida entre la omisión y la desobstrucción tanto en el dominio de los agentes físicos-materiales así como en el de las *segulot*, y ahora también en el dominio de lo fenoménico milagroso, no haciendo básicamente de la acción u omisión las variables críticas del caso cuando la intención es morir o que muera, sino sólo la desobstrucción es la cual libera de toda responsabilidad a todo sujeto y en todo respecto.

102 Ver también en J.D. Eisenstein (Ed.), *Otzar Midrashim*. New York: Bibliotheca Midraschica, 1915. Vol. II, "*Pirkei Rabeinu HaKodesh*", "*Sefer HaLikutim*" III:33, p. 510, donde dice que *Molijin Otán Lelr Ajer VeAhiú Metim* "son conducidos a otra ciudad donde mueren [y morían]".

103 Eliézer Waldenberg, *op. cit.* Vol. XVIII:48, pp. 83-84.

Así y tal como ya se ha observado, se mantiene la prohibición de darse muerte y más aún de matar a otro debido al padecimiento de tormentos o sufrimientos, considerando incluso apócrifa una marginal definición de suicida establecida en el tratado *Besamim R"Osh* la cual excluye a quien se diese muerte conscientemente y por propia iniciativa estando en una situación de apremios o tormentos.¹⁰⁴ Congruentemente con los mismos legistas citados y que refutan entre otros aquella definición, cabiendo destacar por un lado al Rab Moisés "Sofer" Schreiber, autoridad legislativa judía en la Europa del siglo XIX, quien a partir del paradigmático caso de Rab Janiná ben Teradión y más allá que la muerte oficie como una forma expiatoria aunque no total y absoluta, considera que *Se aprende del caso del Rab Janiná ben Teradión en el primer capítulo de TB, Avodá Zará [18a], que aun cuando él estaba en una situación de sumo apremio y adversidad y donde su muerte era mejor que su vida [debido a que se estaba incinerando vivo], [...] de todas formas él [Janiná ben Teradión] no abrió su boca para que le entrara el fuego, diciendo que más correcto es que la tome [mi alma] quien la dio [en referencia a Dios] y no lo ordene [cause o provoque] uno por sí mismo (y en esto se torna falso el libro Besamim R"Osh 345) y se demuestra que incluso quien se encuentra en suma adversidad, de todas formas [si se quita la vida por sí mismo de forma consciente y por propia iniciativa] es un asesino y muere en su maldad.*¹⁰⁵ Y por el otro, el Rab Shlomo Kluguer también refutando aquella marginal definición,¹⁰⁶ adiciona citando otros casos del mismo tenor, que aun bajo las más permisivas consideraciones, estas nunca incluyen a quienes se quitan la vida por sí mismo conscientemente y por propia iniciativa, por sufrimiento o padecimiento de tormentos, que no sean en pos de evitar profanar el nombre de Dios. Ejemplos como Ajitófel, a quien ciertamente se lo considera un suicida pero bajo algunos pocos coligiendo que pudo considerarse *Gabrá Ketilá* "hombre considerado muerto" debido a su rebelión ante el reinado de David. El caso del rey Tzidkiahu bajo similar consideración aunque más fácilmente concibiéndolo en estado patológico, así como el caso de Eliézer ben Durdiá quien murió por su propia angustia.¹⁰⁷ El caso de Iakim sobrino de Rab Iosi ben Ioazar quien se implementó las cuatro formas de pena capital por el terrible remordimiento, atrición y contrición que

104 Texto atribuido a A(O)sher ben Iejiel (acrónimo ROSh), *Besamim R"Osh*. Edición de Biniamín Zilber. Jerusalem, 1984. Art. 345, p. 105b. Misma definición y numeración de cita en la primera edición de este texto por Shaúl ben Tzvi Hirsh. Berlín, 1793.

105 Moisés Sofer, *ShU" T Jatam Sofer*. Jerusalem: Jatam Sofer Institute, 2008. Vol. II "loré Deá" 326, p. 673.

106 Shlomo Kluguer, *ShU" T Tov Taam VaDaat*. Cracovia, 1900. Vol. II:202, p. 86a.

107 TB, *Avodá Zará* 17.

lo embargó.¹⁰⁸ Más aún, esto incluye las posturas más permisivas y para el caso más objetable en la figura de *anús* [compelido, coaccionado], donde la persona se da muerte por sí mismo de forma consciente pero no por propia iniciativa sino compelido por terceros ante la inminente y apremiante aunque no actualmente efectiva situación coaccionante de alguna de las proscripciones intransgredibles considerando que no resistirá y transgredirá, no considerándola *a posteriori* suicida sino que murió consagrando el nombre de Dios. No obstante cabe aclarar, tal como ya se ha analizado, que ante quienes se encuentran bajo una situación irreversible e irremediable conllevando un sumo sufrimiento, padecimiento o bien toda situación enmarcada en una pesadumbre o tedio tal que el sujeto sienta que ya no pueda o no desea seguir sobrellevándolo, sólo se puede desobstaculizar aquello que impide la muerte liberando el proceso acorde a la naturaleza de la coyuntura, únicamente dejando de obstruir pero de ninguna manera acelerando y menos provocando la muerte prematura de dicho sujeto, aun bajo los términos no definidos como acciones sino tampoco mediante las ya denominadas *segulot*, rezos y toda actividad del mismo tenor pero que en su dominio pueda distinguirse los criterios de "levántate y haz" respecto del "siéntate y no hagas".

Cabe destacar en línea con lo tratado ya desde la *Beraitá* y dentro de ella los *Masajtot Ktanot*, particularmente el tratado de *Semajot* I:1, el mismo donde se establece originalmente ya mencionada definición de suicida, también dictamina que *El "goses"* [moribundo en su fase final cuya expectativa de vida es menor a 72 horas, pero quien lo matase tiene pena de muerte por corte rabínica de justicia]¹⁰⁹ *ciertamente es considerado* [como toda persona] *viviente para toda cuestión*, luego codificado por Maimónides quien no sólo legisla que *Uno que mata a una persona sana, o a un enfermo* (HaNoté Lamut) *"quien está por morir"* [como condición genérica],¹¹⁰ *e incluso* [si mata] *a un "goses" es condenado a muerte*;¹¹¹ sino que además *El "goses" es considerado* [como toda persona] *viviente para toda cuestión, no ligamos su mejilla* [maxilar] [para cerrar su boca], *ni bloqueamos sus orificios*, [...]. *No lo unguimos ni lavamos* [preparándolo para la inhumación], *ni lo trasladamos hacia* [para colocarlo sobre] *la arena ni sal* [para conservar su cuerpo] *hasta que muera. Y aquel que lo toca es considerado como un derrama-*

108 *Midrash Tehilim (Salmos)*. Jerusalem: Or Olam, 2008. Vol. I, 11:7, pp. 52-53. *Midrash Bereshit (Génesis) Rabá* 65:22 más comentarios de Janoj Zundel en su *Etz Yosef*, y del Rab Isajar Berman en su *Matanot Kehuná*.

109 Para una definición *in extensu* ver, Fishel Szlajen, *Suicidio y Eutanasia: en la filosofía occidental y en lo normativo y filosófico judío*. Buenos Aires, 2014. Vol. II, p.174, n. 371, más texto referido.

110 Para una definición *in extensu* ver, *Ibid*, p. 481, n. 1043, más texto referido.

111 Maimónides, *Mishné Torá "Ijot Rotzeaj uShimrat HaNéfish"* II:7.

dor de sangre. ¿A qué se compara [dicha situación]? A una vela fluctuante [cuya llama está parpadeante, titilante] y si una persona la fuera a tocar, se extinguirá. Y todo quien cierre los ojos de un "goses" como si hubiera expirado es considerado como un derramador de sangre. En cambio, deben esperar un poco por si se hubiera desmayado. Del mismo modo, no se desgarran las vestiduras [los inminentes dolientes en prematura señal de duelo] a causa de él, no se descubren uno de sus hombros [aquellos mismos inminentes dolientes], y no se pronuncian panegíricos [respecto del moribundo], ni se le allega un ataúd o mortajas en la casa hasta que [dicha persona] muera.¹¹² Luego, dicha ley finalmente es reiterada en el *Shulján Aruj*¹¹³ donde se adiciona entre otras acciones prohibidas para con el moribundo que y tampoco se le remueve la almohada debajo suyo, así como y no se lo coloca sobre arena ni sobre arcilla ni sobre la tierra [por ser más frío y para conservar su cuerpo] y por supuesto no se anuncia [su muerte] en las ciudades. Básicamente no sólo quien acelera la muerte incluso de quien está a punto de morir sino quien hace todo lo cual está destinado a quien ya murió pero sobre quien todavía está moribundo, ciertamente es considerado como un derramador de sangre. Sobre esta clara y manifiesta ley, el Rab Moisés Ísserles en su comentario a ella y basado en el del Rab Itzjak Al-Fasi al TB, *Moed Katán* 16b, enfatiza que a un moribundo que estuviese largo tiempo en dicha situación y no pudiendo morir, está prohibido moverlo e incluso quitarle la almohada o aún colocar algún elemento sobre o debajo de su cuerpo, siendo ello parte de las *segulot* ya mencionadas para ayudar a hacer partir su alma según la tradición mística judía, no sea que cualquiera de dichas acciones le provoque la aceleración de su muerte. Pero explícitamente establece que *...si allí hay un algo que causa el impedimento de [obstaculiza] la partida del alma, como por ejemplo, el que haya contiguo a la casa donde se encuentra el "goses" un sonido como el del golpetear del leñador, o sal sobre su lengua y que ello obstaculice la partida de su alma, se permite removerlo de allí; porque en ello no hay acción alguna [causa agente aceleradora o provocadora directa sobre el "goses"] sino la remoción de lo que impide.*¹¹⁴ Interesante es la reflexión que surge a partir del comentario del Rab Mordejai Ioffe (1530-1612) respecto de si lo que obstruyese la muerte del *goses* fuera la almohada o toda cosa que estuviese debajo de aquél y que para removerlo debiese aquel *goses* ser movido, a lo que el Rab Shabetai ben Meir HaKohén (1621-1662) indica que la prohibición de moverlo está primero, debiendo mantenerse dicha prohibi-

112 Maimónides, *Mishné Torá* "Ilijot Abel" IV:5.

113 Iosef Karo, *Shulján Aruj* "Ioré Deá" 339:1.

114 Moisés Ísserles, *Mapá* "Ioré Deá" 339:1, en edición del *Shulján Aruj*.

ción y en todo caso remover aquella obstrucción de otra forma. Aunque en dicha singular situación el Rab David HaLevi (1586-1667) indica que aun cuando hay motivos para permitir mover al *goses* en pos de remover dicha obstrucción por cuanto no se está acelerando su muerte, de todas formas se prohíbe por cuanto la remoción en cuestión se mediatiza transgrediendo la prohibición de mover el cuerpo del *goses*, accionando directamente sobre su cuerpo. Y adiciona que con el mismo criterio si para sacar el grano de sal de la boca se tuviera que mover la boca, también debería prohibirse. Aunque en este sentido el Rab Shabetai ben Meir HaKohén en su comentario al escrito del Rab David HaLevi, indica que este movimiento de la boca debería eventualmente hacerse para remover el grano de sal debajo de la lengua del *goses* dado que es tan leve que no puede ser considerado movimiento y menos aún concebido como causa agente directo sobre éste. Es decir, que la remoción de la obstrucción de aquello que impide la muerte del *goses* está permitida salvo en el caso donde para ello sea necesario trasladar o movilizar al *goses*, cuyo criterio es que la manipulación del *goses* no cause ni acelere incluso en lo más mínimo su muerte, resultando en una muerte prematura acorde a su proceso natural.¹¹⁵

5. RESOLUCIONES Y CONCLUSIÓN

Se ha demostrado que más allá de la tan genérica y por ende no significativa noción de "eutanasia" como "buena muerte" en el sentido de apacible o rápida, dicho concepto entendido bajo las acepciones histórico-filosóficas analizadas es ajeno y extraño al judaísmo. Más aún, quien se da muerte consciente, voluntariamente y por propia iniciativa, ya sea por propia mano o bien con la asistencia de terceros, considerando que los motivos que justifican su proceder son una supuesta benevolencia, compasión o incluso atribuyéndose una pretendida misericordia¹¹⁶ frente a la degradación de un conforme o conveniente decoro personal, sea por un elevado sufrimiento o bien para evitárselo a sí mismo o a otros, no es sino un suicida. Y el tercero quien accione u omita en colaboración y conocimiento de ello es un homicida partícipe o coautor según el caso. Mismas consideraciones en

115 Shabetai ben Meir HaKohén (1621-1662), *Nekudot HaKesef* "Ioré Deá" 339, en edición del *Shulján Aruj*. El Rab Shabetai ben Meir HaKohén es el mismo ya citado en esta obra, principalmente por su comentario *Sifteí Kohén* al *Shulján Aruj*, y cuyo escrito citado en esta nota es un comentario al *Turei Zaav* del Rab David HaLevi el cual comenta el *Shulján Aruj*.

116 En el hebreo moderno esto se expresa con la actual locución *Hamatat Jesed* "muerte misericordiosa" o "muerte por compasión".

la carátula de suicida se aplica respectivamente a quien se provocare o acelere directa o indirectamente su muerte, indistintamente si lo es por acción u omisión siempre que su intención sea morir prematuramente respecto de los procesos naturales. Así como también la carátula de homicida a quien lo asista en dicho propósito omitiendo o accionando de forma relevante y con conocimiento de dicha intención. En otras palabras, no hay permiso para ningún accionar u omisión que devenga en la prematura muerte del sujeto, aun cuando la intención pueda ser considerada buena en términos morales, i.e. seculares, por intentar finalizar con determinados sufrimientos, tormentos padecidos o a padecer, o bien toda situación la cual eventual y contemporáneamente se juzgue como moralmente indigna en tanto no acorde a un estándar de decoro o integridad pretendidamente inherente a la condición humana, debiendo ser esto último respetado aun a costa de su propia vida.

Por un lado, esta dignidad aludida radica en una categoría moral aplicada a una determinada situación en la que se encuentra el paciente, y actualizada mediante el libre albedrío y el ejercicio de la libertad individual regulando su comportamiento pero según su propia consideración, parecer o apetencia coyuntural. Y por ello, aquí se advierten tres problemas básicos:

A) El error de predicar o adscribir cualidades morales a situaciones, dado que la moral es una doctrina de intencionalidades y no de hechos, por cuanto estos no poseen significado axiológico *per se*.

B) El error de predicar o adscribir cualidades morales a capacidades naturales, en caso que la dignidad constituya la capacidad autárquica individual basada en una libertad conductiva. Por cuanto ésta es una facultad humana dada sin estar sujeta a una justificación intencional por parte del hombre, siendo esto último la esencia de lo moral. En este sentido sería como revestir de alguna cualidad moral a la inteligencia, el caminar, el permanecer erguido, etc.

C) La decisión del sujeto para darse muerte no se encuentra aquí basada necesariamente en un postulado axiológico que haya regido su forma de vida independientemente de las circunstancias y por lo cual en función de aquél, sea cual sea, el individuo toma su última decisión habiendo vivido y muerto como un ser moral. Y esto es relevante por cuanto la dignidad como cualidad moral demanda un principio que la defina comportando la rectoría de las intenciones bajo las cuales el sujeto procede en su cumplimiento haciendo de aquél un fin en sí mismo, el cual en términos éticos posee un valor *per se*, constituyéndose así el individuo en un sujeto moral. Dicho postulado axiológico, en algunas oportunidades es formulado legal y funcionalmente como un derecho humano. Así, la ausencia de

este postulado deviene en la del sujeto moral y por ende en la inaplicabilidad de la cualidad de digno. Y esto se debe a que en caso diferente, toda intencionalidad relativa, diversa, cambiante y hasta contraria de un mismo sujeto siempre sería moral haciendo por ello imposible la inmoralidad. Por ende, siempre sería digno, haciendo imposible su contrario, dada la inexistencia de aquello como postulado axiológico y valor, acorde a lo cual se mide lo adecuado o no de la intencionalidad conductiva en las diversas áreas de acción del sujeto.

Por otro lado, respecto de la autonomía, no sólo ésta resulta incierta por cuanto en la coyuntura en cuestión el individuo se encuentra bajo innegables y graves influencias externas, manipulación por parte de sus familiares, médicos, necesidades socio-económicas y exclusión social; sino que incluso esta perspectiva moral ausente de postulado axiológico, no termina de admitir su relativización incurriendo en una desigualdad y discriminación dentro de sus propios parámetros morales o de derecho. Y esto es debido a que permite quitarse la vida de forma rápida e indolora con asistencia médica y del Estado, sólo a un grupo de personas quienes padecen de graves sufrimientos y dolores ante un patología irreversible estando en su estadio terminal o habiendo sufrido lesiones que lo coloquen en igual situación, pero negándosela a otras que así lo desearan o considerasen bajo otro e incluso el mismo supuesto y pretendido estándar de dignidad cuando a éstas en sus respectivas coyunturas les resulta indigno seguir con vida, y meritorio el morir cesando su sufrida, angustiante e insoportable existencia. O bien desde otra perspectiva, hace que las vidas o eventuales dignidades de algunas personas sean menos consideradas que las de otras en similares circunstancias y apetencias coyunturales. En otras palabras, bajo esta perspectiva y en el mejor de los casos se ofrece un arbitrario y discriminado derecho parcial al suicidio, y al homicidio en caso de ser asistido por terceros. Este suicidio y homicidio es formulado como el derecho del paciente y la consecuente actuación del profesional médico acatando la voluntad de aquél para rechazar todo procedimiento quirúrgico, de reanimación artificial y el retiro de medidas de soporte vital cuando se considere extraordinario en relación a la perspectiva de mejoría, es decir, bajo un cálculo de posibilidades mas no cuando todo ello sólo comporte la sola prolongación de un estado agónico sin posibilidad alguna de mejoría en un cuerpo que irreversiblemente ya no sustenta vida por sí mismo. Y más grave todavía cuando dicho derecho del paciente y consecuente actuación del profesional también aplica a la voluntad de rechazar todo procedimiento de hidratación o alimentación provocando o acelerando la muerte de forma prematura en relación a los tiempos naturales de la patología terminal, aun cuando se puedan tomar medidas paliativas para el alivio del dolor y donde dicha sedación no implique el adelanto de la muerte. Cabe enfatizar que

este suicidio y su asistencia como homicidio, se da *a fortiori* en los casos donde el paciente sin encontrarse en dicho estadio terminal sino diagnosticado con aquella patología terminal que muy probablemente lo colocará en aquella situación, se quita la vida conscientemente y por propia iniciativa por sus propios medios o bien con la asistencia de terceros en conocimiento de dicha intención.

En otras palabras, la solución que propone la autonomía y en el mejor de los casos omitiendo sus problemas conceptuales, errores categoriales y estructurales, conlleva en sus propios términos una clara discriminación respecto de quienes tienen acceso a la posibilidad y derecho de asistencia para terminar con su vida, además de necesariamente forzar una excepción no sólo a la generalizada restricción moral del suicidio sino incluso y más violenta y comprometidamente aún, a la prohibición del homicidio perpetrado por el tercero asistente, agravando incluso el caso si éste fuese un médico por cuanto lo obliga adicionalmente a contrariar el juramento y la obligación profesional más el contrato implícito con el paciente según los cuales la salud y la vida de éste son su deber primero. Y en todo caso, esta autonomía no puede prevalecer ante el deber y la obligación del Estado de amparar y proteger las vidas bajo su espectro de poder, debido a que dicha función es el motivo y la finalidad de su existencia y más aún en un sistema jurídico de derechos.

En el judaísmo, no sólo el hombre como ser creado no es dueño absoluto de su cuerpo sino su tenedor en usufructo y por ello no puede otorgarse un permiso sobre algo ajeno por ser improcedente y no poseer autoridad para ello, sino que tampoco puede hacer de ninguna de sus cualidades, virtudes, deseos, sentimientos, emociones, racionalidades, diferencias específicas respecto de otros animales o producciones socioculturales, un valor *per se*. Más bien, todas estas propiedades y variables son medios instrumentales con el fin de asistirlo al cumplimiento de su deber inherente rindiendo culto a Dios en acción y pensamiento en todo ámbito de su vida, incluso a costa de ésta, debido a que Dios es el valor *per se*. Por ello aquí hay una libertad fundamental que trasciende la mera autonomía o irrestricción conductiva, constituyéndose en una heteronomía donde el sujeto se libra incluso de la rectoría conductiva comandada por sus esencialidades o existencia- lidades ya mencionadas y por ende siempre reducido a sí mismo; logrando ahora una independencia radical mediante prescripciones y proscipciones cuya autoridad es trascendente y que habilita una humanidad no restringida a un aspecto superlativo y diferencial del hombre en su género animal pero permaneciendo siempre en dicho dominio, sino una humanidad incluyente de lo animal pero que lo excede mediante la capacidad de restringir su propia naturaleza en pos del cumplimiento de la voluntad de aquella autoridad trascendente. Dicha capacidad

es una no animal por cuanto si bien lo generado puede mejorar u optimizar determinados aspectos de su generador, nada generado puede trascender los dominios categóricos de su generador, y por ello la facultad para ceñir voluntariamente la propia naturaleza incluyente de toda especificidad humana, es aquella que extrae al humano de ser un producto exclusivamente de la naturaleza y por ende confinado a ésta. En otras palabras, mientras que en la autonomía el hombre sigue esclavizado a sí mismo mediante alguna variable esencial, existencial o producto evolutivo que impone como valor; en la heteronomía el hombre al esclavizarse a un mandato y voluntad que lo trasciende a él y a toda variable a su alcance, cuya autoridad reside fuera de todo ámbito de su competencia, lo extrae del dominio intra e interhumano, animal, otorgándole la libertad de sí mismo bajo un concepto de humanidad que en términos definicionales ya no es una especie diferencial animal sino un género propio y distinto.

Es por ello que en el caso específico tratado, el individuo debe esforzarse así como también se debe fortalecer al paciente para su continuidad vital sin que renuncie a un solo momento de su vida. No obstante, existe la problemática de dilatar tecnológicamente un proceso agónico incursionando en la obstinación terapéutica, según la cual, sin intencionalidad maliciosa para con el paciente –y por ello lo inadecuado de “ensañamiento” o “encarnizamiento”– se insiste en mantener artificialmente las funciones biológicas de algunos de sus órganos impidiendo que muera cuando ya su cuerpo irreversiblemente no sustenta vida por sí mismo, mortificando así artificialmente al paciente; cuestión ya analizada y prohibida en el judaísmo así como también inmoral desde la secularidad bajo la intención de cumplir el postulado de no hacer del sujeto un instrumento para otros fines sino un fin en sí mismo.

Y aquí es posible observar que la heteronomía brinda una alternativa superadora a la de la autonomía, debido a que se procede bajo la igualitaria fidelidad al precepto y a la autoridad trascendente prohibiendo tanto el suicidio como la obstinación terapéutica, abriendo no sólo una alternativa mediante dichas restricciones para una conducta que salvaguarde una muerte acorde a la ley judía, para el paciente judío, sino también evita el suicidio en términos seculares logrando que el paciente muera en los términos morales indicados. Más aún, también evita que un tercero involucrado, judío o gentil, transgreda su deber preceptual o bien postulado moral del “no asesinarás”; asegurando además que el médico resguarde y cumpla con su deber profesional sin forzar su violación. Esta heteronomía no sólo resguarda en el plano moral la responsabilidad ética de ambos, del paciente como del tercero o médico, sino también la propia función mencionada del Estado haciendo prevalecer su obligación de garantizar las vidas bajo su área de com-

petencia. En definitiva, bajo esta heteronomía el paciente lejos de morir acorde a su mera animalidad autárquica según su parecer o apetencia, obtiene una cierta muerte digna bajo el criterio filológico y ético moderno occidental como la actualización del ser moral, oponiéndose al obrar según la facultad apetitiva o desiderativa, evitando la animalización del hombre prohibiendo el uso del individuo, de su cuerpo, como medio para un fin que no sea él mismo.

Este comportamiento que demanda la heteronomía reside únicamente en no obstaculizar o bien desobstruir, por acción u omisión, aquello que impide una inminente y apremiante muerte del paciente, cuando su estado es tal que todo proceder e instrumentación médica posible constituye tan sólo la prolongación de un proceso agónico sufriente y tortuoso, manteniendo mera y artificialmente algunas funciones orgánicas en un cuerpo que ya no sustenta vida por sí mismo. Únicamente en esta circunstancia, distinta a la actualmente llamada eutanasia pasiva e incluso a algunas interpretaciones de ortotanasia, por cuanto el agente u omitente no es un intencional partícipe relevante para permitir la prematura muerte, su aceleración o provocación en sí mismo o en otro en función de los parámetros naturales del devenir de la patología terminal, se está exento de suicidio u homicidio no sólo en el judaísmo sino también en la secularidad, liberando de responsabilidad moral al tercero por homicidio y de incumplimiento del deber profesional al médico, recibiendo el paciente una muerte digna en los últimos términos especificados. Por ende, todos los demás casos constituyen una sofisticación psicológica, eufemismos, justificando un suicidio o complicidad homicida.

Con este mismo criterio, el Rab Moisés Feinstein, una de las más importantes autoridades legislativas judías del siglo XX en Estados Unidos, al igual que los ya citados, observa que en los casos más críticos y donde el moribundo o quien se encuentre ante el certero diagnóstico de una patología terminal, irreversible e irremediable que conlleva graves sufrimientos, está facultado para prescindir de todo tratamiento¹¹⁷ si las medicinas causan dolores y tormentos inaplacables pudiendo abstenerse de ellas o bien prescindir de la aparatología que mantiene algunos de sus órganos vitales en funcionamiento cuando su cuerpo no sustenta vida por sí mismo, dejando que la naturaleza prosiga su curso. Pero enfatizando

117 Para la prescindencia referida y por sobre todo para la desconexión de aparatología de soporte vital como por ejemplo un respirador artificial, la *halajá* establece la situación y el procedimiento necesario evitando incurrir en la transgresión de suicidio u homicidio. Ver Eliézer Waldenberg, *op. cit.* Vol. XIII:89, pp. 172-180. Moshé Feinstein, *Iguerot Moshé*. New York, 1973. Vol. II "loré Deá II" 174:3, pp. 289-292; Vol. VII "Joshen Mishpat II" 74:1-2; 75:5, pp. 311-313; 317-318.

que de ninguna manera se puede acelerar su muerte suprimiéndole aquello que naturalmente su cuerpo necesita para la subsistencia tal como oxígeno, nutrientes o líquidos para su hidratación de forma artificial, debiendo asegurárselos incluso contra la voluntad del mismo paciente.¹¹⁸

Claramente la heteronomía demanda el principio de aplicación de todo tratamiento para prolongar la vida del moribundo y apaciguar su dolor en la medida de lo posible a su alcance e independientemente de los deseos del mismo paciente o de sus familiares.¹¹⁹ No obstante, en el caso donde el médico sea incapaz incluso de aliviar el sufrimiento de aquel paciente moribundo y cuyos esfuerzos sólo prolongan su sufrimiento, por cuanto el médico si bien tiene la obligación de curar y paliar el dolor, al no haber cura ni posibilidad de apaciguar el sufrimiento, deberá intentar que el paciente llegue a su final naturalmente con el menor padecimiento posible, pero de ninguna forma procurar, acelerar o provocar su muerte prematura relativa a su devenir natural. Nuevamente, esta demanda prohíbe restringir toda nutrición, oxígeno, fluidos de sustento o medicación de soporte necesaria como antibióticos y en caso de un diabético tampoco debe interrumpirse el dosage de insulina, e incluso comanda el deber de asistir médicamente en todo lo posible a dicho paciente en estadio terminal en caso que contrayera una segunda afección o patología intentando curarlo de ésta. Y ello es por cuanto todas estas

118 Shlomo Auerbach, *op. cit.* Vol. I:91,24, pp. 557-558. Moshé Feinstein, *op. cit.* Vol. VII "Joshen Mishpat II" 74:1-3; 75:7, pp. 311-313; 318. Eliézer Waldenberg, *op. cit.* Vol. IX:47, pp. 189-190. Distinguir este caso del paciente que rechaza un tratamiento médico con la intención que el sufrimiento y la muerte provocada por su patología le sea expiatoria, y por lo cual se considera dicho caso como un suicidio. Debiéndose por ello forzar al paciente a que reciba dicho tratamiento. Ver Moshé Wolner, "Zejuiot uSamjuiot HaRoFé (Derechos y Facultades (Autoridad) del Médico)" En Shaúl Israeli (Ed.), *HaTorá VeHaMediná*. Tel Aviv: HaMerkaz LeTarbut haPoel HaMizraji-Mossad HaRav Kook, 1955-1956. Vol. 7-8, pp. 320-321. Esto es consecuencia de la prohibición de la muerte piacular. Cabe destacar que en caso de pacientes comatosos o vegetativos, dado que en su condición clínica sustentan vida por sí mismos, incluso sin soporte tecnológico, y además no es sabido con certeza que el paciente está sufriendo, es un deber realizar todo tratamiento prohibiendo toda acción u omisión que le provocare, acelerare o causare su muerte. Ver también Dovid Kaye, "End of Life Issues in Halacha: DNR, Feeding Tubes, and Palliative Care". En *Assia* VII:1 (June, 2009), pp. 31-40. Ver también Namir Sodi, "HaArijat Jaié HaJolé HaSofani: reshut o jová? (Prolongación de la Vida del Paciente Terminal: ¿permisión o deber?)". En *Assia* 63-64 (1998), pp. 9-17.

119 Eliézer Waldenberg, *op. cit.* Vol. V "Ramat Rajel" 28-29, pp. 35-40; Vol. IX:47, pp. 189-190; Vol. XIV:80, pp. 144-146; Vol. XVIII:62, pp. 102-104.

abstenciones causan el deterioro del estado del paciente provocando o acelerando su muerte transgrediendo la prohibición de asesinato.¹²⁰

Para terminar, es importante resaltar que el judaísmo y su cosmovisión heterónoma, no conforma una postura paternalista¹²¹ en el sentido de hacer del hombre un ser incapaz de tomar decisiones o de autodeterminarse, ni como el cercenamiento de las libertades individuales. Por lo contrario, es precisamente en el judaísmo donde la decisión del sujeto es independiente y de hecho la más radicalmente libre conocida por el hombre, por cuanto aquella ni siquiera está confinada a sí mismo en cualquiera de sus cualidades desiderativas, racionales, pulsionales o de otra índole, sino gobernada por la autoridad de la Ley como expresión de la voluntad de Dios.

120 Para los términos generales ver Moshé Hershler (Ed.), *Halajá VeRefuá*. Jerusalem: Ragensberg Institute, 1981. Vol. II, pp. 30-35; 185-190. Ver también Abraham S. Abraham, *Nishmat Abraham*. Jerusalem: Schlesinger Institute, 2007. Vol. II "loré Deá" 339, pp. 450-503. Moshé Feinstein, *op. cit.* Vol. VII "Joshén Mishpat II" 75:4 pp. 316-317. Menashe Klein, *op. cit.* Vol. VII:282, pp. 474-476; Vol. VI:314, pp. 416-418. Para la definición de muerte en el judaísmo, si por definitivo paro cardiorrespiratorio o por íntegra muerte encefálica más tronco cerebral (distinto del estado comatoso o vegetativo) y sus consecuentes implicancias bioéticas, ver Fishel Szlajen, *Bioteología y Judaísmo*. Buenos Aires, 2019, pp. 87-147.

121 Ver en este sentido Zev Schostak, "Is There Patient Autonomy in Halacha?". En *Assia* II:2 (May, 1995), pp. 22-27.