



Revista Bioética

ISSN: 1983-8042

bioetica@portalmedico.org.br

Conselho Federal de Medicina

Brasil

Martins Barreira, Marcelo
Suicídio como autodeterminação da cidadania perante o Estado
Revista Bioética, vol. 25, núm. 2, 2017, pp. 301-310
Conselho Federal de Medicina
Brasília, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361552153011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El suicidio como autodeterminación de la ciudadanía frente al Estado

Marcelo Martins Barreira

Resumen

Este artículo empieza con una visión general del fenómeno del suicidio para abordar el tema, más específicamente, desde el punto de vista de la obediencia ética y política hacia el Estado, donde se inscribe la legitimidad de la autodeterminación ciudadana para las personas que decidieron no seguir viviendo. Para eso, el artículo sigue el enfoque de Michael Walzer, quien sostiene que la penalización del suicidio se fundamenta, en la tradición occidental, en un triple contexto paradigmático de relaciones sociales: la ciudad-estado de Atenas; la monarquía medieval; y el movimiento socialista revolucionario. La ciudadanía, como una imposibilidad moral del suicidio, tiene dos posiciones antitéticas en el pensamiento de Aristóteles y Hume. Así, al mostrar la importancia de mantener abierta la creación de nuevos vínculos sociales, la posibilidad de regular el suicidio asistido puede ser una frontera para la discusión actual sobre los derechos humanos.

Palabras clave: Suicidio. Autonomía personal. Ética. Políticas.

Resumo

Suicídio como autodeterminação da cidadania perante o Estado

Este artigo começa com visão geral sobre o fenômeno do suicídio para tratar da questão, mais especificamente, do ponto de vista da obediência ética e política ao Estado, em que se inscreve a questão da legitimidade da autodeterminação cidadã para as pessoas que optaram por não continuar a viver. Para isso, o artigo segue a abordagem de Michael Walzer, que defende que a criminalização do suicídio se fundamenta, ao longo da tradição ocidental, em triplo contexto paradigmático de vínculos sociais: a cidade-estado ateniense; a monarquia medieval; e o movimento socialista revolucionário. A cidadania, como impossibilidade moral do suicídio, tem no pensamento de Aristóteles e Hume duas posições antitéticas. Assim, mostrando a importância de se manter aberta a criação de novos vínculos sociais, a possibilidade de normatização do suicídio assistido pode ser questão de fronteira para a atual discussão sobre direitos humanos.

Palavras-chave: Suicídio. Autonomia pessoal. Ética. Políticas.

Abstract

Suicide as self-determination of citizenship within the state

This article begins with an overview of the phenomenon of suicide as a means of approaching the issue, more specifically, from the point of view of ethical and political obedience to the state, in which the question of the legitimacy of the self-determination of citizenship of people who chose not to continue to live is inscribed. To achieve this, the article follows the approach of Michael Walzer who argues that the criminalization of suicide is based, throughout the history of the Western tradition, on a triple paradigmatic of context of social ties: the Athenian city-state; the medieval monarchy and the revolutionary socialist movement. Citizenship, as a moral impossibility of suicide, has two antithetical positions in the thought of Aristotle and Hume. Demonstrating the importance of maintaining open the creation of new social ties, this shows the possibility of the regulation of assisted suicide may be a frontier issue for the current discussion on human rights.

Keywords: Suicide. Personal autonomy. Ethics. Policy.

Doutor marcelobarreira@gmail.com – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória/ES, Brasil.

Correspondência

Rua Graciano Neves, 314, Centro CEP 29015-330. Vitória/ES, Brasil.

Declara não haver conflito de interesse.

Desde el punto de vista médico, el suicidio compete a la salud pública. Los datos procedentes del primer Informe Global de Prevención del Suicidio – divulgados en 2014 por la Organización Mundial de la Salud – revelan 800 000 suicidios al año en el mundo, uno cada 40 segundos¹. En Brasil, se cometerían anualmente 10 000 suicidios, sin contar la subnotificación, es decir, los casos sin registro oficial. Aun así, el Estado brasileño no concede la debida importancia a esta triste situación y continúa eludiendo el problema – absteniéndose de adoptar medidas, incluso, con relación a la grave irresponsabilidad de muchos internautas brasileños que tratan sobre este tema en las redes sociales.

En la historia occidental, el suicidio se trató como algo patológico o deprimente: pornografía de la muerte que debe esconderse. Esta condenación, pese a algunas excepciones que se mencionan a continuación, no facilita la discusión pública sobre el suicidio ni la creación de vías sustentables de canalización del sufrimiento o la tribulación de las personas. Tanto en la defensa del suicidio como en la objeción a él inciden factores políticos².

El doble silenciamiento respecto a este asunto dificulta e incluso impide que se debata de una forma saludable para el drama individual y una serie de implicaciones sociales. El primer silenciamiento contribuye al suicidio de las personas que se encuentran en un contexto de enclaustramiento y desamparo emocional – circunstancia en que el suicidio se transforma en un modo extremo de llamar la atención sobre el sufrimiento personal–. En este sentido, sin excluir el tratamiento incisivo e inmediato, el no silenciamiento y la revelación (*disclosure*) de su sufrimiento funcionarían como catarsis regenerativa. El segundo silenciamiento es la autocensura mediática con respecto al primer silenciamiento: el riesgo de suicidio, siempre al acecho.

La falta de cobertura periodística se basa en el consenso mediático de que los relatos sobre este tema estimularían los suicidios, así como ocurrió en el siglo XIX, cuando muchos jóvenes alemanes cometieron suicidio inspirados en la lectura del libro *Las penas del joven Werther*, de Goethe³. Dicha ausencia dificulta el repensar la moralidad hegemónica de la sociedad, lo que facilita, paradójicamente, la divulgación poco cuidadosa al informar, inevitablemente, sobre suicidios de celebridades. Frente a este doble silenciamiento, el presente artículo se propone seguir la obra “De las obligaciones políticas: ensayos sobre desobediencia, guerra y ciudadanía”, de Michael Walzer².

En el capítulo titulado “La obligación de vivir para el Estado”², Walzer entrelaza el sesgo ético con sus consecuencias en la esfera política y religiosa. Su objetivo, en dicho capítulo, es subrayar la relevancia y la posibilidad jurídica de que un ciudadano adulto protagonice su elección en cuanto a la terminalidad de su existencia física. Se reconoce en dicho protagonismo el derecho humano de cometer lo que se ha convenido en llamar “suicidio asistido”, pero que también podría denominarse “muerte voluntaria”: el suministro o prescripción de medicamentos para que los pacientes adultos – voluntaria y conscientemente – provoquen su propio colapso biológico.

El suicidio como desafío ético-político a la autodeterminación

La expresión “suicidio asistido” se remonta a las expresiones *aid in dying*, *physician-assisted dying* o “dulce muerte”, términos que remiten a la repercusión mediática de los procedimientos de Jack Kevorkian⁴. El patólogo estadounidense fue el primer médico en asumir públicamente la prescripción de sustancias letales para satisfacer el pedido de sus pacientes en virtud de un supuesto “derecho a una muerte digna”, puesto que no podían ingerirlas sin ayuda de otra persona.

Al asumir esta práctica, podríamos especular que Kevorkian quiso romper con el persistente silenciamiento sobre el suicidio asistido por médicos, agravado por la hipocresía de las reiteradas y veladas prácticas existentes en el día a día hospitalario – muchas veces con una contenida connivencia por parte de los familiares. Como consecuencia de la polémica planteada a raíz de su insólita posición, el patólogo recibió el despectivo apodo de “Dr. Death”, el cual evocaba contrariedad social a su propuesta.

Acatar el derecho humano a la elección de la propia muerte constituiría una nueva frontera que debe recorrerse con cuidado y osadía. El principio de dignidad humana abarca la dignidad en la última fase de la vida. Del derecho a una vida plena no deriva la obligación de continuar viviendo, a toda costa, en circunstancias extremas y heroicas. Entender que la muerte participa de la vida –en diversas tradiciones religiosas– no significa forzar a alguien a vivir o a morir. No obstante, ayudar a morir puede significar ayudar a vivir o viceversa.

Un asunto delicado a efectos de su normatización es definir el “momento correcto” para la pérdida de la condición básica de dignidad personal. Más concretamente, definir cuándo pierde sentido

la lucha por una hipotética posibilidad objetiva de mejora de la condición físico-existencial, tornándola una prolongación sin esperanza de aflicción continua; y a partir de allí, decidirse a soportarla o no, con el agravante de que el marco jurídico de autorización de esta práctica se convierte en una intensa presión social en cuanto al “momento correcto” para solicitarla, lo que trae consecuencias personales y divisiones entre los familiares.

Un modo de atenuar este dilema es la elaboración previa del “testamento biológico”. Veronesi lo define así: *declaración escrita y anticipada de los tratamientos que se desea o no recibir – en particular, si la persona opta por ser mantenida oficialmente viva – a ser utilizados en caso de una repentina imposibilidad de entender y querer*⁵.

La cuestión, por tanto, es la posibilidad de que exista una ley que exprese el derecho civil de autodeterminación frente a la falta de condiciones mínimas de vida funcional a sus opciones existenciales. Su falta da lugar a una supervivencia cotidiana que se configura en una tortura prolongada indefinidamente frente a una situación irreversible e insoponible de dolor físico y sufrimiento psicológico.

Esta autodeterminación consciente y lúcida necesita estar protegida por ley. De otra forma, los profesionales que prescriban y suministren medicamentos para que el paciente ponga fin a su existencia física pueden ser penalizados. Por consiguiente, el elemento central de esta reflexión estriba en la diferencia entre el derecho a continuar viviendo y la (exención de)obligación ético-política y jurídica de prolongar una vida indigna, considerando seriamente la autosoberanía, es decir, la voluntad libre de los pacientes adultos y lúcidos que no deseen dicha prolongación. No cabría clasificar como “asesinato” a aquellas acciones destinadas a ayudar a una persona que decide consciente y soberanamente morir.

El *ars moriendi* es, en sentido pleno, eutanasia. Es decir, es el arte de estar sereno y en paz consigo mismo ante la presencia de la propia muerte⁶, lo que, en las palabras del arzobispo anglicano Desmond Tutu, *significa ser capaz de decir adiós a sus seres queridos – si es posible, en casa*⁷. De acuerdo con Hans Küng, el derecho de pasar de la vida a la muerte:

El principio de derecho a la autodeterminación es consecuencia del principio de dignidad humana, también con respecto a la última etapa, la muerte. Del derecho a la vida no deriva, en cualquier caso, el deber de la vida o el deber de continuar viviendo en todas las circunstancias. La ayuda a morir debe

*entenderse como ayuda extrema a vivir. Tampoco, con relación a este tema, debería reinar cualquier tipo de heteronomía, y sí la autonomía de la persona, la cual, para los fieles, se fundamenta en la Teonomía*⁸.

La complejidad de esta cuestión se estrecha en la tensión entre autonomía y heteronomía en el Estado democrático de derecho, teniendo como prioridad y criterio la consciencia moral, es decir, la autonomía del individuo con respecto a sus elecciones existenciales y ético-políticas. Ello se desdobra no solamente en una elaboración conceptual, sino también en la posterior construcción de un aparato jurídico que verse sobre las condiciones de la posibilidad de poner un recomendable freno a la autodeterminación y la autosoberanía de la persona en la eventual concreción de este acto de terminalidad.

La aprobación de leyes que den amparo y cobertura médico-legal a los intentos de suicidio es un asunto que compete a la salud pública, y no pretende incentivarlos. Países como Bélgica, Suiza, Holanda, Japón, Colombia y Luxemburgo, así como la provincia canadiense de Quebec y los estados de Oregón, Montana y Washington, en Estados Unidos (EE. UU.), concedieron amparo jurídico en determinadas condiciones a personas involucradas en un suicidio asistido. Por ejemplo, en Canadá existe actualmente un proyecto de ley que permite el suicidio asistido a mayores de 18 años, cuando haya:

*Una situación médica irreversible y cuya “muerte natural sea razonablemente previsible”. Los solicitantes deben presentar la petición por escrito y contar con dos testigos y dos médicos o enfermeros independientes. La norma prevé un “período de reflexión” obligatorio de 15 días, durante el cual el solicitante puede retirar la petición. Excluye, aunque no categóricamente, a los enfermos mentales y los “menores maduros”, cuyos pedidos deberán ser analizados por varios equipos independientes*⁹.

Obsérvese, en ese reportaje de Pereda, la complejidad de algunos puntos controvertidos del Estado democrático de derecho sobre el tema. Uno de ellos es la imposibilidad de garantizar el consenso filosófico y religioso sobre lo que confiere o no dignidad a alguien, debate que abarca la pertinencia o no de la instancia última y determinante de autoridad epistemológica. Téngase en cuenta, incluso, que la propia orientación médica es pasible de controversia técnica y valorativa entre especialistas. El paciente no es un mero objeto pasivo de determinados procedimientos profesionales; puesto entre la vida y

la muerte. Los avances tecnológicos de la medicina hicieron posible incluso cierta insensatez, en lo que se llama “obstinación terapéutica” o distanasia.

La ciudadanía como imposibilidad moral del suicidio

La penalización del suicidio se respalda en una larga tradición cultural, filosófica y religiosa. La influencia ética y política del cristianismo sobre las leyes civiles del Estado constitucional moderno, a diferencia de otros pueblos como el japonés, chino o hindú -, penalizó el suicidio en Occidente, alineándose con la ética de sacralización de la vida de otras religiones antiguas, como declaró en 1993 el Parlamento de las Religiones del Mundo¹⁰.

El Estado contra el suicidio en la época clásica

Walzer explica la ética cristiana en estos términos: *La vida de una persona pertenece solamente a Dios. Así, poner fin a la vida con sus propias manos era un acto descrito como rebelión contra la autoridad divina*¹¹. El suicidio sería una rebeldía contra Dios, y, por tanto, no daría derecho a ritos fúnebres. En este sentido, solo en 1983, con la revisión del Código de Derecho Canónico¹², la Iglesia Católica modificó su tradicional prohibición de sepultar a los suicidas en camposantos o cementerios. Dicha condenación se remonta a Agustín de Hipona, aunque concordara en imponer la pena de muerte a aquellos pecadores identificados como criminales.

Esta interpretación predominó en otro momento histórico: el de la Inquisición –recuérdese, sin embargo, que la laicidad en el Estado constitucional moderno no confunde, sino que mantiene una clara distinción entre delito, en perspectiva jurídica, y pecado, de base teológica. La persecución romana hizo que muchos cristianos optaran por la propia muerte como testimonio de fe y alternativa a la denuncia de otros fieles bajo tortura. De ahí que, ya en el siglo tercero –anterior al de Agustín–, Tertuliano enunciara la famosa frase: *Cada vez que vuestra mano nos siega, nosotros nos multiplicamos –la sangre de los cristianos es una semilla*¹³.

En algunas tradiciones religiosas, sin embargo, ello se clasificaría como “suicidio altruista” o “heroico”, el único aceptable por el Estado según Durkheim. Quien llamó de ese modo a este tipo de muerte porque sería el ofrecimiento no egoísta de la vida para el “bienestar de terceros”¹⁴. Se asemeja a lo que se observa en los soldados al proteger la soberanía de su país y sus habitantes –pese a la

extrañeza causada por el uso de la palabra “suicidio” para indicar la opción de alistarse para el combate militar, en que varios elementos contribuyen a efectuar dicha elección.

En el caso de soldados muertos en la guerra, sería un contrasentido que el Estado no aceptara algo que impone a alguno de sus ciudadanos; pero no tiene sentido considerar el martirio, fruto de la persecución del Estado, como algo aceptable para él. El martirio tampoco es considerado suicidio por la tradición hegemónica cristiana, dado que la búsqueda intencional del martirio se asemejaría a la necrófila búsqueda deliberada de la muerte como acto de fe. De acuerdo con el pensamiento de Walzer, en esta penalización de fondo filosófico y religioso subyace la comprensión de lo que es la “obligación política” del ciudadano adulto.

“Obligación política” que excluye la soberanía de sí mismo respecto a la propia vida y muerte, penalizando esta elección personal –autoasesinato– o a quien ayuda a concretar dicha elección –asesinato. Walzer arriesga presentar el triple paradigma del vínculo social de la tradición cultural occidental de dicha penalización: 1) la de la ciudad-estado de Atenas; 2) la del modelo monárquico clásico; y 3) la del movimiento revolucionario. Dichos contextos paradigmáticos trajeron consigo tres concepciones político-filosóficas para intentar fundamentar ética y jurídicamente la penalización del suicidio.

Walzer plantea y después problematiza un particular eje de análisis: el deber moral de obediencia política del ciudadano suicida al Estado liberal por medio del aspecto sociojurídico dominante en el estímulo estatal a la “vida”. Al decir del propio Walzer, la exigencia *de que las personas vivan y que el suicidio no es un modo adecuado de renunciar a las obligaciones políticas*¹⁴. Veamos el modo como el autor comprende la contribución de cada uno de estos vínculos sociales de la tradición occidental.

En primer lugar, Walzer se basa en la recuperación durkheimiana del relato de Montaigne de que en Marsella¹⁵, y no en la Atenas del siglo IV a. C., se contaba con un *stock* de cicuta que, con autorización oficial del senado, podía beberse. Como el criterio para obtener autorización era llevar una vida sufrida, evaluar la real dimensión de la vida o no vida de una persona evoca una proximidad física y social entre los ciudadanos. O mejor: cierto tipo de *amistad cívica*¹⁶ de todos con todos, en la que se fundamentaba la vida democrática. Sin embargo, no era permitido el suicidio del ciudadano que prestara servicios cuya calidad fuere imprescindible para la vida comunitaria.

Por encima de la soberanía de la decisión individual, el suicidio es ofensivo para la comunidad que le proporcionó su formación específica. Por consiguiente, la ciudad-estado de Atenas no inducía comunitariamente al suicidio – Walzer lo ilustra con el sectarismo actual de ciertos grupos, por lo general fundamentalistas religiosos—. Ofrecía, no obstante, la posibilidad de fianza o exilio, en determinadas condiciones, a los ciudadanos importantes condenados a muerte, como Sócrates, tal como le propuso su amigo Critón. Para Walzer, *existe poca diferencia entre un ciudadano muerto y un ciudadano que partió (aunque su partida pueda aumentar la fuerza de un país potencialmente hostil)*¹⁷.

El paradigma teórico de la penalización del suicidio en la antigüedad griega se encuentra en Aristóteles, quien en el libro V de la *Ética* a Nicómaco¹⁸ aborda la posibilidad de que alguien se cause daño o no. La clase de actos justos se compone de actos que se encuentran en consonancia con alguna virtud y que son prescritos por ley. Por ejemplo, la ley no permite expresamente el suicidio, y lo que la ley no permite expresamente, lo prohíbe. Además, cuando alguien, al violar la ley, causa daño a otro voluntariamente (exceptuando los casos de represalia), actúa injustamente.

Agente voluntario es aquel que conoce tanto a la persona que alcanza con su acto como el instrumento que está usando. En un arranque de fuerte emoción, quien se apuñala voluntariamente contra la recta razón de la vida y actúa injustamente contra sí mismo, y debido a ello la ley no permite este tipo de acción. ¿Pero contra quién? Sin duda contra la ciudad, y no contra sí mismo, pues esta persona sufre voluntariamente y nadie es objeto de un trato injusto voluntariamente. Por dicha razón, la ciudad castiga al suicida con la pérdida de derechos civiles, pues con su acto trató injustamente a la ciudad.

Sin reflexionar sobre el presupuesto aristotélico de que la positivización de la ley evoca lo que es permitido – cuya omisión es señal de prohibición de determinados actos –, herirse iría contra la ley de la naturaleza y por ello sería una acción injusta, que jamás podría legitimarse. La ciudad, o el Estado, no puede permitir que alguien se trate injustamente y niegue su propia naturaleza *de forma voluntaria, expresa, clara, reiterada e informada*⁹, en las palabras de Pereda. En seguida después del fragmento citado, al final del libro V, habla sobre la justicia desde la parte más noble del alma: la racional.

La relación entre las partes racional e irracional del alma sigue analógicamente la jerarquía entre señor y esclavo, entre padre e hijo, causada

por la mera obediencia entre partes de sí mismo y, de esta manera, sin incluir una fundamentación de lo justo, que se referiría al otro. El esclavo o el hijo no son propiamente seres independientes, sino que son considerados, respectivamente, una extensión del señor o del padre, como la subalternidad y obediencia de la parte irracional a la parte racional del alma¹⁹. De ahí la crítica a la gran emoción presente en el suicidio voluntario, que contrasta con la necesaria ordenación de los deseos por medio de la razón, en consonancia con la especie de justicia existente entre gobernante y gobernado.

La penalización del suicidio se basa en la pérdida relativa de derechos civiles. El suicida no tiene obligaciones solamente con respecto a sí mismo, como aclara Walzer: *hay otros jueces para su caso; otras personas esperan algo de su comportamiento*²⁰. El suicidio es injusto con la comunidad política. La penalización de su práctica deriva de la injusticia de que un ciudadano incumpla sus atribuciones hacia el Estado. Posteriormente, Walzer señala la contribución de otro tipo de vínculo moral significativo en la tradición occidental, que genera una obligación política e impide el suicidio: el trato filial entre soberanos protectores y ciudadanos vasallos.

El rey, de modo distante e imponente, preserva la vida de los súbditos por amor – sin conocer sus sentimientos, miserias y desesperación personales –, los cuales, por dicha razón, deben amarlo y ofrecerle la vida como a su dueño. También en esta relación se presenta un tipo de “amistad” como “respeto mutuo” verticalizado; en las palabras de Walzer: *una mezcla de respeto al rey y caridad noble en relación con los súbditos*²¹. El modelo platónico del rey virtuoso es compartido por Séneca, quien presenta las virtudes principescas según este modelo; virtudes que se expresan como fidelidad a Dios. Walzer menciona la obra “Comentario sobre las leyes de Inglaterra”, de William Blackstone, que presenta la “doble ofensa” del suicida en el siglo XVIII –a Dios y al rey, pero que se resume en la relación entre súbdito y soberano:

El rey es responsable de la seguridad de los súbditos frente a Dios – aunque también le compete la tarea, recibida de Dios, de destruirlos cuando lo juzgue necesario. Asume el lugar de Dios, como padre benevolente y soberano airado. Blackstone también argumentaba que los súbditos tienen una “deuda de gratitud” con el rey, porque este los preservó en su infancia y, en verdad, hasta el momento en que toman en consideración la muerte (o cualquier otra forma de desertión). Por ello, su estatus de súbditos

es un permanente obstáculo al suicidio. El autoasesinato es un delito, no contra la propia persona, sino contra Dios y contra el rey²⁰.

El viraje moderno sobre el suicidio

Las revoluciones republicanas y liberales, por principio antimonárquicas, se opusieron a esa lealtad al rey y, en contra de la misma, permitieron el suicidio como expresión dramática de condiciones extremas de persecución política por parte del Estado dictatorial. El suicidio se legitimaría *en virtud de tipos específicos de opresión o en virtud de la infelicidad en general*²². Frente a la opresión, el suicidio es la autoafirmación final del individuo-ciudadano contra el Estado que lo persigue o lo tortura.

En el contexto opresivo de la esclavitud, cuando el ciudadano no se ve forzado a vivir para sus señores, queda libre para – incluso sin atacar directamente al Estado – resistir, huir o matarse. Rebelión, fuga o abandono equivalen políticamente a suicidio, puesto que expresarían – como en la propuesta de Critón a Sócrates – muerte cívica. Dice Walzer: *en Francia, las leyes que llamaban al suicidio ofensa criminal fueron inmediatamente rechazadas*²³. En EE. UU. ocurrió lo mismo.

Escritores del siglo XVIII, como Hume, ponían *la vida de una persona completamente en poder de la propia persona*²². El extremo de la libertad sería, exactamente, la elección de cómo se desea morir, siempre y cuando dicha elección no acarree daños a otra persona. La elección de la propia muerte sería el mayor signo de libertad, el cual, de acuerdo con Hume, expresa de dicho modo la exclusiva soberanía sobre sí mismo que hasta los dioses envidiarían. Con relación a la infelicidad, basta atenerse a la recomendación humeana:

*Un hombre que se retira de la vida no causa mal alguno a la sociedad: solamente deja de producirle un bien, cosa que, si fuera una ofensa, sería de las menores. Todas nuestras obligaciones de producirle un bien a la sociedad parecen implicar algo recíproco. Recibo beneficios de la sociedad y por esta razón debo promover sus intereses; pero, cuando me retiro completamente de la sociedad, ¿puedo seguir estando obligado? Aun concediendo que nuestro deber de hacer el bien sea perpetuo, sin duda debe haber algún límite; no estoy obligado a hacerle un pequeño bien a la sociedad si ello supone un gran mal para mí. ¿Por qué, entonces, debo prolongar una existencia miserable en virtud de alguna minúscula ventaja que el público podría obtener de mí?*²²

Esta peligrosa cita, opuesta a la posición aristotélica, no se publicó en vida del autor. De acuerdo con ella, el suicidio se considera siempre moralmente aceptable. Optar por la propia muerte deja en evidencia el tipo de “vida” que no merecería o no sería digna de ese nombre. La miseria y la desesperación tienen un peso mayor que cualquier utilidad que alguien pueda significar para otra persona. Las condiciones indignas de miseria y desesperación no pueden exigirle a alguien fidelidad hacia la comunidad política o al Estado que permitió que ello ocurriera. Además, solamente la propia persona conoce el extremo de sufrimiento y miseria que puede soportar – especialmente ante la dificultad de definir el “momento correcto” para solicitar la práctica extrema de la eutanasia en personas tan diferentes entre sí.

Es esta autodeclaración que legitima la opción existencial de terminalidad – no el Estado, que pierde legitimidad para ello. Ahora bien, según la perspectiva de la línea empirista, no hay racionalidad intrínseca que exija exclusividad de obediencia política al Estado. Al analizar el trabajo de Durkheim, Walzer cita: *Sea cual fuere la conexión que pueda existir entre las tareas diarias y el todo de la vida pública, es demasiado indirecta como para que la sintamos clara y constantemente*²⁴. Frente a este límite autodeclarado, no cabrían argumentos morales de obligación política que menospreciaran la posible precedencia de la obligación, también política, hacia sí mismo; pues, como se señala en la cita anterior, el vínculo político asociativo presupone un beneficio mutuo.

Más cerca de nosotros, en el siglo XX, a pesar de la defensa de la libertad de cometer suicidio en casos dramáticos de persecución individual, la actitud revolucionaria socialista es contraria al suicidio, que sería otro vínculo social relacionado con el tema en la tradición occidental. Walzer retoma el discurso oficial de Fidel Castro en ocasión del suicidio de un oficial del Gobierno cubano en diciembre de 1964:

*Lamentamos profundamente lo ocurrido, aunque, de acuerdo con los principios revolucionarios elementales, creemos que esta conducta sea injustificable e inadecuada para un revolucionario (...). Creemos que el Camarada Martínez no podría haber cometido este acto conscientemente, dado que todo revolucionario sabe que no tiene el derecho de despojarle a su causa de una vida que no le pertenece y que solo puede sacrificar ante un enemigo*¹⁷.

El compromiso colectivo y la disciplina revolucionaria tendrían, según Walzer, más peso que la esfera individual. De ahí la penalización del suicidio en países socialistas, tanto por su carácter de ataque

al Estado como por la subvaloración de la autonomía de la esfera privada. La felicidad individual consiste en el compromiso y consentimiento hacia los ideales del movimiento revolucionario. Ello se traduce en lealtad a sus camaradas, más allá de los intereses individuales. Reside aquí un vínculo social diferente al de los anteriores: el compromiso mutuo de compañerismo entre revolucionarios, que establece una asociación política por *consentimiento cotidiano y semanal de los individuos asociados*²².

Al menos en principio, dado que esa visión fue desafiada posteriormente al reconocerse el *lazo moral existente entre los revolucionarios y la revolución, el cual exigía un compromiso a largo plazo, y así prohibía el suicidio*²². La promesa revolucionaria no se basa en beneficios mutuos ni busca la felicidad del revolucionario; aclara Walzer: *este no puede abandonar el movimiento siempre que tenga miedo o se sienta infeliz. Se unió al movimiento por el tiempo que dure la lucha; y aceptó una especie de disciplina militar*²⁵.

Los revolucionarios son soldados que dependen unos de otros, lo que los lleva a tomar cuidado a fin de que uno de ellos no se sitúe por encima de los demás, poniendo así en riesgo la vida del cuerpo colectivo. A diferencia del Estado, los revolucionarios se encuentran permanentemente enfrentados al enemigo, en circunstancias de peligro y de guerra. La exigencia militante de los revolucionarios, por tanto, es la vida al servicio de la causa, lo que genera la necesidad y prioridad de la seguridad colectiva. Ello debe ser reconocido por el ciudadano como una señal de agradecimiento al Estado en su ayuda a los pobres e infelices, sin lugar para el arrepentimiento o la desilusión.

En este mismo enfoque, Walzer considera la posición hegeliana: *los derechos e intereses de los individuos (...) se establecen como una fase transitoria*²⁶. Solamente el Estado permanece y es universal, universalidad expresada en la guerra. Por analogía, Walzer aplica esa situación extraordinaria de superación de los derechos privados a la ciudad-estado y al rey: *los derechos privados de los ciudadanos solo pueden superarse completamente en una época de crisis suprema*²⁶. Walzer hace hincapié en lo privado y lo público para mostrar la asimetría entre la obligación de vivir y la obligación de morir, haciendo hincapié en la primera en detrimento de la segunda. La obligación de morir adquiere prioridad solamente en situación de guerra, como explica el autor:

Solo se puede morir por el Estado durante la guerra, pero siempre se puede cometer o no suicidio.

*Es siempre posible vivir para el Estado, bien con la expectativa de emergencias futuras, bien por un sentido cotidiano de obligación. Si insistimos en el hecho de que la guerra es la única ocasión en que el individuo pierde el derecho a cometer suicidio, entonces tal vez también tengamos que insistir (como Hegel) en que la guerra es necesaria para la salud moral del Estado. Sin embargo, yo no iría tan lejos, porque si la guerra es, claramente, un período en que los individuos saben que otras personas dependen de ellos, ello no significa que otras personas no dependan de ellos también en tiempo de paz*²⁷.

En el libro “*Arguing about war*”, Walzer califica a los hombres-bomba como terroristas y asesinos, los cuales no serían técnicamente suicidas, a pesar del nombre *suicide bombers*. Su acción es políticamente ilegítima y bien diferente a la del bombardeo en masa que efectúa el Estado – como ocurre en situaciones legítimas de guerra –, pues su objetivo no es otro sino el de causar inseguridad cotidiana en espacios públicos²⁸. La cita anterior indica un viraje en la política moderna en contextos de paz. Más allá del Estado, nuevos grupos comenzaron a protagonizar, en tiempos de paz, la sustentabilidad social contraria a la iniciativa individual al suicidio.

Pequeños, cerrados y voluntarios, estos grupos son diferentes del Estado, acercándose a las realidades fenoménicas de intimidad existente entre amigos y familiares. Las asociaciones políticas estimuladoras de la vida y contrarias al suicidio resultan similares a las familias: los súbditos tienen al rey como padre y los revolucionarios son hermanos entre sí. Tal vez allí resida la idea de “sacrificio” de las sociedades actuales: la familia se tornó sagrada – ya no Dios, la Patria y la Revolución, a los cuales, nos recuerda Luc Ferry, se consagraban grandes proyectos –²⁹.

Estas características, no obstante, se diluyeron en las asociaciones políticas modernas mediante la expansión, el alejamiento y el debilitamiento de los vínculos morales, y confirieron así más impersonalidad a las relaciones. Ya no existe la figura del modelo paternal de rey que personaliza y exige la lealtad personal de los súbditos. Incluso en las monarquías constitucionales modernas hay, sí, legalidad burocrática. También el movimiento revolucionario se desmigaja en la multiplicidad social e ideológica.

Nuevos motivos y vínculos más allá del Estado

¿Sería la legalización del suicidio la legitimación liberal de la muerte que se transfigura en un proyecto racional del individuo, prescindiendo de las

ideas de destino o acaso? ¿En qué situación queda la relevancia del apoyo social frente a la condición fragmentada e imperfecta de la vida? Estas preguntas dan lugar a nuevos motivos de actuación ética y política más allá de la soberanía del Estado moderno, que no es eficaz para establecer sentidos existenciales. Al contrario, el Estado se vuelve un ingrediente más de la desesperanza.

La lucha por el suicidio podría contribuir, tal vez, de acuerdo con el análisis y la cita por parte de Walzer de las palabras de Durkheim, a la creación de un *aglomerado de fuerzas colectivas fuera del Estado*³⁰. De cualquier modo, en un contexto liberal y democrático, la muerte asistida no dejaría de ser conjuntamente un evento social e individual. Ello no prescinde de la importancia del sentido de pertenencia comunitaria nueva e independiente del Estado, que establezca nuevos vínculos morales y perspectivas de acción política. Desde el siglo XVII, el principal elemento de poder soberano del Estado moderno ya no es hacer que sus súbditos mueran (como en los tiempos feudales), sino forzarlos a vivir.

Oponiéndose a dicha centralidad, estimular el protagonismo de una persona en su soberana decisión respecto a la pérdida de valor de la calidad de su vida constituiría un nivel nuevo y contemporáneo en la defensa de los derechos humanos. En líneas generales, Walzer sigue a Durkheim. Este reconoce que el Estado constitucional moderno permite únicamente un tipo de “suicidio”, el altruista, como vimos antes. De cualquier modo, los casos normalmente clasificados como “suicidio” no son aceptados por el Estado y por su normatividad jurídica, por no referirse a acciones conceptuadas como justas.

Así, de acuerdo con el paradigma aristotélico, la penalización del suicidio se debe a la utilidad política del ciudadano, expresada tradicionalmente en la obediencia al Estado – en la visión que subyace a la penalización actual. No obstante, hubo un cambio: nuestra utilidad social hoy depende más del mercado que del Estado, el cual cayó en manos de la financiarización general de la institucionalidad política. Además, cabe asimismo advertir de que el estado de excepción permitió a los nazistas ejecutar la muerte planificada de judíos sin que este genocidio fuera calificado como un delito, dado el menosprecio que los victimizaba.

Los judíos fueron etiquetados de subhumanos y reducidos a una “vida desnuda”³¹, por lo que su muerte no se consideró ni una injusticia ni un asesinato, con el agravante de que adjudicar a la muerte

adjetivos como “feliz”, “justa”, “ligera”, “bella” – en consonancia con el étimo de “eutanasia” – fue un artificio retórico del genocidio⁶. Ello, sin embargo, no se limitó al pasado reciente. Todavía se constatan lugares de exclusión e indiferencia – como favelas, campos de refugiados, sistemas penitenciarios y hospitales psiquiátricos. A nuestro juicio, este riesgo de asepsia social puede enmascararse en la defensa del suicidio asistido.

¿Por qué intentamos convencer a las personas que no tienen discapacidades de que no cometan suicidio, pero, cuando alguien con discapacidad quiere hacerlo, nos concentramos en cómo hacerlo posible? Tras su legalización, en Bélgica se practican dos mil eutanasias al año. Con el 2 % del total de muertes, se va convirtiendo, como afirma Chiara Biagioni, en *muerte como las otras*³². ¿Será que la normalización conduce a la normalización e incluso a la banalización de la muerte asistida? En dicho país, a diferencia de Brasil, el suicidio ya no se configura como un tabú. Al contrario, se transfiguró en un problema social, porque, paradójicamente, sería solamente una solución individual y racional.

No obstante, muchas de estas muertes voluntarias son fruto de una “vida difícil”, y están motivadas por situaciones de debilidad física o mental, como *ceguera incipiente, mal de Alzheimer en fase inicial, personas cansadas de vivir, delincuentes culpables de delitos sexuales, personas que sufren por edad avanzada y soledad*³². Frente a este peligroso escenario, a fin de evitar la normalización de la elección del suicidio asistido como sinónimo de “buena muerte”, ¿no sería oportuno ampliar la oferta de cuidados paliativos como preparación para la “buena muerte”, con sus posibilidades y límites?

El Estado liberal moderno, en principio, está al servicio de la vida, de acuerdo con la tradición cultural y religiosa que lo plasmó. Higienista y aséptico cuando protege nuestros cuerpos – al fijar las normas sanitarias, por ejemplo –, cabe al Estado, en especial, nutrir o crear nuevos vínculos entre los conciudadanos que ya no se sienten comprometidos hacia la tradicional obediencia a la comunidad política. Vemos esto cuando el Estado privilegia cada vez más al individuo en su vida particular, y llega incluso a tolerar excepciones a la ley en la esfera privada.

De acuerdo con la agencia de noticias Reuters³³, en Gran Bretaña, como ejemplo de este privilegio, el suicidio asistido puede tener como resultado hasta 14 años de prisión. No obstante, las directivas estimulan a los jueces a conceder clemencia en situaciones particulares, como el caso de una

persona que, por compasión, acompañe un pariente a un país que permite el suicidio asistido. La discusión sobre los vínculos comunitarios alternativos al Estado – con su obligación de obediencia político-jurídica – tropieza con la esfera religiosa.

Debido a la imperiosa necesidad de seguir el trazado de la laicidad, el debate sobre la autosoberanía o autonomía de la conciencia debe salvaguardar la pluralidad de puntos de vista a favor de la cuestión o en su contra. Por tanto, la objeción de conciencia para no realizar este procedimiento ha de ser fuertemente considerada. El motivo de dicha ponderación fue el equívoco de decisión de tres jueces del tribunal belga al multar un asilo católico que, por objeción de conciencia, no cumplió la ley al no aplicar una inyección letal en una anciana, prolongando así su sufrimiento, según alegaron los familiares.

La objeción religiosa de conciencia es tan legítima como la posición favorable de Küng, a la que concederemos un breve y panorámico paréntesis. Además de haber sido practicado por personajes bíblicos – como Abimelec, Sansón y Saúl –, no siempre los cristianos condenaron el suicidio, y Tertuliano, antes citado, lo comprueba³⁴. Otra referencia religiosa: Nikolaus Schneider, cuando era presidente del Consejo de la Iglesia Evangélica Alemana, consideró, en una entrevista, el suicidio como una cuestión teológicamente ambigua: *No se puede decidir de una vez por todas si y cómo, en una situación concreta, ayudar a morir o si recusarse a hacerlo puede interpretarse como expresión de amor cristiano al prójimo*³⁵.

Ahora bien, esta asistencia a la muerte puede ser una señal de cuidado – y de amor divino – o una manera de abandonar a alguien considerado un peso social. En esta línea, Küng opina, por último, que la opción favorable al suicidio asistido sería el *camino del medio teológicamente responsable sobre el derecho a la autodeterminación por motivos religiosos*³⁴. La idea de la última parte del texto de Walzer es que *ser obligado a vivir para la comunidad política es tener una razón para vivir*³⁶. Más que la del Estado moderno, la cuestión propuesta es la relevancia del grupo social; aunque este sea inventado por nosotros, que sea al menos una forma de combatir el sentimiento que induce al suicidio:

Cuando un individuo se compromete con una comunidad (como Atenas), con una causa (como la Resistencia [francesa]), puede no matar el gusano, pero se resuelve a combatirlo (o reprimirlo) si puede. A veces, esta es una resolución que las personas

*quieren tomar y pueden tomar; y entonces es una resolución que deben mantener*³⁷.

Consideraciones finales

El suicidio constituye una cuestión delicada en las sociedades modernas; debido a ello, es un asunto que provoca resistencia en los debates públicos de carácter amistoso. Tal vez por abarcar y repensar los resortes propulsores de la vida personal y social orientada al exceso de “felicidad” –mentada en la constitución estadounidense y en sintonía con la célebre expresión: al lado del *american way of life* se espeja simétricamente el *american way of death*–.

Para distinguir entre el delito de inducción al suicidio y la defensa de la no penalización al acelerarse la muerte de una persona que soberanamente decidió optar por su propia muerte, ha de partirse, primeramente, de la reflexión de carácter conceptual que trate, específicamente, sobre la vida y muerte del ciudadano en lo que atañe a la soberanía del Estado. Fue lo que tratamos de hacer a partir de la propuesta conceptual de Michael Walzer. Sin entrar en mayores consideraciones más allá de establecer el efecto de contraste entre Aristóteles y Hume, Walzer retoma a estos autores.

Sus proposiciones se plantean como paradigmáticamente antitéticas en lo que atañe a la temática del suicidio en la tradición filosófica occidental. La oposición entre estas propuestas conceptuales se traduce en el tipo de suicidio aceptable para el Estado. Aunque mantengan posturas contrarias, ambos autores establecen una enfática asociación entre la práctica del suicidio y la incumbencia moral de lealtad hacia la comunidad política personificada por el Estado. El discurso de apoyo a dicha lealtad, para Walzer, sirve de fundamento a la penalización aristotélica del suicidio como un acto arbitrario y vil de autoasesinato.

Puede, no obstante, según el autor, justificar la opción contraria: la defensa de su no penalización, de acuerdo con Hume, como legítima expresión de la soberanía individual en el ejercicio de la libertad individual. No penalizar la ayuda de alguien a su protagonismo acerca de la terminalidad de la propia vida se constituye, paradójicamente, en un paso fundamental para reconocer la fragilidad jurídica sobre la vida humana, cuya biopolítica impide la emergencia de nuevos vínculos sociales y perspectivas morales, especialmente en la terminalidad de una existencia.

Referências

1. World Health Organization. Preventing suicide: a global imperative. [Internet]. Geneva: WHO; 2014 [acesso 11 jul 2015]. p. 89. Disponível: <http://bit.ly/1u4h1Zb>
2. Walzer M. Das obrigações políticas: ensaios sobre desobediência, guerra e cidadania. Rio de Janeiro: Zahar; 1977.
3. Goethe JW. Os sofrimentos do jovem Werther. Porto Alegre: L&PM; 2012.
4. Goldim JR. Suicídio assistido. [Internet]. 22 ago 2004 [acesso 22 mar 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2qzTEcs>
5. Veronesi U. Fim da vida, uma batalha civil a ser vencida. [Internet]. IHU. 2 mar 2015 [acesso 2 jul 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2oTSvjF>
6. Küng H. Permaneço cristão, mesmo se escolho como morrer. [Internet]. IHU. 27 fev 2015 [acesso 23 jun 2016]. Disponível: <http://bit.ly/1AQYSAQ>
7. Tutu D. Apelo de Desmond Tutu pelo “suicídio assistido” às vésperas do debate histórico dos lordes. [Internet]. IHU. 18 jul 2014 [acesso 10 jun 2015]. Disponível: <http://bit.ly/2pE9fdR>
8. Küng H. Eu, teólogo católico, quero decidir sozinho quando e como morrer: a escolha de Hans Küng. [Internet]. IHU. 9 set 2014 [acesso 17 jul 2015]. Disponível: <http://bit.ly/2oTCV7s>
9. Pereda CF. Governo do Canadá propõe legalizar o suicídio assistido. [Internet]. El País. 14 abr 2016 [acesso 23 maio 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2qA4uiq>
10. Parlamento das Religiões Mundiais. Declaração de ética mundial. [Internet]. Chicago: Parlamento das Religiões Mundiais; 1993 [acesso 7 mar 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2pTCURc>
11. Walzer M. Op. cit. p. 147.
12. João Paulo II. Código de direito canônico. São Paulo: Loyola; 1987.
13. Becker C. Tertulliani apologeticum. [Internet]. [s.d.] [acesso 3 jul 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2qtVTi2>
14. Walzer M. Op. cit. p. 148.
15. Montaigne M. Os Ensaaios: livro II. São Paulo: Martins Fontes; 2002.
16. Walzer M. Op. cit. p. 151.
17. Walzer M. Op. cit. p. 150.
18. Aristóteles. Ética a Nicômaco. São Paulo: Edipro; 2007. p. 1138 a.
19. Aristóteles. Op. cit. p. 1138 b.
20. Walzer M. Op. cit. p. 149.
21. Walzer M. Op. cit. p. 152.
22. Walzer M. Op. cit. p. 153.
23. Walzer M. Op. cit. p. 160.
24. Walzer M. Op. cit. p. 156.
25. Walzer M. Op. cit. p. 159.
26. Walzer M. Arguing about war. New Haven: Yale University Press; 2004. p. 51.
27. Ferry L. O homem deus ou o sentido da vida. Rio de Janeiro: Difel; 2007.
28. Walzer M. Op. cit. p. 161.
29. Agamben G. Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita. Torino: Einaudi; 2005.
30. Biagioni MC. Bélgica, 2.000 casos de eutanásia por ano: “Está se tornando uma morte como as outras”. [Internet]. IHU. 29 abr 2016 [acesso 7 jun 2016]. Disponível: <http://bit.ly/2qoKHWS>
31. Reuters. Ex-chefe da Igreja Anglicana é favorável ao suicídio assistido. [Internet]. O Globo. 12 jul 2014 [acesso 18 jul 2015]. Disponível: <https://glo.bo/W8sc6C>
32. Küng H. Sinais dos tempos: a morte humana digna. [Internet]. IHU. 26 jun 2014 [acesso 10 jul 2015]. Disponível: <http://bit.ly/2oTTikv>
33. Drobinski M. Suicídio assistido: uma triste notícia com um potencial político-ecclesial explosivo. [Internet]. IHU. 21 jul 2014 [acesso 30 set 2015]. Disponível: <http://bit.ly/2qoDWVd>
34. Walzer M. Op. cit. p. 162.
35. Walzer M. Op. cit. p. 163.

