Los velos políticos de la muerte.
Debates en torno al suicidio y la eutanasia en la Teoría Política Moderna



Áyax prepara su muerte, crátera atribuida a Exekías (c. 540 a.C.).

Licenciatura en Ciencia Política
Facultad de Trabajo Social - Universidad Nacional de Entre Ríos

Autora
Micaela Mussi

Dirección
Dra. Camila, M. Arbuet Osuna

Paraná, Entre Ríos

A mis muertos

Índice

Introducción **1**

I. Capítulo I **6**

Precisiones conceptuales y acercamiento al problema **6**

I. I. Categorías teóricas *6*

I. II. Apartado metodológico 13

II. Capítulo II **15**

Entrada triunfal hacia la muerte. **15**

El argumento inglés de la temprana Modernidad para abandonar la existencia **15**

II. I. Tomas Moro y el arte humanista de saber morir *15*

II. II. ¿Intervenir médicamente la vida? El saber al servicio de la muerte voluntaria *23*

II. III. Exhortar la pena de no desear vivir: melancolía y suicidio en la República Burtoniana 28

III. Capítulo III **37**

Secularización del alivio a morir. **37**

Los años ilustrados en contra de la condena al suicidio **37**

III.I. La interrupción voluntaria de la vida como desobediencia política: arrebatar al poder estatal la decisión de muerte *37*

III. II. Suicidio ilustrado: un clima de época *41*

III. III. Levantar la mano contra uno mismo (y contra Dios y el Estado) como acto soberano. Los argumentos de Jean-Jacques Rousseau en contra de la condena al suicidio 45

IV. Capítulo IV **53**

La muerte en los muros de la intimidad. **53**

Patologización, farmacología e intervención estatal **53**

IV. I. La muerte como tabú. O de cómo ceñir «la soberanía sobre uno mismo» al pensamiento médico oculta nuestros finales *53*

IV. II. La muerte voluntaria como problema social. Una perspectiva marxista sobre el suicidio 60

Conclusiones **68**

Bibliografía **73**

Introducción

El presente escrito tiene el objetivo tanto de rastrear como de reconstruir y analizar los modos en los que aparece la defensa de la *interrupción voluntaria de la vida* en la Teoría Política Moderna. Esta búsqueda sugiere, por un lado, la pregunta sobre cómo aparece y se ha pensado políticamente la gestión del fin de la propia vida (o la ayuda a morir a un tercero) y, por otro, conocer qué modulaciones y formas históricas reviste la «muerte voluntaria» a lo largo de algunos debates teóricos políticos de los siglos XVII, XVIII y XIX en la Modernidad temprana europea que defienden la voluntad de elegir cuándo y de qué modos morir.

En esa línea, nos interesa analizar esta categoría de trabajo con una doble intención. Primeramente, la de plantear una investigación en torno a los textos tempranos en los que aparecen registros de una defensa al cese autónomo de la vida, con el propósito de estudiar cómo se piensa histórica y políticamente la posibilidad de dar fin a la existencia de manera voluntaria y acompañada. En segundo lugar, la de indagar respecto a las posibilidades de hablar de un «buen morir» como corolario de un «buen vivir».

Desde el siglo XVI y particularmente en el desarrollo del XVII Europa en general e Inglaterra en particular asiste a un contexto de persecución virulenta a las formas de suicidio (Houston, 2010), donde acusaciones de las más variadas expresadas por juristas, teólogos católicos y protestantes recaían sobre el obrar contra sí y el cuerpo suicida, el cual no era siquiera digno de sepultura en cementerios, sino que sus restos eran arrojados a otros «cuerpos malditos» (Andrés, 2015, p. 211). Durante este período, aparece una corriente de pensamiento ligada al humanismo que brinda por medio de la escritura elementos teóricos que pueden ser considerados para la defensa de procurar-*se* la muerte, desmenuzando argumentos interesantes respecto a la cuestión de cómo morir mejor.

La práctica de terminar voluntariamente con la vida obtiene un lugar de interés en las producciones teóricas de pensadores que, o bien tematizaron –o al menos se encargaron de poner a discusión– la posibilidad y el modo de prestar acompañamiento a

los pacientes terminales para facilitarles una mejor muerte. O bien se dedicaron a pensar en los atenuantes del suicidio con la finalidad de entender a la «muerte voluntaria» sin condenarla. Sea de un lado o de otro, en ambos casos se trata de una apuesta a pensar sin prejuicios sobre la práctica de interrumpir con la vida, lo que nos permite conjeturar que quienes se dedicaron a ello lo hicieron como respuesta tanto al castigo que los Estados centralizados desataron contra los suicidas y sus familias como contra la erosión de los lazos comunales que hacían de la muerte una parte social de la vida, contemplando en su lugar otro tipo de tratamiento sobre la forma de vivir y de morir. En esa línea, en el capítulo I de esta tesina buscamos establecer una delimitación del problema para luego en el capítulo II iniciar el recorrido teórico en la Modernidad temprana en Europa rastreando los primeros registros de esta defensa en obras como *Utopía* (1516) de Tomas Moro, *El avance del Saber* (1605) de Francis Bacon y *Anatomía de la Melancolía* (1621-1644) de Robert Burton. La inclusión de Moro, a pesar de su pertenencia al XVI, responde a su importancia como quien da lugar al fenómeno de utopía y, por añadidura, a la relación que nos proponemos estudiar.

La particularidad de estos autores es que se ubican en el canon de pensadores utopistas e inician una tradición moderna que deseamos analizar en la que el vínculo entre la «interrupción voluntaria de la vida» (comprendida como «eutanasia» por los primeros dos) y «utopía» presupone una valoración política: en la proyección de un mundo deseable y mejor del que existe, la práctica de interrumpir voluntariamente con la vida sería parte del cotidiano, de otra cosmovisión sobre la vulnerabilidad y las posibilidades de los sujetos sufrientes.

El capítulo III se detiene un siglo más adelante, donde el debate sobre la «muerte voluntaria» comienza a ser tematizado por pensadores de la Ilustración que se alejan de concepciones religiosas o jurídicas como David Hume, François-Marie Arouet Voltaire, Jean-Jacques Rousseau, entre otros. Entendemos que con la Ilustración el posible debate sobre la «eutanasia» y el modelo disciplinar hacia el suicidio da un salto significativo,

cuyos aportes producidos respecto a la «muerte voluntaria» fueron importantes para comenzar a tratar el tema con mayor desinhibición (Andrés, 2015).

Nos detendremos específicamente en la obra epistolar de Rousseau *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), la cual se dirige hacia quienes argumentan contra la «muerte voluntaria» ocupándose de pensar sobre el final de la propia vida, expresada en el suicidio. Como uno de los exponentes del proyecto ilustrado, Rousseau utiliza su pluma para esgrimir sus interpretaciones políticas en torno al procurarse la muerte brindando argumentos en contra de la condena del suicidio y proporcionando una reflexión sobre qué es lo mejor para el ser humano en el marco del derecho individual y la libertad, sosteniendo así el vínculo iniciado en el siglo anterior entre la posibilidad de darse una mejor muerte en un mejor mundo posible (en este caso, la mejor República). Entendiendo que el marco en el que escribe Rousseau es uno donde la soberanía estatal está delineando y definiendo el cómo hacer vivir, y en cierto punto también cómo morir, el análisis (y la defensa) de la «interrupción voluntaria de la vida» tensa el vínculo entre individuo y comunidad. Pone en en cuestión, o más bien aparece un correlato, entre la soberanía individual comprendida en términos roussoneanos de dueñidad sí y la soberanía republicana. Correlato que chocará a su vez con la cristalización histórica de esa república que tutelará los modos y límites de esa soberanía individual.

Finalmente, terminamos el recorrido en el siglo XIX, período en el que el problema de interrumpir voluntariamente con la vida será una práctica desplazada al terreno de la locura. Este proceso ya había comenzado en el XVII, pero la particularidad del XIX es el crecimiento de los discursos, prácticas e instituciones disciplinares y patologizantes como respuesta a las distintas cuestiones sociales.

Durante este capítulo IV veremos cómo el nacimiento de la psiquiatría como especialidad de la medicina provocó que el fenómeno comience a discutirse de manera abierta y sea atendido como un problema social y médico, más que uno meramente filosófico, religioso o moral (Martínez, 2001). Si bien ya Bacon y Burton fueron grandes antecedentes en este sentido, aquí nos encontramos con un siglo rico en cuanto a

producciones escritas sobre la «muerte voluntaria» ya que áreas como la medicina, la psiquiatría, la criminalística y la sociología buscaron tratar al fenómeno como acto estudiado, explicado y clasificado con el objetivo de prevenirlo. A mediados de este siglo, también la «muerte voluntaria» comporta, casi exclusivamente, el descubrimiento de anestésicos. En el caso de la «eutanasia», su práctica aparece como respuesta al problema de la desesperación que sufren los pacientes con enfermedades terminales a partir de acelerar medicamente la muerte vía fármacos; por ejemplo, el aislamiento de la morfina del opio a principios del XIX ha aportado a la medicina técnicas nuevas que permiten garantizar una muerte apacible, rápida y sin dolor (Lavi, 2005). Consideramos que, a diferencia de los anteriores capítulos, el análisis del XIX tiene que ver más con escenas que de autores; sin embargo, para comprender los virajes del debate en su contexto, nos valdremos del trabajo *Acerca del suicidio* (1846) de Karl Marx. Publicado como *Peuchet: sobre el suicidio*, se trata de un informe reseñado con una mirada crítica sobre los problemas sociales del capitalismo.

En el análisis de estos siglos, vemos que ser soberano del cuándo y cómo morir se trata de una elección que ha sido condenada, perseguida y castigada como también estudiada y defendida, con un desarrollo histórico que varía en usos y valoraciones que hacen de la práctica de interrumpir voluntaria y autónomamente con la vida una discusión –política, moral, religiosa, ética, médica, legal y filosófica– que recorre todavía hoy nuestras sociedades contemporáneas. Es por ello que en esta investigación de grado nos proponemos indagar una relación en la que filósofos que dedicaron sus obras a pensar comunidades, existencias y órdenes políticos *otros* también se arriesgaron a realizar una defensa de la «interrupción voluntaria de la vida» (o a no condenarla al calor del sentido común). Así, se establece un vínculo entre la proyección de otros mundos más justos y mejores de los que existen, y otros tipos de muertes que a primeras se comprenden como más serenas y más dignas. Vínculo que creemos posible de atender políticamente porque para un debate actual es importante recuperar e historizar sus argumentos defensivos, pero además porque en la pretensión de estos autores también están en juego perspectivas

sociales como la dignidad, la buena vida, las condiciones de mejorabilidad y la relación de todas ellas con la muerte.

En definitiva, este trabajo nos permitirá indagar respecto a las posibilidades de pensar a la muerte decidida y acompañada ya no como un pecado o un delito sino como una apuesta política que sorprendentemente es sostenida durante milenios mirando hacia otras vidas, otras muertes y otros futuros; una vía que nos pueda aproximar a imaginar y a proyectar la utopía de una «buena muerte».

Nuestra intención es observar cómo se trata la «interrupción voluntaria de la vida» para abarcar de modo general las prácticas de la «muerte voluntaria». En principio adoptamos esa forma de mencionar nuestro problema porque actualmente en nuestro país muchos defensores de esta práctica prefieren el uso de este término antes que hablar solo de «eutanasia» o «suicidio medicamente asistido». Esto es así ya que, como expone el abogado argentino Ignacio Maglio, el uso en solitario de esos términos comporta una carga simbólica negativa. Esta decisión conceptual se sostiene también porque en el trabajo de rastreo en siglos anteriores es posible encontrar menciones a las formas de intervenir con la vida en los cuales esas palabras pueden no aparecer explícitamente, pero sí ocupan un lugar central bajo alguna de sus modulaciones como pueden ser: homicidio por piedad, suicidio, suicidio asistido, muerte honorable, muerte asistida, etcétera. Las cuales, aunque hoy entendemos que pueden no significar estrictamente lo mismo, cobran sentido en la vida de las obras al referirse a la decisión autónoma de culminar con la existencia. Además, grandes producciones teóricas a lo largo de este tiempo han trabajado con la «muerte voluntaria» deteniéndose específicamente en el suicidio, por lo que consideramos valioso recuperar aquellas discusiones. A priori, no abandonaremos la centralidad de la categoría «eutanasia» e incluso nos detendremos a definirla, pero sí consideramos oportuno para la investigación englobar estas formas de la «muerte voluntaria» bajo el paraguas utilizado en nuestra contemporaneidad «interrupción voluntaria de la vida».

I. Capítulo I

Precisiones conceptuales y acercamiento al problema

I. I. Categorías teóricas

En nuestro idioma la palabra *muerte* se refiere a la "cesación o término de la vida" (RAE, s.f., def. 1) como el acto mismo de dejar de existir (cuando menos, materialmente), pero también la muerte representa la fase final de nuestra existencia como el proceso de morir. En inglés, existen dos palabras diferenciadas para ilustrar estos aspectos: "*death* –estar muerto como experiencia común– y *dying* –puede devenir de distintas formas, no hay una experiencia común en cuanto nuestros destinos–." (Stoffel, 2009, como se cita en Breuer, 2019, p. 157).

> La muerte voluntaria, como una de las formas de *dying*
>
> constituye un acto libre: no me corroe ningún carcinoma, no me abate ningún infarto, ninguna crisis de uremia me quita el aliento, soy Yo quien levanta la mano sobre mí mismo, quien muere tras la ingestión de barbitúricos, "de la mano a la boca". (Améry, 2005, p. 13)

Se trataría de un acto que obedece a la disposición autónoma de poner punto final a la vida en el momento que se considere oportuno. En los textos analizados durante esta tesina, este tipo de muerte se puede comprender como un último gesto de soberanía y libertad o como un hecho honorable que es beneficioso para la comunidad, puesto que se libera al sujeto sufriente de los tormentos, pero también a quienes lo padecen como una carga. Esto no significa ignorar que el acto puede consumarse bajo un estado de aflicción o movido por la desesperación –como lo veremos apropiadamente en Robert Burton o Karl Marx–, pero comparte la experiencia común de una decisión que es parte de otra cosmovisión sobre la vida y la muerte. Escribe Carlos Janín (2009) en su sorprendente tarea de elaborar un diccionario sobre el suicidio: esta forma de darse la muerte "(…) obedece a las más variadas motivaciones (…) recurre a los métodos más impensados. Es tan polimorfa e imaginativa que siempre dejará sin argumentos a quien quiera rebatirla o

exaltarla, borrando todas las fronteras, sembrando la confusión e impidiendo todo maniqueísmo" (p. 11). Lo que sí sabemos es que la muerte voluntaria puede revestir la forma de «eutanasia» o suicidio, siendo quizás la primera de las variaciones la más atendible en su definición.

Eutanasia es una palabra de origen griego que se compone del vocablo eu (que significa «bien», «bueno», «dulce») y thanatos (que signfiica «muerte») de modo que, en un sentido etimológico y originario, eutanasia se puede traducir como la «buena muerte» o una «muerte dulce». La Real Academia Española define a la eutanasia como la "intervención deliberada para poner fin a la propia vida de un paciente sin perspectiva de cura" (RAE, s.f., def. 1) y como "muerte sin sufrimiento físico" (RAE, s.f., def. 2). En esta línea, el diccionario de lengua inglesa Merriam Webster amplía la definición incorporando el motivo subyacente en esta intervención diciendo que eutanasia es "el acto o la práctica de matar o permitir la muerte de individuos gravemente enfermos o heridos (como personas o animales domésticos) de una manera relativamente indolora por razones de piedad" (Merriam Webster, s.f.).

Este elemento de la piedad como motivo que subyace para la defensa de la práctica es recuperado en la definición que propone el jurista y filósofo contemporáneo del derecho Ronald Dworkin (1994), quien en *El dominio de la vida* escribe que la eutanasia supone "matar deliberadamente a una persona por benevolencia" (p. 1). A propósito, también el poeta inglés John Donne en su *Biathanatos* (2007) menciona que las prácticas que se ejecutan para acelerar el deceso de los enfermos son consideradas un oficio piadoso. La práctica eutanásica trataría, entonces, de provocar de manera consentida y acompañada una muerte apacible, que pueda humanitariamente terminar con el sufrimiento para quien lo padece. Lo que anima y conduce a su práctica es dar expiración al enfermo para promover un bien, es una elección que tiene implícito un "acto de piedad" (Dworkin, 1994, p. 10), es una "actuación humanitaria, piadosa, compasiva" (Gascón Abellán, 2003, p. 5) que busca conservar la dignidad humana.

La eutanasia nos acerca al espinoso dilema sobre lo que deseamos al final de nuestros caminos, haciendo particular énfasis en el deseo y la autonomía de quien deliberadamente decide gestionarse el modo de culminar con su vida, o lo que quede de ella.

Esta investigación sugiere un rastreo de la defensa de la muerte voluntaria –que comprende al término eutanasia, pero también al suicidio, al suicidio médicamente asistido u otras nomenclaturas– como actos moralmente lícitos y políticos. Veamos, además de la eutanasia, una de las diversas expresiones que puede comprender a la voluntad de interrumpir con la vida. El suicidio, claro está, es una de ellas, pero detengámonos específicamente en el adjetivo «médicamente asistido» que caracteriza a una de sus visiones posibles.

Tal como señala su nombre, se trata de una práctica mediante la cual hay un médico que asiste al paciente terminal para que este, con sus propias manos, realice ese gesto final que lo conduzca a terminar con su sufrimiento. Se supone que, aunque en términos prácticos casi no existan diferencias con la eutanasia, moralmente sí las hay. Actualmente, que haya países que autoricen la primera práctica y no otra se debe a una cuestión de ampliación de un marco legal que ya es vigente. Recordemos que a inicios del siglo XIX el suicidio fue despenalizado en muchos países occidentales gracias a los antecedentes en las producciones teóricas de exponentes de la Ilustración como David Hume, Voltaire, Rousseau y Montesquieu que dedicaron parte de sus esfuerzos intelectuales a no condenar esta práctica. Mientras que, por su parte, la eutanasia todavía suscita en la opinión pública ciertas controversias, como la idea de un homicidio (Breuer, 2019, p. 58). De hecho, la mayoría de las legislaciones del mundo asocian la práctica eutanásica a un crimen: en términos legales se trataría de un homicidio calificado. El problema entre ambos conceptos está en el suicidio, que no puede ser penalizado por la ley en términos de homicidio puesto que es uno mismo quien comete el acto y sería un sinsentido legal su condena. En cambio, cuando a la categoría de suicidio se le añade «médicamente asistido» se está involucrando a una persona con la facultad de facilitar los

medios (personal médico) para alivianar los dolores de una vida que ha dejado de ser la vida conocida. Práctica que, a lo largo del globo, sigue siendo posible de condenar no solo moral sino también legalmente (Rodríguez, 2015). Existe aquí una cuestión no menor para prestar nuestra atención: por un lado, el Estado para este momento ya ha abandonado la misión pírrica de castigar al suicidio (aunque no así la de estigmatizarlo) tanto por la esterilidad política de dicho castigo como por la idea de una muerte autónoma de un individuo que ejecuta la acción por sus medios. Mientras que, por otra parte, el suicidio asistido remarca ese punto que el Estado no puede tolerar que es la fisura de esa ficción de autonomía plenipotenciaria del individuo soberano de sí. Señalar que necesitamos a otros para morir también expone lo mucho que necesitamos a otros para vivir como carácter propio de criaturas dependientes.

Si miramos en la historia del suicidio, rápidamente se puede decir que su castigo y/o penalización estuvo –en mayor o menor medida, más o menos explícitamente continúa estando en algunos países– legitimado por considerarse primero en el tiempo como un pecado contra Dios en cuanto la vida es pensada como un regalo divino, y seguidamente juzgado como delito en tanto la persona es vista un bien o propiedad del Estado. Este segundo aspecto, o bien la secularización de un pasaje a otro, responde a un problema que es político: aquel que irrumpe voluntariamente con una vida que pasa a ser puro tormento ¿Muere para la comunidad, es decir, en beneficio de ella? o su elección ¿Constituye un daño para la República y el cuerpo político? ¿Qué sucede cuando una existencia vital ha dejado de ser digna y se deshumaniza a la muerte por pura prolongación técnica de la vida? Estas serán algunas de las preguntas a las que pretendemos volver durante esta tesina.

La preocupación sobre *cómo morir* envuelve sobre sí misma una pregunta fundamental: ¿Cómo morir mejor? Y si es posible pensarlo, merece atender también a la siguiente pregunta: ¿Mejor respecto a qué?

En cualquier momento y lugar de la historia, para cualquiera que haya vivido, la muerte le ha constituido una pregunta. Pero la cuestión acerca de en qué condiciones

morir se ha convertido en una valiosa inquietud que aparece tempranamente tratada con el pensamiento humanista[1] y se incrementa progresivamente desde finales del siglo XX y durante el siglo vigente. Su creciente preocupación se debe a al menos dos grandes aspectos: en primer lugar, la literatura en defensa de la interrupción voluntaria de la vida coincide en que el desarrollo tecnocientífico en nuestras sociedades ha permitido un mayor control de nuestras existencias aun (y, sobre todo) cuando la muerte de un paciente es inevitable o su prolongación de vida –vía tecnología médica y uso de fármacos– supone también, en muchos casos, extender un sufrimiento físico-psíquico. En segundo lugar, tiene que ver con una perspectiva que en la fase final de la vida mira la autonomía de una persona que cuenta con recursos éticos y jurídicos para decidir sobre su futuro. A esta ecuación podría sumarse un tercer motivo: el lugar donde ocurre la muerte, fuertemente vinculado con los procesos de acompañamiento al moribundo. El historiador francés Philippe Ariès (2000) ordena cronológicamente en cuatro momentos (muerte domesticada, la propia muerte, la muerte del otro y la muerte vedada) la actitud frente a la muerte en Occidente desde la Edad Media hasta nuestros días. Allí describe lúcidamente el pasaje entre el primero, la *muerte domesticada,* como aquella muerte que era parte de la escena familiar con un final esperado, anunciado y advertido, con la consciencia de saberse sus destinos, al último, una *muerte vedada*. Esta última que aparece en el transcurso del siglo XIX se prolonga en la actualidad, tratándose de un final prohibido u oculto porque tiende a tratarse no sin cierta vergüenza, con la motivación inicial de proteger al enfermo en su entorno cercano a fines de aliviar la certeza cercana de su finitud. En definitiva, este motivo tiene que ver con que a diferencia del pasado, donde el deceso ocurría en el hogar y con el conocimiento que prepara al moribundo a morir, hoy la muerte se produce mayormente fuera de nuestros espacios vitales como en establecimientos médicos que suelen hacer del enfermo víctima de una ferocidad terapéutica.

[1] Aunque tomamos esta corriente de pensamiento como punto de partida para pensar la muerte voluntaria, sería un error no considerar que la humanización sobre la muerte y el cadáver se rastrea antiguamente.

La muerte nos acecha a diario, nada tan librado al azar, violento e inquietante por su imprevisibilidad que el cuándo, cómo y cuáles serán nuestros destinos finales. Sin embargo, es su permanente recordatorio el que la hace parte integral de la existencia y por ello legítimo –y hasta necesario– de discutir. El ser humano es el único animal consciente de su finitud, puede entonces que un modo humanitario e inteligente de vivir sea también prepararse a morir. Si la vida es política, la muerte también lo es: tener un «buen vivir», como vida plenamente vivida, se consuma al prepararse un «buen morir». En consecuencia, no parece desacertado pensar un vínculo entre *muertes mejores*, es decir, muertes dignas, y *vidas mejores*, es decir utopías.

Quizás las definiciones más extendidas de utopías suelen ser aquellas que las presentan como sociedades o comunidades *otras* que buscan trascender y, sobre todo, ser mejores de las que ya existen en el plano fáctico. En esta definición cabría, por ejemplo, la que propone Karl Mannheim en su ya clásica obra de 1929 *Ideología y Utopía* donde designa como utopía a "aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, sea parcial o completamente, el orden de las cosas existentes en la determinada época" (Mannheim, 1958, p. 169). En ella, Klocker (s.f.) señala tres rasgos que nos interesan: la utopía, en su realización o en su promesa, se vuelve *deseable* (porque presupone una valoración mejor de lo que hay), también comporta un rasgo *trascendental* (porque busca romper el estado de cosas) y sobre todo contiene un aspecto, que a su vez es potencia, de *posibilidad* (de existencia real). Este último punto es fundamental porque apela a un compromiso práctico, lo utópico en tanto lo conveniente y deseable merece un compromiso. La dinámica fundamental de los utopismos políticos radica a partir de que esa política utópica tenga por objetivo "imaginar y (...) hacer realidad un sistema radicalmente distinto a éste" (Jameson, 2009, p. 9). No se trata sólo de proyectar sociedades otras y relegar la utopía a un mero aspecto ficticio, sino de asumir un compromiso con hacer que esas orientaciones (que *a priori* se presentan mejores y, por ende, más deseables de lo que existe) pasen al plano de la praxis y puedan ser posibles de realizar. Incluir dentro de esta promesa un apartado para el «buen morir»

es por ende un gesto de desobediencia y de compromiso que amerita un análisis específico.

Hay quienes pueden ver en este vínculo entre darse una vida otra y darse una muerte otra una prolongación al imperativo de la cultura contemporánea respecto a la felicidad. Byung-Chul Han aborda esta cuestión en numerosos trabajos, alegando que las sociedades actuales buscan erradicar el riesgo y el dolor de toda ecuación de la vida humana. Nadie podría negar que "muerte y dolor van juntos (…) [que] una vida sin muerte ni dolor ya no es una vida humana sino una vida de muertos vivientes" (Han, 2021, p. 90). Sin embargo, cuestionar la prolongación técnica de una vida que deja de percibirse digna de ser vivida no responde al dispositivo neoliberal de felicidad, por el contrario, la felicidad se garantiza al ocultar y silenciar la muerte. Se cuestiona reducir la vida a un mero proceso biológico que hay que optimizar (p. 31). Cuestiona, en definitiva, estirar una vida carente de valor y se aproxima a la contemplación filosófica de un «buen vivir».

Si una persona se enfrenta cara a cara con la muerte, la mira, la piensa, la doméstica y finalmente la decide, entonces la vida puede adquirir un sentido nuevo, uno que la carga de dicha y soberanía. Pensemos, por ejemplo, la actitud que adoptó Sócrates cuando los jueces deciden su condena:

> Hay grandes esperanzas de que esto sea un bien. En efecto, estar muerto es una de dos cosas: o bien el que ha muerto no es nada, por así decir, y no tiene ninguna percepción de ninguna cosa, o bien se trata, como se cuenta, de una suerte de cambio de estado y migración del alma desde este lugar de aquí hacia otro sitio. Si es ausencia de toda percepción, algo así como dormir cuando el que duerme no tiene ningún sueño, la muerte sería una ganancia maravillosa (…) Por tanto, si la muerte es algo de esta índole, yo afirmo que es una ganancia.
>
> Si, por otro lado, la muerte es como emigrar de aquí hacia otra parte, y si es verdad lo que se cuenta acerca de que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien podría haber mayor que éste, señores jueces? (…) por mi parte, estoy dispuesto a morir muchas veces si esto es cierto. (Platón, 2014, 40a-44a, p. 100-102)

Estas palabras frente al tribunal que recoge Platón en sus diálogos expresan el sentido que Sócrates le da a la muerte de un hombre, que no es otro más que el de una liberación. Son muestra de la libertad que puede generar la voluntad de no solo enfrentarse a la muerte sino también de vencer el miedo que en ocasiones la ensombrece. Nuestra intención aquí es similar: quitarle el velo a la muerte.

I. II. Apartado metodológico

La presente tesina se construyó partiendo del análisis de fuentes en el marco de una estrategia que diera lugar a una metodología que posibilitaría la labor teórica y el análisis bibliográfico, con tareas exploratorias, interpretativas y de análisis que combina herramientas de la Historia Conceptual con una perspectiva derivada de la propuesta desarrollada por Michael Foucault en su *Arqueología del Saber* (2004). Mientras que la primera, trabajada por Pierre Rosanvallon (2003), nos orienta en la exploración de los debates y las transformaciones históricas de un concepto, la noción foucaultiana de régimen de enunciados nos confiere la inscripción de textos y las producciones seleccionadas en las regularidades discursivas de la teoría política de un campo enunciativo que problematiza el funcionamiento del castigo y la vigilancia como dispositivos biopolíticos de gubernamentalidad.

En este sentido, la selección de fuentes no fue aleatoria ni buscamos mirar en todos los posibles debates que se estuvieran gestando en torno a la muerte voluntaria, sino que que se pensó en el encuadre temporal de la Modernidad en Europa (inglés y francés particularmente) que sostuviera una relación entre apuestas utópicas y una propuesta comprensiva sobre la muerte voluntaria.

La elección de autores tuvo en cuenta su relevancia histórica, filosófica y política, su posible vínculo con el pensamiento utópico y el tratamiento en alguna de sus obras sobre la eutanasia o suicidio, sea utilizando el concepto o abordando la temática desde un marco que diera lugar a la reflexión sobre el tema. Aunque algunas obras sean más reconocidas y trabajadas que otras, y algunos autores a veces los podríamos pensar por

fuera del canon de la Teoría Política, consideramos que todos forman parte de un conjunto de figuras destacadas del pensamiento político. Con ello en miras, buscamos elaborar una genealogía de los argumentos en defensa a interrumpir voluntariamente con la vida, sea mediante uno mismo o en la ayuda a un tercero.

El material bibliográfico se compone de materiales impresos, escaneados y digitales, en español, inglés y portugués. Durante toda la búsqueda y posterior tratamiento de la lectura procuramos respetar el idioma de la fuente siempre que fuera oportuno y cuya traducción pudiera modificar sustancialmente un término o idea. De lo contrario, recurrimos a traducciones al idioma nativo o bien a realizar aclaraciones al respecto. Por ejemplo, en ocasiones la palabra eutanasia o suicidio aparecen como fruto de alguna traducción o edición al español, pero no así como empleo explícito de la palabra del autor estudiado, por lo que puede llegar a plantear un desafío determinar su intención de uso. En estos casos, igualmente recuperamos el argumento central de la idea sin dejar de mencionar que el propósito del autor no era utilizarla. Esto supone un nivel de revisión bibliográfica de interpretación rigurosa de los textos con los que se trabaja que llevó a muchos debates y comparaciones entre fuentes originales y traducciones.

Por otra parte, parte del soporte del trabajo se ha conseguido con anterioridad en la exploración teórica del Proyecto de Investigación y Desarrollo del que deviene esta línea de investigación, llamado «Cuerpo (im)propio: debates teórico-políticos sobre eutanasia, suicidio y aborto».

II. Capítulo II

Entrada triunfal hacia la muerte.

El argumento inglés de la temprana Modernidad para abandonar la existencia

Hay que morir con orgullo, cuando ya no es posible vivir con orgullo (…) Por amor a la vida habría que desear otra forma de morir: libre, consciente, sin influencia del azar, sin sorpresas.

(Nietzsche, s.f.)

II. I. Tomas Moro y el arte humanista de saber morir

En la literatura utópica inglesa se registra oportunamente la alusión al término eutanasia[2] en la obra *Utopía* (1516) de Sir Thomas More. Obra y autor a quienes, además, se les debe la invención del nombre con el que conocemos a este fenómeno que en principio se presenta como rechazo a la realidad social. Decimos oportunamente puesto que el vínculo que nos proponemos estudiar aparece desde un inicio: la palabra utopía no existió hasta el siglo XVI cuando Moro lo acuñó para designar un país insular y, axialmente, titular su obra homónima publicada en 1516. Si bien el deseo o la proyección de imaginar sociedades perfectas se puede observar desde siglos anteriores en Grecia y Roma[3], el término aparece en una lengua (latín) a partir de que este autor describe a una sociedad ideal *otra* situada en una isla, atribuyéndole el nombre de Utopía.

Tomas Moro fue un londinense de cierta importancia para la vida política durante el siglo XVI. Se educó en derecho y desde 1510 ocupaba el cargo semioficial de

[2]Hablamos de alusión al término en tanto que la aparición de la palabra eutanasia como tal en el trabajo de Moro es obra de diversas traducciones y ediciones, pero no así de su uso original en latín. En el texto fuente aparece la idea de una muerte honorable.

[3] Visto de otro modo, es posible decir que es a la luz de la creación del nombre Utopía que se puede pensar a esas proyecciones (pensamos, por ejemplo, en *República* de Platón) como utópicas.

Under-Sheriff de Londres, aunque algunos señalan que antes de ese puesto más que practicar la labor de abogado practicaba como consejero u orador del rey Enrique VIII. Con experiencia en política, era un estudioso y erudito que ante todo formaba parte de una fraternidad de humanistas cristianos. Tal como describe Davis (1985), Moro tenía en general el compromiso de hacer resurgir la espiritualidad cristiana, y en particular su propia moral cristiana y la eficacia en las vidas ordinarias y la sociedad en general (p. 53).

En mayo de 1515 nuestro personaje se va de Inglaterra enviado a una misión destinada a renovar la amistad y los tratados comerciales con Flandes, y a partir de allí comienza la escritura de *Utopía,* que vería su fin en septiembre de 1516. En esta visita diplomática realizó conversaciones con humanistas cortesanos como Tunstall, Gilles y Busleyden. Para este momento, señala Davis, el londinense era una figura menor que había participado de un asunto lateral de la cuestión diplomática que rodeaba las lealtades del emperador y los reyes de Francia e Inglaterra, y no llegó a ser consejero real hasta 1517.

En esta obra, Tomás Moro construye bajo un relato de viaje una ficción cargada de contenido filosófico al imaginar una sociedad *otra* ubicada geográficamente en una isla, cuya interpretación bien puede ser que está buscando solucionar materialmente la situación social y política que afecta a la realidad de Inglaterra de principios del siglo XVI. El trabajo se estructura en dos partes: el Libro Primero, en ocasiones en formato de diálogo entre los tres personajes que componen a la obra, que son, por un lado, el ya mencionado Moro, el joven humanista Pedro Gilles y un navegante portugués que se dedica a la filosofía llamado Rafael Hitlodeo. Conviene destacar que, de los tres, el último es el único personaje ficcional. Luego le sigue el Libro Segundo, que consiste en la narración descriptiva de los discursos de Rafael sobre la isla y la forma de organización social, política y económica de *Utopía*. Ambos libros se envuelven sobre cartas y versos que discuten entre sí, de modo que "el mundo de Utopía (...) no es un libro separado sino el tema central de la conversación, una anécdota bastante extensa relatada a un grupo de humanistas, todos los cuales escuchan y hacen comentarios" (Allen, como se citó en Davis, 1985, p. 54).

En el libro I, a modo de una suerte de diagnóstico, los tres personajes se encargan de describir cuáles son esos malestares sociales que afronta en general la Europa Occidental del siglo XVI y en particular Inglaterra. Cuando Rafael cuenta sobre uno de sus viajes con parada en el país inglés, aparece un lúcido análisis sobre el robo y el despiadado castigo penal que recibían aquellos necesitados por el hambre, razón por la cual se denuncia que: "semejante castigo infligido a los ladrones ni es justo ni útil. Es desproporcionadamente cruel como castigo de los robos e ineficaz como remedio. Un robo no es un crimen merecedor de la pena capital" y añade: "Se promulgan penas terribles y horrendos suplicios contra los ladrones, cuando en realidad lo que habría que hacer es arbitrar medios de vida" (Moro, 1996, p. 7). Resulta que el navegante se había encontrado con un laico de leyes que ponderaba sobre la dura justicia que se administraba contra los ladrones, incluso, llegando a contar cómo había visto que colgaban de una cruz a decenas de ellos y aun así no comprendía cómo continuaban existiendo tales actos delictivos.

Davis menciona que son tres las fuerzas que inducen a los hombres a participar en una sociedad ideal y duradera: la ley, la presión social y la conciencia. Existen dificultades para alcanzar ese orden saludable cuando entre ellas surgen conflictos o se ven amenazadas por la necesidad. El ejemplo recién mencionado es interesante porque en una línea paralela, durante este período, las imágenes de la muerte voluntaria comportan exclusivamente un imaginario común que advierte solo una cosa: el castigo será atroz. El cuerpo suicida no era digno de sepultura, por el contrario, sus restos a veces eran arrojados a otros «cuerpos malditos» (como el de los ladrones), en ocasiones devenidos como piezas de exhibición al ser encadenados en una plaza o apenas cubiertos por piedras, o bien colgados de pies y sajados como un animal recién cazado (Andrés, 2015, p. 214) y, sin embargo, los suicidios también continuaban existiendo. Así, por añadidura, uno de los males que aqueja a Inglaterra y que se describe en el Libro Primero cómo la ley y sus sanciones se transforman en un instrumento de opresión y corrupción que cuenta con la aceptación social (Davis, 1985, p. 55).

Pero la obra está buscando responder cómo curar los malestares para alcanzar un buen orden social. Bajo una ética utópica, la pregunta sobre este problema es si sería más deseable que nadie necesitara cometer un delito para evitar la pena capital. Esta demanda aparece en el Libro I y rápidamente encuentra origen: en una sociedad viciosa, la ley es ineficaz y si las leyes dictadas no son eficaces es porque su causa está en el sostenimiento del sistema de la propiedad privada. La sociedad podrá curarse de sus vicios sólo cuando se suprima este aspecto, mientras dure, la ley será un mero remedio paliativo. Así es como, bajo el nombre de Utopía, esta isla imaginaria rechaza el tipo de propiedad privada y se rige por la consigna de que todo (bienes materiales y espirituales) sea común a todos, con habitantes que participan y trabajan con la finalidad de distribuir lo producido bajo un signo de reciprocidad para la comunidad. Se trata de una sociedad en la que el acceso a los bienes es el mismo para todos, con una forma de organización política que permite a aquellos que la habitan ser dignos y libres de sufrimientos como la inseguridad o la miseria.

En el libro II, que recordemos está narrado por el navegante, Hitlodeo pronuncia en su discurso acerca de *la mejor forma de organizar un Estado* cómo se instituye la isla. Por empezar, está dividida en cincuenta y cuatro ciudades-estados que comparten una misma lengua, costumbres, instituciones y leyes. Todas ellas se encuentran unidas por un consejo representativo en lo que respecta a temas de interés de la comunidad y las relaciones exteriores, por año se reúnen ciudadanos ancianos y experimentados a tratar sobre estos temas. Anualmente, cada treinta familias eligen a un Filarca o Sifogrante, figura designada como juez para gobernar las ciudades; todos ellos, doscientos en total, luego de haber juzgado al más apto, realizan una elección por sufragio secreto y proclaman príncipe a uno entre cuatro ciudadanos que con anterioridad fueron seleccionados por cuatro distritos de la ciudad y aprobados por el Senado.

El centro de cada distrito cuenta con un mercado público provisto de todo lo necesario para vivir. El padre de familia busca lo que requiere para sí y para los suyos sin intercambio de dinero u otro bien, la abundancia de productos producida gracias al

trabajo de cada familia no deja lugar a la avaricia, por lo que nadie llevaría algo motivado por la sola cuestión material de obtener más. La labor en utopía se centra en la agricultura, la industria y el comercio, siendo más los habitantes agricultores que propietarios. Aquí todos trabajan produciendo lo necesario y de esa producción se obtienen bienes que son de común acceso a todos. La asignación del tiempo es regulada por pauta común: se trabajan seis horas diarias, distribuidas en tres horas a la mañana, dos horas de descanso y luego tres horas más de trabajo. En la República Utopía es obligatorio trabajar porque existe un deber de reciprocidad para con la comunidad. Solo un grupo de personas está exento de realizar los trabajos y ellos son los ancianos y los enfermos.

A los enfermos se los trata como tema de "primera preocupación" (Moro, 1996, p. 35) y se le brindan cuidados en los hospitales públicos que existen en los alrededores de la ciudad. Es tal la calidad de estos establecimientos que se encuentran apartados de las murallas simulando ser hasta pequeñas ciudades, con el espacio suficiente que les permite separar enfermos contagiosos de otros, razón por la cual tampoco habría nunca aglomeración o incomodidad en los alojamientos de salud. Son tratados por los mejores médicos, los cuales están abastecidos con todo tipo de instrumental y medicamentos para llevar adelante su asidua labor. Hitlodeo aclara que ningún ciudadano que se encuentre en mal estado es obligado a asistir al hospital, sin embargo, por el funcionamiento eficaz, nadie prefiere permanecer en casa existiendo tal posibilidad.

Para el caso de los enfermos sin perspectiva de cura, el cuidado que se les brinda tiene el mismo rigor. Se los visita con frecuencia, se habla con ellos y se les presta todo tipo de atención. Pero además, se sugiere que:

> Cuando a estos males incurables se añaden sufrimientos atroces, entonces los magistrados y los sacerdotes se presentan al paciente para exhortarle. Tratan de hacerle ver que está ya privado de los bienes y funciones vitales; que está sobreviviendo a su propia muerte; que es una carga para sí mismo y para los demás. Es inútil, por tanto, obstinarse en dejarse devorar por más tiempo por el mal y la infección que le corroen. Y puesto que la vida es un puro tormento, no debe

> dudar en aceptar la muerte. Armado de esperanza, debe abandonar esta vida cruel como se huye de una prisión o del suplicio. Que no dude, en fin, liberarse a sí mismo, o permitir que le liberen otros. Será una muestra de sabiduría seguir estos consejos, ya que la muerte no le apartará de las dulzuras de la vida, sino del suplicio. Siguiendo los consejos de los sacerdotes, como intérpretes de la divinidad, incluso realizan una obra piadosa y santa. Los que se dejan convencer ponen fin a sus días, dejando de comer. O se les da un soporífero, muriendo sin darse cuenta de ello. Pero no eliminan a nadie contra su voluntad, ni por ello le privan de los cuidados que le venían dispensando. Este tipo de eutanasia se considera como una muerte honorable. (Moro, 1996, p. 53)

Aquí aparece por primera y única vez en la obra la alusión al término eutanasia como práctica que estaría designada y aprobada por los Sacerdotes siempre que existieran los motivos adecuados. Esos motivos, como vemos, son justificados solo cuando un ciudadano tiene una enfermedad incurable y su existencia está marcada por un sufrimiento existencial. Por el contrario, si existe aquel que decide quitarse la vida "por motivos no aprobados por los sacerdotes y el senado, no es juzgado digno de ser inhumado o incinerado. Se le arroja ignominiosamente a una ciénaga [pantano]" (Moro, 1996, p. 53). Precisamente es así porque en las páginas de Utopía son los «intérpretes de la divinidad» los que dan el consentimiento al que pide morir y, por si fuera poco, brindan toda ayuda haciéndole ver que con ello está siendo un hombre virtuoso que «sabe morir a tiempo». De cierto modo, la eutanasia aparece aquí como una muerte que simboliza un final de la existencia casi perfecto, ya que se acepta plácidamente y se dispone al que sufre a un abandono sereno de su vida.

En la línea de ambición por suprimir los males que recorre toda Utopía, no es de extrañar que la propia lógica oscilante entre placer-dolor encuentre una postura de defensa con la interrupción voluntaria de la vida en su acepción etimológica de "buena muerte" que designa a las muertes naturales y serenas. Si a esa semántica se le añade, como sintetiza Misseri (2021) que es una acción avalada por autoridades eclesiásticas que contemplan que

esa vida es peor que la misma muerte, no se estaría cometiendo un crimen sino un acto divino que aguarda en el horizonte la certeza religiosa de un alma inmortal. *Dejarse morir* cuando la vida ya no es vivida de manera orgullosa se vuelve, entonces, una obra orgullosa digna de honorabilidad. Es por amor a una vida en comunidad que busca la libertad y el cultivo del espíritu que es deseable dejarse optar por el *abandono de sí*.

Desde luego, las palabras de Moro deben tomarse cuidadosamente. Se sabe que existe una discusión al respecto de si las ideas que se figuran en la obra son fiel reflejo a los pensamientos del autor y está optando estratégicamente ponerlos en boca de Hitlodeo, o si, por el contrario, crea a este personaje literario para discutirle. Al respecto, Sissela Bok (2000) escribe que el autor cuanto menos pretendía distanciarse de los partidarios que buscaban prohibir las formas de quitarse la vida porque las veían como asesinato y una forma de abusar sobre los poderes divinos de la vida y la muerte, sea ello mediante suicidio o eutanasia (p. 133). Su distancia y postura para con la muerte voluntaria impone restricciones, pero no así prohibiciones,

> Moro se proponía disipar lo que consideraba las telas de araña de la superstición que dominaban en Europa, no en menor medida en relación con el tratamiento de los moribundos y el tema prohibido del suicidio. No podía ver gran diferencia entre el suicidio y el acto de dar muerte a otra persona, siempre que el fallecido deseara morir y se llevara a cabo para aliviarlo de una enfermedad incurable y dolorosa. (Sissela Bok, 2000, p. 133)

De cualquier manera, intentar resolver la pregunta de si Utopía refleja las ideas de Moro excede los fines que nos trazamos para esta tesina. Es casi un sinsentido determinar si un personaje de múltiples cabezas, presentado en la historia como un humanista y católico ortodoxo, aboga o no por la posibilidad de finalizar con la vida y las contradicciones que se puedan desprender de ello. Sin embargo, sí nos interesa comprender su obra y la propuesta política que hay en ella, que incluye además una sobre la muerte.

Podemos conjeturar que este pasaje sobre la eutanasia está resolviendo, entre otros tantos, la cuestión del problema de lo colectivo que recorre toda Utopía. Moro ofrece en ella un "sistema con pretensión de completitud" (Misseri, 2021) donde se mira continuamente a la común utilidad y los hombres viven en función de actuar razonablemente al favorecer sus propios intereses, lo que al mismo tiempo favorece al todo (Davis, 1985). En este marco, la práctica de la eutanasia comporta una "ética de corte helenístico muy influida por la moral estoica del vivir según la naturaleza y del hedonismo y la distinción entre placeres de los epicúreos" (Misseri, 2021, p. 423). Pero también la interrupción voluntaria de la vida en Utopía comporta un signo humanista: los hospitales se vuelven espacios de acogida para los moribundos con enfermedades incurables y la muerte en estos casos se vuelve esperada y, todavía más, deseada. El enfermo que se extingue dulcemente mientras sus fuerzas lo abandonan transforma un morir que "llega a convertirse en un acto de afirmación e incluso de amor a la vida, un ejercicio último de idealización" (Andrés, 2015, p. 234), es un desaparecer voluntariamente para liberarse a sí y a los demás.

La muerte tiene un carácter social. Siguiendo al historiador Edgar Morin (1970), basta con echar la vista atrás para encontrar la sepultura como práctica funeraria que humaniza el deceso y al cuerpo difunto. Ya en el musteriense, con el hombre Neanderthal, aparece una preocupación por el cuidado del cadáver, los cuales eran enterrados y cubiertos de piedras en pies y cabeza. No existe grupo arcaico por más primitivo que sea que abandone a sus muertos o lo despida sin ritos (p. 23). Se trata, como dice Philippe Ariès, de un deseo por conservar la identidad de la tumba y la memoria de aquel que se fue. De modo que es posible pensar que si la humanización está presente en la muerte, la propuesta utópica nos ofrece la alternativa de que también puede y debe haber un cobijo social al final de la vida.

Filósofos, médicos, legisladores y teólogos han hecho de la *mors voluntaria* un fenómeno asimilado bien como pecado, como crimen, como un hecho que obedece a una enfermedad o a un último gran acto de valentía. En este sentido, La República de Utopía

ofrece una visión sobre la muerte voluntaria que, compartida o no por Moro, inicia una tradición para filósofos de la Modernidad que pensarán con estos aportes la cuestión de la buena muerte. Abordaje que puede ser analizado tanto como un acto de piedad, liberación o desde la pretensión de ver en ella un saber morir en beneficio personal y colectivo, pero compartiendo la común visión de hallar en el abandono de la vida una autoafirmación personal que sella una buena vida.

II. II. ¿Intervenir médicamente la vida? El saber al servicio de la muerte voluntaria

La palabra eutanasia se registra ya en la obra *Vida de los Doce Césares* de Suetonio (siglo I d.C.) en la cual escribe:

> [el emperador Augusto] murió repentinamente entre los besos de Livia y pronunciando estas palabras: «Livia, ¡acuérdate de nuestro amor mientras vivas! ¡Adiós!», expiró súbitamente, habiendo conseguido la muerte que siempre había deseado. Pues, en efecto, casi siempre que había oído que alguno había muerto sin sufrimiento, rogaba para sí y para los suyos una parecida «eutanasia» (pues con esa palabra solía designar ese tipo de muerte). (Suetonio, 2018, p. 196)

Esta línea de pensamiento sobre la buena muerte, que es retomada por Moro, será luego reintroducida al debate filosófico en el siglo XVII por el utopista Sir Francis Bacon dando un paso más allá, en apreciaciones sobre la eutanasia que giran en torno al oficio médico otorgando un sentido de la palabra más preciso y cercano al actual.

Primero debemos conocer que Bacon fue una figura destacada en el campo de la filosofía y la metodología científica durante la transición del Renacimiento a la Modernidad temprana. Por los nuevos bríos de su época, se presentaba a sí mismo como el mentor de un proyecto anunciando mejores tiempos para la humanidad, en cuanto, describe Manzo (2004) estaba convencido de que se daría una forma distinta de apropiación de la naturaleza por parte del hombre. Por linaje familiar, la vida de Bacon estaba destinada a la carrera política. Su padre llegó a ocupar el cargo de Lord

Guardasellos en el reinado de Isabel I y su participación no quedó atrás: logró alcanzar el puesto de Lord Canciller en 1618. Intervino en la política interior, la política eclesiástica, las relaciones internacionales y en general a la historia de su Nación (p. 278). Pero su labor no se reduce allí, para el momento en que había sido designado en el puesto más alto al que se podía aspirar en la monarquía inglesa, ya contaba con varios trabajos escritos de tipo religiosos, jurídicos y políticos entre los que se encuentran *Ensayos* (1597; 1612), *El avance del Saber* (1605) y *De la sabiduría de los antiguos* (1609).

Póstumamente su secretario William Rawley publica en 1627, entre otras, *La nueva Atlántida* (1626) como una obra inconclusa. Bien conocida como utópica, en ella Bacon imagina una sociedad ideal ubicada en la tierra «Solamona», la cual está dominada por hombres de ciencia que tienen la autoridad y la responsabilidad de determinar y/o decidir qué información debe oponerse al alcance del Estado, a la par que el conocimiento es considerado como el mayor bien posible. Esta lectura nos hace especular rápidamente que Sir Francis busca con ella plasmar sus proyectos científicos.

En 1623, todavía con vida, publica *Historia Vitae et Mortis* (historia de la vida y la muerte), un texto que explora desde una visión científica los procesos naturales de la vida y la muerte con el objetivo de pensar en los factores que contribuyen a la prolongación de la buena o mala salud. Allí se detiene a pensar en el suicidio como una enfermedad que, sin embargo, no le representa ninguna anomalía, antes bien, ve en el deseo de desaparición una cuestión puramente humana, casi natural (Andrés, 2015, p. 245). Esta suerte de distancia que toma Bacon de una moralidad religiosa sigue el hilo de pensamientos que tuvo años atrás en sus *Ensayos,* en los que expone con cierta ironía que la muerte es una de otras de las bendiciones de la naturaleza (p. 243).

A propósito de su pensamiento sobre la muerte, está la obra de 1605. La traducción al español es *El avance del Saber* y cuenta con dos partes: una sobre la excelencia del saber y del conocimiento, y otra acerca de cómo ese saber ha avanzado durante el tiempo. En pasajes de ella, el filósofo inglés da con el avance de la medicina y el problema del

tratamiento que tienen los médicos con los enfermos incurables, pensándolo de la siguiente manera:

> Más aún, considero que el oficio de un médico no es sólo restaurar la salud, sino mitigar el dolor y las dolencias; y no sólo cuando tal mitigación puede conducir a la recuperación, sino cuando puede servir para hacer una transición justa y fácil. Pues no es poca la felicidad que Augusto César solía desearse a sí mismo, esa misma Eutanasia; y que se hizo notar especialmente en la muerte de Antonino Pío, cuya muerte fue según la moda y la apariencia de una oveja amable y placentera. Así, de Epicuro se dice que, cuando su enfermedad se juzgó desesperada, ahogó su estómago y sus sentidos con un gran trago e ingurgitación de vino, por lo que se hizo el epigrama: Hinc Stygias ebrius hausit aquas; no estaba lo suficientemente sobrio como para probar la amargura del agua de Estigia. (Bacon, 2004, §187)

En consonancia a este deseo, Bacon critica la labor de los médicos que abandonan a los enfermos al decir:

> Pero los médicos, por el contrario, hacen una especie de escrúpulo y religión para permanecer con el paciente después de que la enfermedad es deplorada, mientras que en mi opinión deben tanto investigar la habilidad, y dar la asistencia, para facilitar y aliviar los dolores y agonías de la muerte. (2004, §187)

Con estas palabras críticas sobre la medicina moderna de su momento, la eutanasia mantiene su antecedente de alcanzar una buena muerte en términos de tranquila, piadosa y natural, pero incorpora el sentido actual de ser provocada por la acción de un tercero con licencia para hacerlo. Bacon, consciente de su tiempo, ve y juzga que los médicos dejen a un lado a los moribundos y ofrece alternativas acordes al nuevo umbral de época que se gesta en la transición al siglo XVII con la revolución científica, de la que el campo de la medicina es parte. Según Davis, “Bacon tenía la clara conciencia de que la habilidad técnica y el conocimiento podían ponerse al servicio de fines tanto buenos como malos” (p. 120).

Pensemos, además, que a mediados de este siglo el tratamiento sobre el cuerpo fallecido comienza un proceso de segregación del muerto. En un acto religioso e íntimo a la vez, el cadáver desfila desde la iglesia hacia el cementerio, ubicado lejos de la ciudad, consolidando la distancia entre el mundo de los vivos y los muertos (Dulitzky, 2023). No sería de extrañar que nuestro autor repare con una mirada más comprensiva en estos cuidados y cambios sobre los finales de vida.

La tradición médica carga con el legado hipocrático que considera un fracaso la muerte de un paciente. Sobre todo, si esa muerte fuese provocada por el médico, profesional que por excelencia debe procurar la prolongación de la vida. Hipócrates prescribió que, de haber un pronóstico mortal, el médico no puede hacer otra cosa más que abstenerse de continuar con los cuidados, porque de realizar un tratamiento y provocar la muerte su labor se vería dañada (Marques, 2018). De modo que, el proyecto baconiano, al sugerir la asistencia para provocar la interrupción voluntaria de la vida lo que hace es ir más allá de la reputación del personal médico, priorizando la humanidad del sujeto sufriente.

En un paralelismo con los Sacerdotes de Utopía que exhortan a los enfermos, aquí son los médicos quienes al encontrarse con pacientes moribundos deben investigar cómo asistir los sufrimientos asociados con las enfermedades y, todavía más, deben buscar todas las formas respecto a cómo provocar el alivio a los pacientes aun cuando esa tarea pueda conducir a la muerte. Mientras que en Moro los sacerdotes, como «intérpretes de la divinidad», aconsejaban saber morir para no sufrir, en Bacon los médicos son los encargados de acompañar y brindar ayuda a una “transición fácil y justa”, donde la eutanasia aparecería como ese paliativo deseable para terminar con el padecimiento. En otras palabras, y de un modo profundamente disruptivo, la práctica médica debe atender a la tarea de paliar los dolores y en ello se incluye descubrir la manera más suave e indolora de dejar la vida terrenal.

Como una de las formas de intervenir voluntariamente con la vida, el suicidio durante el siglo XVII inglés era un delito juzgado y castigado. Houston (2010) en su

trabajo *Castigar la muerte? Suicidio, Señorío y Comunidad en Gran Bretaña, 1500-1830* estudia el tratamiento de los cuerpos suicidas en Europa y ve cómo tales podían ser doblemente castigados. Por un lado, lo que él llama los cuerpos de los «asesinos de sí mismos» podían ser profanados y humillados, siendo objeto de un castigo corporal. Pero también sus bienes muebles podían ser confiscados por su rey o señor, acción que se ubica en el orden de un castigo patrimonial o vicario (p. 1).

De modo general, el castigo abarca un amplio espectro de penalizaciones de distinta naturaleza: corporales o aflictivas, de vergüenza, patrimoniales y exclusivas. Encontramos, por ejemplo: el confisco de bienes, la negación a un entierro cristiano, la imagen de un cadáver que no es digno de sepultura (eran cuerpos arrojados a lugares desconocidos plausibles de mutilación y vejación). Todas ellas, escribe Houston, sirven como formas de persecución para "afirmar la prerrogativa de un rey (confiscar), su legitimidad (definir lo inaceptable o criminal) y su dignidad como señor (insistir en el servicio)" (p. 28). Nuestro interés por pensar en la intervención de la vida para provocar la muerte es, entonces, mirar cómo un Estado monopoliza el castigo imponiéndose ante sus súbditos, lo que en palabras de Terence Murphy y Macdonal sería pensar esta acción como el centro de un cambio religioso, social y político (p. 11).

En las primeras décadas del siglo XVII en Francia e Inglaterra las producciones teóricas sobre el suicidio y la interrupción voluntaria de la vida se expanden. Con fuerte influencia del estoicismo, ya desde la segunda mitad del siglo XVI, pero sobre todo en este, los pensadores que escribieron sobre el fenómeno –entre los que asoma Bacon– mostraron mayor comprensión al respecto. Especial es el sentido que cobra la figura de nuestro Lord Canciller en este marco al ubicarse en un umbral histórico que coincide, a su vez, con una nueva época.

En aras del conocimiento, el proyecto baconiano está pensando en una reforma general de la sociedad cuestionando el lugar del saber y de la ciencia. Ciertamente, aunque no se trate de una propuesta legal de eutanasia activa como la leeríamos hoy, que incluye el aceleramiento médico de la muerte, comienza no solo a acentuarse un pensamiento que

se preocupa por el cómo hacer más benigno el último tránsito del moribundo sino también a gestarse solución en los casos extremos, apuesta no menor al calor de un contexto inglés que penaliza la decisión de terminar con la vida. De hecho, es posible inferir que los escritos sobre la muerte voluntaria comienzan a desatarse como respuesta a que los Estados estudiaran y persiguieran el acto suicida. Buscaremos volver y profundizar esta cuestión sobre la soberanía estatal durante el capítulo II de la tesina.

Hasta aquí es interesante ver cómo esta contestación estuvo de la mano de dos pensadores que a la par que imaginan otros modos de morir también están imaginando en otros mundos en los que vivir, mundos que pensando en un bien para la comunidad se presentan más justos, comprensivos y menos punitivos en cuanto a la decisión de intervenir con la vida refiere. Si bien en Moro podemos pensar la idea de buena muerte entendida como una muerte fácil y dulce, de un modo casi providencial, en Bacon se tensa la relación entre saber, ciencia y poder, donde quien decide morir y hacer morir pone de relieve por primera vez en la historia moderna un sentido preciso de la eutanasia pensando en la ayuda a morir. Cuya imagen de una buena muerte se figura como resultado de una acción humanitaria ejercida por la labor médica, cuestión que no es ajena a la sensibilidad que encontramos actualmente.

II. III. Exhortar la pena de no desear vivir: melancolía y suicidio en la República Burtoniana

Hablar de la voluntad de finalizar con la vida es recurrir a lo que Albert Camus llama en sus ya tópicas primeras líneas de *El mito del Sísifo* como el problema filosófico verdaderamente serio. El suicidio, como tal, ha constituido siempre una pregunta para el hombre. Sea como controversia, debate, negación o defensa, la cuestión acerca de por qué un ser humano levanta la mano contra sí mismo evoca de las más diversas respuestas.

Como hemos visto hasta ahora, pese a que se trata de un fenómeno objeto de ser condenado moralmente y castigado por la iglesia y la monarquía europea, es a partir de la segunda mitad del XVI y durante el desarrollo del XVII, con la corriente humanista

iniciada por Tomas Moro, que se observa una muestra de mayor comprensión respecto a la decisión de terminar con la vida[4]. Aunque el londinense no se detiene en el suicidio, sí lo hace en la práctica eutanásica justificada y resguardada para aquellos atormentados por un dolor incurable. Los ciudadanos de utopía ven en la acción de optar por la muerte voluntaria un saber morir a tiempo más que un acto de cobardía o egoísmo, como se suele juzgar el salto suicida. Por su parte, también Bacon nos deja una lección sobre el asunto involucrando la intervención del médico.

Sin embargo, pocos escritores ingleses del siglo XVII han trabajado de manera tan íntima este tema como lo ha hecho Robert Burton en su *Anatomía de la Melancolía* (1621-1644). Trabajo que aunque curiosamente no aborda de modo exclusivo la cuestión sobre la interrupción voluntaria de la vida ni utiliza el término suicidio propiamente dicho, sí involucra aspectos centrales del mismo, como la intención de indagar en sus enfermedades atenuantes.

Siguiendo al ya citado trabajo *Semper dolens*, en el capítulo *"llamar suicidio a la muerte voluntaria"* encontramos que la palabra suicidio comenzó a utilizarse en la segunda mitad del siglo XVII. Fue Thomas Browne en 1635 quien en el tratado *Religio medici* (la religión de un médico) introduce el neologismo al combinar los términos *self-killing* y *suicidium*. Más tarde, el uso de esta categoría se extiende al habla cotidiana a partir de que fuera recogida por el diccionario *Oxford English* en 1650, años después de la primera edición del trabajo de Burton.

Si tomamos en consideración que la palabra procedente del latín se puede dividir en *sui* (de sí mismo) y *caedere* (matar), añadiendo el sentido del sufijo «cidio», que comúnmente es asociado a muertes violentas (homicidio, magnicidio, parricidio), el término se convierte en un concepto reprobable y punible. Sin duda, la historia registra

[4] Existen trabajos contemporáneos, cercanos o previos a Moro que, aunque no son tomados como centrales para esta tesina siguen una línea de investigación que tematizan sobre la muerte o revalorizan la experiencia vital como *Los ensayos de Montaigne* en 1595 o *Elogio de la locura* en 1511 de Erasmo de Rotterdam.

tanto el acto[5] de darse muerte a uno mismo como las expresiones[6] de llamarlo mucho antes de la aparición del término, pero es interesante ver cómo la invención del nombre otorga un giro moral e ideológico:

> La transformación de la muerte voluntaria en suicidio señala, efectivamente, el comienzo de una gran migración ideológica. La formulación de este acto entendido como crimen es consecuencia de una concepción surgida en los primeros siglos del cristianismo y, en cierta medida, extraña a la tradición judeo-helénica. Al reparar en la novedad introducida por Browne, parece adivinarse el propósito de evitar referencias inculpatorias que acostumbraban a señalarlo como asesinato, recrudecidas a partir de la Edad Media, cuando fueron identificadas, por motivos religiosos, ambas acciones. (Andrés, 2015, p. 43)

La invención de este sustantivo en el XVII refleja una transformación de un pasaje a otro en el que la muerte voluntaria parece dejar de percibirse como una acción en la que es uno mismo el responsable moral de esa ejecución a pensarse de un modo, podría decirse, inquietante, vinculado a un suceso producido por una enfermedad: la persona que se suicida pasaría a ser víctima de algún trastorno o enfermedad. Tal como expresa Thomas Szasz (1999) en el pasado las personas se contemplaban como poseedoras de alma y libre albedrío, en cambio aquí se produce un cambio que impide ver las decisiones [por caso, la de interrumpir voluntariamente con la vida] como verdaderamente libres, puesto que quienes las llevan adelante son consideradas personas poseedoras de mentes que pueden desequilibrarse. En esta misma línea de investigación, Miguel Contreras (2007) relata de manera clara este pasaje de "*un homicidio voluntario a la monomanía suicida"* al decir que:

---

[5] El término lingüístico de suicidio es relativamente joven, pero no lo es así su tan antigua y arcana decisión. Desde tiempos remotos y por las causas más variadas las personas se quitan la vida.

[6] En el mundo se dieron variadas expresiones para llamar a la acción de darse muerte a uno mismo: en Grecia este acto se nombró autocheír (actuar por propia mano), pero se puede encontrar también como *por voluntad propia*, *se ejecutó a sí mismo*, *mors voluntaria, to grasp death* ("asir la muerte") etc. Para un mayor análisis de "los nombres del suicidio", se puede ver el trabajo de la directora de esta tesina, Camila Arbuet, en "Castigar la muerte. Argumentos republicanos para la defensa y la persecución del suicidio en el XVII inglés".

> su tradición medieval quedaba constituida por el paganismo como su principal causa, y la reclusión, el aislamiento y el castigo como la mejor manera de afrontarlo. Durante el Renacimiento el panorama cambió un poco, del paganismo sucedió la transición a la locura en su manera más abreviada y frecuente. Orillados a ello, algunos estudiosos comenzaron a encontrar la explicación dentro del mismo comportamiento psicológico de cada individuo. La primera explicación aportada al suicidio mediante dicha orientación fue la creación del concepto melancolía, la cual se sobreentendía como una noción psicológica, un desequilibrio de la mente. Esta idea fue aportada principalmente por el escritor inglés y entonces rector de la Universidad de Oxford, Robert Burton en 1621; quien además identificó al Diablo como el verdadero autor de la desesperación y el suicidio. Burton aproximó a su vez una primera causa socioeconómica, ligándole el temor de caer en la pobreza (p. 148).

En este sentido, aunque en la obra burtoniana la palabra suicidio como una forma de irrumpir con la vida no aparece de modo explícito[7], se hallan dos móviles que conducen a su práctica: la desesperación y la melancolía. Esta última, describe Davis, era la enfermedad o el mal de moda a finales del XVI deviniendo en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII como propio de personas sensibles, asociadas a desórdenes de la mente como la tristeza, el desánimo, la locura y la excentricidad del artista. En sus propias palabras, "la demencia, la locura, la melancolía no son sino una enfermedad cuyo nombre común a todas es Delirio" (Burton, 2008, p. 74), pero no solo las personas pueden contraer esta enfermedad, también "las familias, los reinos y las provincias pueden ser tan melancólicas como los hombres individuales" (Burton, 2011, p. 35). De allí se deduce el éxito del texto[8], Burton supo ofrecer "un libro sobre la melancolía a una generación

[7] Cabe mencionar que hay ediciones, sobre todo posteriores al XVIII, en las que sí aparece la idea del suicidio nombrado debidamente. De hecho, en la traducción que utilizamos aquí es un término que aparece con regularidad. Sin embargo, destacamos que no es así en el escrito original del autor estudiado.

[8] La obra que publica Burton a sus cuarenta y cuatro años alcanza rápidamente reconocimiento. Se publicaron más de cinco ediciones mientras vivió y a lo largo de los años se fue haciendo más extensa que su versión original. Desde 1800 se han publicado más de sesenta ediciones. Davis, 1985.

melancólica" (Lawrence, 1959, como se cita en Davis, 1985, p. 3) indagando en las causas del orden mágico, religioso, social, en la condición física y espiritual del hombre, y encontrar una relación entre personas melancólicas y un país melancólico.

En la *Anatomía*, la premisa es que el mundo está enfermo y esa endemia tiene un nombre: melancolía. El autor de la obra, que es bien un pseudónimo, Demócrito Junior, dice padecer una enfermedad que se ha esparcido universalmente. Así, el filósofo inglés buscará analizar sobre las difusiones de la "bilis negra", de la que él mismo se declara poseedor, pero también confirmar la sospecha de que varias muertes voluntarias (suicidios) son causadas por esta enfermedad (Vila Subias, 2023).

La justificación del carácter universal de esta enfermedad aparece así:

> Si alguien duda de la necesidad y validez de lo que he dicho, espero que haga un pequeño examen del mundo [...] pronto te darás cuenta de que todo el mundo está loco, melancólico y que delira, que está hecho (como lo expresó Epichthonius Cosmopolites no hace muchos años en un mapa) como la cabeza de un loco (con el lema «una cabeza que necesita eléboro»). Es una cabeza demente, un paraíso de dementes o, como dice Apolonio, «una prisión común de bobos, tramposos, lisonjeros, etc., y necesita ser reformada» [...] Pero en verdad, ¿quién no está demente, melancólico, loco?, ¿quién no es un enfermo mental? (Burton, 2008, p. 74-75)

Las manifestaciones melancólicas pueden ser físicas, asociadas a la "cólera negra" o fisiológicas en tanto temor o pesar. Burton (2008) en la subsección II sobre *"definición, número y división de las enfermedades"* trata sobre los humores corporales y escribe que la melancolía es "fría y seca, espesa, negra y amarga, creada de las partes más hedientas del aliento y purgada del hígado, es un freno para los otros dos humores calientes, la sangre y la cólera, los mantiene en la sangre y alimenta los huesos" (p. 208). No obstante, debemos tener cuidado con la interpretación del lenguaje burtoniano ya que no está empleando la expresión melancolía de manera médica. Más allá de que sienta un primer antecedente para los siglos posteriores que analizamos en esta tesina, su lenguaje es de

tipo social o religioso (Szasz, 1999). Ciertamente, aunque se la trata como una enfermedad o afección, en el siglo XVII la palabra melancolía no se utiliza en un sentido moderno de enfermedad psiquiátrica o depresión, más bien se la comprende en términos de un fenómeno que aparece por un desequilibrio en el humor capaz de afectar tanto física como psicológicamente. La melancolía ataca a diversos órganos, como el corazón, pero también al estómago y otras partes del cuerpo; el propio Burton admite que encontrar dónde se origina no es una labor sencilla, "es muy difícil (lo confieso) poder discernir de dónde proceden estas causas, y en tal variedad (...) dichoso el que lo pueda realizar correctamente" (p. 253).

Aun con toda la elasticidad del término, se propone discurrir en las causas de la melancolía y de modo general advierte que pueden ser sobrenaturales (proceden de Dios, de los ángeles o del demonio) o naturales. Sobre las primeras, Burton dirá que Dios es en sí mismo causa de los castigos para los pecadores, cuestión que se evidencia ya desde los testimonios en las Sagradas Escrituras a quienes la justicia divina les golpea con lepra, una plaga, una ceguera o cualquier otro mal. Es la imagen de un «Dios vengador» que por él mismo o a través de los ángeles puede herir (o curar). Del mismo modo, las fuerzas del demonio o sus instrumentos (brujas y magos) pueden ser los que originan esta enfermedad. Por otra parte, las causas naturales pueden ser de distinto orden: aquellas que llama primarias y universales, relacionadas a los cielos (los astros, estrellas, planetas, etc.) como factores que influyen y causan melancolía u otros efectos parecidos, y aquellas secundarias y más particulares como la edad avanzada, el temperamento heredado de los padres, la mala dieta, etcétera[9]. Pero también la melancolía como afección del espíritu es en buena parte producida por guerras, la ambición, la pobreza, el clima de desgracia y desorden que en general aqueja a los Estados (inglés, particularmente). Motivos como las violencias o la usurpación del poder generan un descontento que perturba al

[9] Si se desea conocer con mayor profundidad y detenimiento sobre estas causas sobrenaturales o naturales ver en su *Anatomía* a partir de la Subsección II en adelante. En la edición utilizada comienza en la página 257.

temperamento del cuerpo social, de modo que se "atribuye al macrocosmos político las afecciones del microcosmos individual" (Starobinski, 2008, p. 21).

Lo interesante de ello es pensar que el autor encuentra que todo este caos melancólico que aflige a reinos y provincias incrementa la melancolía individual, produciendo un triunfo de la pasión por sobre la racionalidad que puede llevar a un hombre a decidir terminar con su vida, es decir, cómo "las manifestaciones sociales de la enfermedad intensificaban la conciencia de su alienación, anomía, profundizaban su melancolía (...) obligando a los hombres a actuar contra su razón, como enemigos de sí mismos y, en última instancia, como torturadores y destructores de sí mismos" (Davis, 1985, p. 94). Un argumento del que, con otro lenguaje y mayor sofisticación, será deudor el propio Durkheim cuando intente explicar el suicidio.

Este aspecto del devenir melancólico como «torturadores y destructores de sí mismo» se trabaja en la sección "*Pronósticos de la melancolía"*. Allí Burton advierte que si a la enfermedad se la trata a tiempo es posible mantener esperanzas de curación, pero si está arraigada es incurable. Pocas veces es una enfermedad que provoque la muerte salvo que se trate de un "suicidio", acto que ve como una calamidad y que sucede con frecuencia (p. 599). La «calumnia» no viene acompañada de un juicio puramente moral hacia la práctica, Burton no está buscando culpables ni aprobando castigos, por el contrario, consagra toda su obra a hallar las causas y respuestas para esta aflicción universal, y por consecuencia a las acciones que de ella se desprenden. Pareciera que su crítica está puesta hacia las razones que producen el hastío por vivir y conducen a despreciar la vida y al deseo de morir:

> Le atormenta la tortura y el extremo de su miseria, que no puede tener ningún placer en su vida, sino que se ve forzado en cierto modo a violentarse a sí mismo, a liberarse de sus dolores presentes insufribles. Así, algunos (dice Fracastoro), «con furia, pero la mayoría con desesperación, tristeza, temor y por la angustia y vejación de sus almas, se violentan a sí mismos, porque su vida es infeliz y

> miserable. No pueden descansar por la noche, ni dormir, o si dormitan, les sorprenden sueños temibles». (Burton, 2011, p. 600)

Incluso, podría pensarse que justifica la práctica al decir que para enfrentar esos dolores insufribles [los suicidas] no buscan ningún consuelo o remedio y prefieren aliviarse con la muerte: "«Todas las criaturas buscan el bien», y por su bien, como esperan, externamente al menos, «ya sea porque consideran mejor morir, dice Hipócrates, o porque creen que así se liberarán de males mayores», buscan librarse como desean" (p. 600).

La prevención de esta enfermedad se encuentra en la mano de Dios, sólo Él debe ayudarnos; o en caso contrario, nuestras enfermedades resultan incurables y no seremos socorridos (p. 256). Nuevamente, como en Moro[10], no es tarea superficial discernir la postura personal de Burton respecto a la voluntad de interrumpir con la vida. Los pasajes de su obra mostrando un interés por conocer los atenuantes del "suicidio" pueden reflejar que es una conducta antisocial o impuesta, pero al mismo tiempo muestran una mayor comprensión respecto de la práctica. Al indagar en las causas que producen a seres melancólicos, el autor pareciera equilibrar la balanza en defensa del acto o al menos de buscar comprender a quien se mata, pero todavía más, deducimos este atisbo en favor de la voluntad de finalizar con la vida porque para aquel que lo elige pide a Dios y al soberano suavizar el castigo y mayor comprensión; Burton extrae un fragmento de Séneca[11] en el que dice "«ofendeos justamente con el que ha sido un asesino, pero compadeceos de él ahora como muerto». De hecho, podemos disponer de sus bienes y sus cuerpos; pero ¿qué será de sus almas? Sólo Dios puede decirlo." (p. 608). La traducción burtoniana que hacemos de este pasaje es que solo la misericordia de Dios puede juzgar o condenar la

[10] Burton haciendo un recorrido histórico llega a leer, incluso, citar a Moro al momento de hablar sobre la muerte voluntaria. Escribe: "*Sir Tomás Moro, en su Utopía, alaba la muerte voluntaria de alguien que «resulta molesto para sí o para los otros», «especialmente si vivir le supone un tormento, que se libere con sus propias manos de esta vida aburrida, como de una prisión o que permita que otros le liberen»"* (p. 606)

[11] Es interesante dar cuenta de las referencias de Burton. Para el caso, Séneca, por su cercanía con las enseñanzas estoicas, le otorga mayor importancia a la calidad de la vida que a la vida por sí misma, por lo que si hay sufrimiento el deseo de abandonarla es legítimo. Pero además, cuando Nerón obligó a sus soldados a rodear la casa de Séneca, este con toda serenidad sucumbió hacia la muerte asistida con la ayuda de sus criados y su médico.

práctica, y en sus palabras añade que como "lo que le ocurre a uno, le puede ocurrir a cualquiera [...] no deberíamos ser tan precipitados y rigurosos en nuestras críticas como lo son algunos; la caridad juzgará y esperará lo mejor; ¡Que Dios sea misericordioso con todos nosotros!" (p. 608)

De aquí el vínculo entre este móvil (la melancolía) y una promesa utópica, que nos permite a la cura de la enfermedad en manos de Dios añadirle una salida política: en una sociedad viciada, mal adaptada, regida por el desorden moral, en un mundo universalmente enfermo tiene que haber una perspectiva de cura que permita pensar en una sociedad (más) sana. Al otorgarle importancia a las pasiones y a las enfermedades mentales, Burton ante tanto castigo y represión moral pide comprensión y amortiguar los castigos, por lo que su utopía no busca la cordura ni la pena de sus habitantes, es más bien una respuesta a la melancolía, es un intento por contener y moderar a sus pacientes intentando crear un mundo más estable.

III. Capítulo III

Secularización del alivio a morir.

Los años ilustrados en contra de la condena al suicidio

III.I. La interrupción voluntaria de la vida como desobediencia política: arrebatar al poder estatal la decisión de muerte

Durante el Antiguo Régimen, particularmente lo podemos notar en el período analizado en el capítulo anterior y con nuevos bríos también en este, el poder soberano dispone como uno de sus privilegios el derecho de vida y muerte, es decir, su poder se define en virtud de la capacidad que tiene de hacer morir o dejar vivir a sus súbditos. Foucault (2014) explica que esta potestad, simbolizada por la espada, se deriva de la vieja *patria potestas* que otorga al padre de familia romano el derecho de "disponer" de la vida de sus hijos y sus esclavos, en tanto que si él había dado la vida también él podía quitarla. En este análisis, se manifiesta un desequilibrio de base: el soberano no puede *hacer vivir* del mismo modo que puede *hacer morir*, no ejerce su derecho sobre la vida hasta que no pone en acción su derecho de matar. Por ello, de lo que se trata fundamentalmente es que "el derecho que se formula como 'de vida y muerte' es en realidad el derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*" (p. 128). De este modo, el poder soberano se sitúa del lado de la muerte, es decir, en virtud de la muerte que puede exigir, y ese poder afecta a la vida indirectamente puesto que como soberano puede *retener* su derecho a matar.

Los debates en torno a una primera defensa sobre la interrupción voluntaria de la vida que aparecen el siglo XVI y se cristalizan todavía más en el XVII no se debieron, como suele creerse rápidamente, a que existirían más suicidios o prácticas de ayuda a morir. Pensadores del Renacimiento como Erasmo, Boccaccio, Lutero y Montaigne expresaron que había más suicidios que antes, pero ningún dato afirma que esto fuera así. Quizás,

fueron opiniones fundamentadas por el aumento en el número de sentencias en casos de suicidios al mismo tiempo que se sostenía un registro más preciso de estos (Salman Rocha, 2011). También, para este período de tiempo la preocupación generada por la *Bills of Mortality* pudo haber sido un indicador útil para sostener esta idea y justificar la vigilancia. Si bien luego, durante el desarrollo del siglo XVIII, para Inglaterra la cantidad de suicidios comenzó a ser un problema que exigía la preocupación de juristas y médicos ingleses (McDonald, 1989), que los debates llegaran a su punto máximo anteriormente se debió fundamentalmente a:

> la enorme inestabilidad de la autoridad de las instituciones dominantes. La disputa sobre el control del tabú del suicidio cristalizó la preocupación de las iglesias, los Estados y la ciencia por el socavamiento que estaban padeciendo los marcos explicativos tradicionales en tanto promesas de futuro y de castigo. Al observar las transformaciones en los argumentos republicanos vinculados a la defensa del suicidio también estamos mirando los corrimientos en el proceso de secularización de la práctica y midiendo las distintas estrategias de contención que las autoridades laicas y eclesiásticas ensayan para seguir monopolizando el derecho sobre la vida y muerte de sus súbditos. (Arbuet Osuna, en prensa)

No es de extrañarnos, entonces, que el suicidio fuese considerado un crimen. En el marco de una ética cristiana nuestra vida le pertenece a Dios, por lo que la meditación y la puesta en práctica de terminar con la existencia es un acto de rebeldía, contra aquel que nos dio la vida, que merece ser reprobado (de aquí la justificación a la vejación a los «cuerpos asesinos de sí» y la negación a ritos fúnebres). Pero es, además, un gesto de desobediencia política: el que se suicida está disponiendo y, por tanto, usurpando, el derecho de muerte que sólo el soberano podía ejercer. En este sentido, Martins Barreira (2017) explica cómo el suicidio termina por ser una ofensa a la comunidad; el suicidio es, por defecto, «injusto» con la comunidad política. El rey asume el lugar de Dios y busca preservar la vida de sus súbditos –desconociendo sus tormentos, miserias y melancolías–, razón por la cual ellos le deben toda devoción y amor, incluida su vida (p. 305). Si un individuo

desestima esta lógica al incumplir sus atribuciones hacia el Estado, el único destino es la penalización de la práctica y la creciente justificación al castigo. Ya Aristóteles (1985) en la *Ética Nicomáquea* explora estos interesantes cruces entre libertades individuales y exigencias comunitarias al considerar el «actuar por mano propia» un acto de la más pura ofensa para la *polis,* puesto que quien lo ejecuta está incumpliendo sus obligaciones sociales y negando que la ciudad pueda necesitarlo. No solo se ofende y daña a sí mismo, sino que también está siendo injusto con la comunidad (1138a).

Al lado de estos argumentos, se perfilaron otros más ecuánimes e incluso comprensivos sobre las decisiones al final de la existencia. Entre ellos, primero están los que recorren las utopías de Moro, Bacon y Burton. Con cierto cuidado, también podríamos destacar algunos de los postulados de un pastor anglicano, John Sym, quien en 1637 sin negar que el acto suicida es un atentado contra Dios y contra la comunidad se muestra menos corrosivo que su clima de época. En su trabajo *La preservación de la vida contra la muerte de sí mismo, o Tratado útil concerniente a la vida y a la muerte de sí mismo*, Sym argumenta que el que se mata puede ser «un loco» que tiene un arrebato, pero también puede ser «un pobre» cansado de sufrir injusticias que no siempre tiene plena responsabilidad en su acción. Reconoce que en el acto de procurarse la muerte lo que existe, en el fondo, es la búsqueda de un remedio que pueda paliar los males (Andrés, 2015, p. 238). Aun con esta impronta menos incisiva para con quien toma la decisión, el trabajo de Sym forma parte de un grupo de textos publicados en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo XVII que son condenatorios de la muerte voluntaria y, a diferencia de los autores trabajados, no ve al acto de procurar la propia muerte un bien mayor para la comunidad.

Recién con el tratado *Biathanatos* publicado póstumamente en 1648 (aunque escrito en 1610), de John Donne, tenemos registro de un trabajo que pareciera acercarse a una defensa propia del sucidio. Los más cuidadosos, y con razón, preferirán hablar que más que un escrito de aprobación se trata de un primer gran giro teórico disruptivo que busca comprender la esencia del acto suicida. Una pista de ello aparece en el subtítulo de

la obra, el cual se llama "*Declaración de la paradoja o tesis de que la autodestrucción no es tan por naturaleza pecado que nunca podrá ser otra cosa, en que son diligentemente investigadas la naturaleza y extensión de todas las leyes que este acto parece violar"*. Donne intenta argumentar que la práctica del suicidio (nombrado como autodestrucción) no es un acto ilícito que vaya en contra de la ley divina. Se vale de una división entre *dominium* y *usum*. La primera corresponde al argumento de que la vida de cada persona le pertenece a Dios y, por tanto, nadie tiene libre albedrío sobre su paso de una vida a la otra, razón por la cual no tenemos *dominium*. Sin embargo, sí tenemos *usum* y en definitiva nadie es verdaderamente dueño de su propia vida, por lo que es legítimo, si lo deseamos, perderlo cuando queramos (2007, p. 124). Añade, además: "si, por tanto, la razón por la que no podemos morir así es porque no somos dueños de nuestra propia vida, la cual sólo es de Dios, entonces el Estado no puede quitarnos la vida, pues no es más señor de nuestra vida que nosotros mismos" (p. 124). Lo que entre líneas se está discutiendo es que aunque el Estado haga uso de su potestad de *hacer morir*, es decir, aunque dispone la vida de sus súbditos, no es una vida que le pertenezca.

El trabajo de Donne es un buen punto de partida para comenzar a pensar en los argumentos esgrimidos durante el siglo XVIII en torno a una defensa de arrebatar ese monopolio estatal que decide sobre nuestras muertes y, en consecuencia, de pensar una secularización del suicidio. Para este momento, los debates en torno a la interrupción voluntaria de la vida eran de larga data, pudiendo rastrearse desde los griegos, pero ahora se discute como un acto de primerísima autonomía, es el ciudadano (antes súbdito) que se rebela contra el Estado. Por supuesto, las revoluciones antimonárquicas que se oponen a la lealtad al rey, ya sea de raigambre republicana y/o reformista, son clave para entender el viraje que toma este debate. En la lógica de decidir sobre la vida, se tensa la relación del ser humano en un deber doble: primero con Dios, como único dueño de nuestras vidas, y segundo, el deber social del hombre para con la comunidad a la que se encontraría sujeto y obligado a responder. Durante la Ilustración el primero de estos deberes se fue erosionando y relativizando, mientras que el segundo fue abordado desde una nueva

perspectiva en la que se plantea un vínculo crítico entre el valor supremo de la autonomía y el sometimiento a las leyes, que hace trastabillar la obligación de vivir para la comunidad.

III. II. Suicidio ilustrado: un clima de época

Las obras de las múltiples ilustraciones son vastas y existen muchas maneras de evocarlas. Aquí elegimos hacer referencia a algunos escritos que nos ayudan a pensar una defensa sobre la voluntariedad de la muerte. Aunque nos detendremos en los análisis de Jean-Jacques Rousseau sobre el suicidio, en general podemos ver que esa defensa estuvo centrada en un clima de época que mira y anima a pensar la libertad del individuo como un derecho inalienable que debe ejercerse reflexivamente hasta sus últimas consecuencias.

En el año 1721 en Ámsterdam se publican de manera anónima las *Cartas persas*. Fechan desde 1711 a 1720 cubriendo un período en el que Montesquieu, autor de las cartas, criticó las costumbres de la sociedad europea de comienzos del siglo XVIII desde la perspectiva de un extranjero que recorre París. Probablemente por la ironía utilizada y la forma de presentar a la corte francesa, este éxito editorial fue prohibido por el entonces rey de Francia, Luis XV. Sin duda, la prosa de este filósofo fue mordaz: en las cartas hay críticas a la moral, la política y la religión occidental. Entre estas críticas hay un conjunto en particular que nos interesa, que es sobre la condena al suicidio. Aparecen en la carta LXXIV de Usbek a su amigo Ibben, la cual dice:

> En Europa las leyes son inflexibles con los que se suicidan: se les obliga a morir, digamos, por segunda vez. Son indignamente arrastrados por las calles, se les llena de infamia, se confiscan sus bienes.
>
> Me parece, Ibben, que estas leyes son muy injustas. Cuando estoy abrumado por el dolor, la miseria y el desprecio, ¿Por qué se me va impedir poner fin a mis penas y privarme cruelmente de un remedio que está en mis manos? ¿Por qué se quiere que trabaje para una sociedad en la que decido no continuar? (Montesquieu, 1992, p. 140-141)

Es sumamente interesante cómo Montesquieu se atreve a cuestionar no sólo las prácticas de castigo y condena muy comunes en Inglaterra, sino también el supuesto deber social del hombre que le exige continuar con una vida que no desea. Añade que es cierto que "la sociedad se basa en el mutuo aprovechamiento, pero cuando se me hace onerosa ¿qué me impide renunciar a ella?" (p. 141). Esta pregunta no es otra más que la de ¿Por qué no puedo decidir sobre cuándo dar un final a mi existencia terrenal? ¿A quién estoy dañando en la ejecución de esa decisión? Lo que Montesquieu sentencia es que en el acto de darse muerte (podríamos decir ya sea por suicidio o eutanasia) no se está dañando a nadie, ni siquiera a la ley divina. Si nuestra vida nos es regalada como una gracia, podemos devolverla cuando ya no la consideramos ni la vivamos así. A su juicio, tampoco pueden castigar al cuerpo suicida porque la persona está obligada a responder a las leyes cuando vive bajo ellas, pero si deja de vivir ¿cómo pueden retenernos a cumplir? Existe otra cuestión, y se adelanta a posibles críticas al argumentar que:

> Pero, se me dirá, alteras el orden de la Providencia, Dios ha unido el alma al cuerpo y tú la separas. Te opones, por tanto, a sus designios y le contrarías. ¿Qué quiere decir esto? ¿Altero el orden de la Providencia cuando cambio la estructura de la materia y convierto en cuadrado una esfera que las primeras leyes del movimiento, es decir, las leyes de la creación y la conservación, habían hecho redonda? No, sin duda no hago más que ejercer el derecho que se me ha conferido; y en este sentido puedo alterar a mi gusto toda la naturaleza sin que pueda decirse que me opongo a la Providencia (p. 141)

Para Montesquieu, una persona tiene el derecho conferido de "irse" de la vida cuando deja de ser recibida como gracia o un bien. Siguiendo este argumento, interrumpir con la vida de manera voluntaria no transgrede ninguna ley natural, divina o social, por lo que sería injusto someter a un castigo por ello. Opiniones muy similares a las de Montesquieu se encuentran en otros dos grandes escritos de este siglo que corresponden a los trabajos de

David Hume y Jean-Jacques Rousseau, con la particularidad no menor de que muy probablemente ambos hayan leído los fragmentos aquí citados[12].

Antes de pasar a ellos, merece mención François-Marie Arouet Voltaire como otro gran aporte de este siglo ilustrado que concibe a la decisión de terminar con la vida como acto legítimo. Apeló en favor de no condenar al suicidio como un mal, argumentando que los homicidios cometidos en guerra dañan más a la sociedad que el suicidio de un hombre (Minois, como se citó en Salman Rocha, 2011). También, en Londres del año 1732, se publicaba la obra del italiano Alberto Radicati denominada *Una disertación filosófica sobre la muerte, compuesta para la consolación de los infelices por un amigo de la verdad*[13], la cual supuso un escándalo para la época ya que esgrime en la legitimidad del suicidio frente a la moral cristiana; proponiendo una mirada del mundo sin intervención divina y de carácter anticlerical. Labor tan atrevida y disruptiva que le valió al autor primero su arresto y luego el exilio en los Países Bajos.

No obstante, no todos los filósofos ilustrados se mostraron en favor de la práctica suicida, tal sería el caso emblemático de Kant que además se mostró activamente en contra. Si continuamos el argumento de no condenar al suicidio porque tenemos el *usum* de nuestras vidas, Kant en su *Lecciones de ética* ya advierte que el hombre no tiene propiedad de sí mismo, al no ser propietario de su cuerpo existe una "imposibilidad metafísica de poseerse a sí mismo [razón por la cual] el hombre no podrá disponer de sí o de parte de sí" (Reyes Arellano, 2020). En su estudio de la moral distingue los deberes del hombre para con los otros y con uno mismo, señalando que el hombre como animal tiende por naturaleza a buscar la autoconservación, de modo que la vida se convierte en un deber (aunque ya no le encontremos el encanto) y cada uno debe respetarla. El acto suicida se piensa como una ofensa porque priva el ejercicio de la moral y transgrede el deber

[12] Esta apreciación es posible gracias a los comentarios del trabajo *Estilo literario y reflexión filosófica en el siglo XVIII: Hume y Rousseau sobre el suicidio* de Valeria Schuster (2017), quien afirma que Hume en su ensayo *De lo popouloso de las naciones antiguas* menciona a las *cartas persas* de Montesquieu. Mientras que Rousseau, por su parte, aunque no mantuvo correspondencia con él, sí conocía muy bien su obra y lo cita en numerosas ocasiones del *Contrato Social*. (p. 17)

[13] Al respecto, el análisis de esta obra se puede encontrar en el trabajo de Sofía Cáceres Sforza en: *«Para la consolación de los infelices». La muerte voluntaria en la Ilustración italiana.*

primario de respetar la vida propia. Lo contrario pensaría, por ejemplo, Hume, quien no vería la vida como un deber hacia uno mismo y por ende al suicidio como una trasgresión, sino que tomar esa decisión constituiría un acto de suma responsabilidad individual, de un hombre que se niega a sufrir o a convertirse en una carga para otros.

Durante el siglo de la Ilustración, los argumentos generales para condenar al suicidio no son muy disímiles a los que aparecen en períodos anteriores: interrumpir con la vida se trataría de un acto que va contra uno mismo, claro está, pero principalmente delinque contra Dios y la sociedad. Sin embargo, al calor del sentido común y en virtud de una "nueva mentalidad" de época, aparecen otras voces que generan una suerte de comunidad en defensa de la muerte voluntaria que se aleja de tratar al problema desde concepciones religiosas y jurídicas, donde tanto la utilidad como la felicidad aparecen como dos de los argumentos más recurrentes para defender el suicidio o, más no sea, para no punirlo. Los exponentes del proyecto ilustrado se ocupan de pensar sobre el final de la vida con una postura en contra de la condena al suicidio, al mismo tiempo que buscan reflexionar qué es lo mejor para ser humano en el marco del derecho individual.

Aun así, consideramos necesario tener cuidado en suponer que todos estos pensadores aprueban al suicidio. Sí creemos que se acercan a su defensa en tanto desde lo teórico hay un intento por pensar la práctica sin miramientos correctivos, o cuanto menos buscando distanciarse de condenar punitiva y moralmente tal decisión. Aquí bien cabría formularnos la pregunta –y su aparente contradicción– de ¿qué significa para el proyecto ilustrado el suicido de un hombre? Interrogante que, de fondo, está discutiendo si ¿Aparece en estos debates una tensión entre la libertad individual como derecho natural y el mantenimiento del orden de una República?

III. III. Levantar la mano contra uno mismo (y contra Dios y el Estado) como acto soberano. Los argumentos de Jean-Jacques Rousseau en contra de la condena al suicidio

Los pensadores de "los años de las Luces" se ubican en un momento histórico caracterizado por el desvanecimiento del concepto de Dios en favor de la Razón, el Hombre y la ciencia, cuestión que "secularizó el devenir humano y, de paso, la muerte" (Andrés, 2015, p. 300). A partir del siglo XVIII, señala Ariès, la actitud del hombre de las sociedades occidentales frente a la muerte comporta un nuevo sentido: "la exalta, la dramatiza, la quiere impresionante y acaparadora [...] la muerte romántica, retórica, es, en primer lugar, *la muerte del otro*" (p. 63). Esta muerte del otro, que hace al hombre ocuparse menos de la propia, tiene que ver con una suerte de "complacencia en la idea de la muerte" (p. 68) por lo que no es de extrañarnos los giros, diríamos, sensibles y románticos del debate.

Los planteamientos que aparecen en las páginas de la novela *Julia, o la nueva Eloisa* de Jean- Jacques Rousseau son espejo de estos momentos de la historia. Estructurada bajo forma epistolar, Rousseau comenzó a escribir la obra en 1757 durante su estancia en Ermitage, fue enviada al rey en 1759 y publicada en su versión final en 1761. En sus *Confesiones* (1782) además de otorgarnos los datos recién mencionados, advierte que las primeras dos cartas fueron dictadas por su ternura y quien no sienta "ablandársele el corazón" (Rousseau, s.f., p. 269) deberá cerrar el libro; cuestión que nos permite conjeturar que la intención del autor es la de provocar en el lector cierta sensibilidad. Pareciera que logró su objetivo de conmover, ya que rápidamente la novela gozó de éxito y fue aclamada por el público francés debido a la narración descriptiva de los sentimientos, sufrimientos, sueños y valoraciones de los personajes (Schuster, 2017), elementos estéticos propios de la versatilidad del género epistolar.

Esto último, señala Schuster, en cierta medida provocó que los lectores no se detengan específicamente en las reflexiones sobre el suicidio. De hecho, la fascinación que

causó la obra fue una sorpresa para el propio Rousseau, si hay una pluma que ha causado alborotos ha sido la suya (pensemos, por ejemplo, que el *Emilio* fue prohibido) y este trabajo no se queda atrás ya que hay también valoraciones morales, políticas y religiosas con críticas al matrimonio, la educación y la familia. Dentro de esas críticas, nos interesan los pasajes de las cartas que leídas en contexto nos dejan deducir una defensa en torno a la muerte voluntaria, ellas son las XXI y XXII ubicadas en la tercera parte de la obra, las cuales fueron publicadas en conjunto por un editor anónimo en 1783, años más tarde la publicación original.

Julia recoge la correspondencia de dos amantes, Julie d'Étanges y su preceptor Saint-Preux. En la carta XXI el amante de Julia le escribe a milord Edward confesando que hace ya tiempo su alma siente la opresión de la vida y la encuentra gravosa (Rousseau, 2007, p. 192). Mucho ha meditado sobre ese aspecto que llega a una máxima fundamental: "cuando es daño para nosotros nuestra vida y no es beneficio para nadie es lícito librarse de ella" (p. 192). Ante la posible negativa de que no sería lícito porque la vida nos fue dada, la respuesta que da es fácil e inmediata: "como nos ha sido dada, es nuestra". Hay aquí un paralelismo con Donne que, para contraatacar el discurso teológico que dicta que nuestra vida solo le pertenece a Dios, recordemos que utiliza la división entre *dominium* (sobre la persona, que sí sería de Dios) y *usum* (de ella misma, este es nuestro). De manera similar, Rousseau escribe: "Ofrezcamos a Dios nuestra muerte que por la voz de la razón nos prescribe y derramemos en paz en su seno nuestra alma que nos pide para sí" (p. 196).

Lo interesante de este pasaje es que el personaje Edward desea la muerte, pero no está agonizando, simplemente existe un deseo por no vivir más. Estamos ante un ejemplo en donde la defensa del suicidio no es atenuada solo por acabar con un dolor físico e insoportable sino por el mero hecho de querer autodestruirse. Esta lectura nos da varias impresiones: un primer aspecto, que ya mencionamos, es que se puede reconocer cierto vínculo con Donne en el que se debate el argumento de quienes dicen que la razón por la cual no podemos decidir cuándo morir es porque, en apariencia, no somos dueños de nuestra propia vida. Al contrario, nadie es en sí dueño de la vida y si a alguien le pertenece

es en todo caso a Dios, pero si así lo fuera tenemos el uso de ella y podríamos quitarla si eso es lo que deseamos, no será más propietario Dios o el Estado como para decidir por ella. Pero un segundo aspecto, todavía más radicalizado, detrás del argumento de Rousseau sostiene la idea de que Dios nos ha concedido la libertad absoluta de poder decidir sobre cómo vivir nuestra vida (y por añadidura, cómo abandonarla). Ello también nos permite contemplar el uso de Dios en la obra, podemos reparar en si existe o no una intención de rebatir la idea de pecado que recae sobre el suicida, pero el autor parece más preocupado por utilizar a Dios contra las leyes civiles o bien nombrarlo para quitarlo como centro del problema.

Lo referido en el primer aspecto ya ha aparecido en los utópicos que preceden a Rousseau y actualmente es un argumento legítimo para defender la legalización de la eutanasia: si la vida de alguien se ha convertido en tormento, y su existencia no beneficia a nadie, por qué no podría permitirse abandonarla. Una primera gran diferencia en los pasajes de un siglo a otro, además de no centralizar la defensa en un padecimiento físico, pareciera estar en que este período suma la crítica de concederle a la vida terrenal demasiada importancia.

Veamos esto último. Durante la misma carta, Rousseau acusa de hombres injustos a quienes ven en la muerte voluntaria un acto de rebeldía con la Providencia, preguntándose si se ciñe el poder de Dios solo a su cuerpo (aquí nos preguntamos: ¿Dejaríamos de pertenecer a Dios estando muertos?). Responde con claridad sobre este asunto al decir:

> Nada es nuestra vida a los ojos de Dios, nada a los de la razón, nada debe ser a los nuestros; y cuando dejamos nuestro cuerpo no hacemos más que quitarnos un vestido incómodo. ¿Merece eso que metamos tanto ruido? (p. 193)

Alude a esta metáfora del vestido para llegar a su punto de justificar la muerte voluntaria argumentando que si una persona, por ejemplo, le otorga a su esclavo un incómodo vestido, él no podría desempeñar sus tareas de la mejor forma, entonces, ¿se lo debería castigar por quitarse el vestido que le impedía hacer sus actividades encomendadas? La

respuesta es que no y lo mismo sucede con la persona que decide morir para beneficio propio, “en cualquier sitio que Dios me ponga, ya sea en mi cuerpo o en un pueblo es para permanecer en él mientras me halle bien, y dejarle cuando me halle mal” (p. 192).

Otorgarle a la vida un valor supremo por sí misma es propio de una apreciación humana, pero “la naturaleza es más bien indiferente respecto del destino de nuestra especie” (Schuster, 2017, p. 9). En palabras de Rousseau, es un “error capital suponer que la vida es más importante de lo que ella es, como si pendiese de ella nuestro ser y nada fuésemos después de muertos” (p. 193). Quienes argumentan en contra de la muerte voluntaria lo hacen, precisamente, por añadir a la vida humana un valor mayor al que puedan poseer los demás seres vivos que habitan en la tierra. Sin embargo, siguiendo el lineamiento roussouniano esto no es así de modo alguno. Nos lo deja claro en ideas como “es un error suponer que la vida es más importante de lo que es” y que “la vida humana es invisible a los ojos de Dios y la razón”.

Un planteo muy similar lo encontramos en David Hume. En sus *Ensayos morales, políticos y literarios* (2011) dirá que:

> ¿Se debe a que la vida humana tiene tan gran importancia que supone un atrevimiento para la prudencia humana disponer de ella? Pero, para el universo, la vida de un ser humano no tiene mayor importancia que la de una ostra. Y, si tuviese una importancia tan grande, el orden de la naturaleza la ha sometido realmente a la humana prudencia, y nos ha reducido a la necesidad de decidir sobre ella en cada situación (p. 497).

Además de cuestionar la vida como valor absoluto, ambos pensadores comparten el afán de demostrar que la acción de interrumpir con la vida no implica transgredir nuestra responsabilidad y deberes para con Dios. El argumento es claro: si existe un creador que guía nuestra existencia, fue él quien ha dejado nuestro tiempo en la tierra a manos de la suerte. Si “todo lo que ocurre es acción del Todopoderoso” (Hume, como se citó en Sastre, 1988) nuestro devenir se rige a su voluntad y aceptación, por lo que “cuando yo me dejo caer sobre espada, estoy muriendo a manos de Dios, igual que si mi

muerte proviene del ataque de un león, de caerme de un precipicio, o de una fiebre" (Hume, como se citó en Sastre, 1988). Así, la muerte voluntaria no va en contra de ninguna ley natural, por el contrario, tiene el consentimiento de la Providencia: "las facultades de los seres humanos y de todos los demás animales se encuentran limitadas y orientadas por la naturaleza y las cualidades de los cuerpos circundantes" (Hume, 2011, p. 495) y puesto que la naturaleza tiene su progreso "si alguna vez se quebrantaran las leyes generales por voluntad especial de la deidad, sucedería de un modo que por entero escapa la observación humana" (p. 496). Interrumpir voluntariamente la vida aparece así como un gesto de juicio y responsabilidad del individuo al que, en determinado momento, no puede sobrevenirle nada más que dolor y decide en consecuencia negarse al sufrimiento y a convertirse en una carga para otros.

Del mismo modo que Hume argumenta que terminar con la vida propia no es un pecado contra Dios ni contra las leyes de la naturaleza, para Rousseau siempre que en el horizonte aguarde un mayor bienestar y no se dañe a nadie, decidir en favor de la muerte no se trataría más que de una acción que busca el propio bien y cada individuo tiene derecho a modificar su vida aun cuando modificarla devenga en su finalización, sin que ello atente contra las leyes divinas. Él mismo lo dice así:

> Cuanto más reflexiono, más me parece que la cuestión se reduce a esta proposición fundamental: buscar el bien propio y huir del mal, mientras no se lesione a un tercero; esta es la ley de la naturaleza (p. 192)

Cuando la vida misma es una carga, cuando se confiesa tener un alma «oprimida por el peso de la vida» elegir darle un fin no perturba el curso natural de las cosas. Claro está que ninguno de ellos está diciendo que no se puede sobrellevar una vida con dolores (¿Existe, acaso, otra forma de vivir?), pero hay una muestra de comprensión para cuando luego de aguantar una penosa existencia se decide abandonarla porque "el hastío de vivir se hace más presente que el horror de la muerte" (Rousseau, 2007, p. 194). Podríamos pensar que los escritos en defensa de la muerte voluntaria durante este siglo están considerando que tomar una decisión tan radical no puede depender únicamente de

cuestiones, quizás, transitorias que no atacan al alma directamente, pero sí cuando las situaciones son insalvables como en casos de padecer una enfermedad terminal. Sin embargo, la potencia de esta defensa (sobre todo la roussouniana) es que apuesta más allá y piensa en la legitimidad de interrumpir con la vida incluso cuando no existe ningún mal "incurable" del orden físico. El sinsentido existencial, la tristeza, la angustia, el hastío u otras causas son igual de atendibles. Tanto para Hume como para Rousseau dar ese paso no constituye rebelarse contra la Providencia ni debería preocupar tanto.

Pero también está el otro –aparente– deber del Hombre, el *deber social*. Comentábamos al principio del capítulo que así como el acto de levantar la mano contra uno mismo se considera un incumplimiento a Dios como creador y dador de vida, también implica una desobediencia a ese monopolio que asumió el Estado de decidir sobre nuestras muertes. Nuevamente, ni en Hume ni en Rousseau la práctica adquiere ese significado. Hacia el final de la página tres de la carta XXI, Rousseau escribe:

> No niego que haya obligaciones que otro que a tal o cual no permitan que de sí propio disponga; pero, en cambio ¡cuántas hay que lo mandan! Sacrifiquense a su obligación, cualquiera desgracia que le suceda, un magistrado de quien pende la salud de la patria, un padre de familia que debe a sus hijos la subsistencia, un deudor insolvente que dejaría perdido a sus acreedores precisen en buena hora otras mil relaciones domésticas y civiles a un desventurado a aguantar la desdicha de vivir para evitar la desdicha mayor todavía de ser injusto, ¿es lícito por eso en casos enteramente distintos conservar a costa de un tropel de miserables una vida que solo para el que no se atreve a morir es útil? (p. 194-195)

Lo que expresa aquí es que si bien en ciertos casos el hombre puede tener deberes para con el prójimo que no le permiten disponer enteramente de sí mismo, como mucho, deberá saldar esa circunstancia a la que se ve forzado antes de tomar la decisión. Pero es muy distinto suponer que ese deber de responsabilidad tenga que extenderse y alguien se vea obligado a continuar una vida que no desea vivir, porque de hacerlo más que encontrar un beneficio para la comunidad supone una situación injusta y de abuso.

En la misma línea, Hume (2011) argumenta en contra de la pretensión de extender a toda costa la vida en beneficio de la comunidad y en detrimento de lo personal sin por ello negar la existencia de nuestros deberes morales y comunales. Dice:

> Todas las obligaciones que tenemos de hacer bien a la sociedad parecen implicar reciprocidad. Recibo los beneficios de la sociedad y por tanto debería promover su interés. Pero, una vez que me retiro totalmente de la sociedad, ¿puedo seguir vinculado a ella? Concediendo que nuestras obligaciones de hacer el bien fueran perpetuas, tienen sin duda algunos límites. No estoy obligado a hacer un pequeño bien a la sociedad a costa de causarme un gran daño a mí mismo. ¿Por qué he de prolongar entonces una existencia miserable, por mor de alguna frívola ventaja que quizá pueda el Estado recibir de mí? (p. 500)

De manera muy similar a Montesquieu cuando se pregunta si una persona está obligada a vivir bajo las leyes de una sociedad aun cuando ya no pertenece a ella, Hume crítica por qué aunque una persona reciba y promueva beneficios a la comunidad, debería seguir respondiendo a ella después de muerta. ¿Cómo podrían retenernos a cumplir luego de muertos? ¿Cómo podríamos seguir vinculados luego de muertos? Son preguntas que ridiculizan, por ejemplo, el cobro de deudas y la estigmatización que recae sobre los familiares que quedan vivos.

Schuster nos da una respuesta al sintetizar en las ideas de Rousseau y Hume sobre este aspecto: "quien se quita la vida el peor mal que puede provocar a la sociedad es dejar de procularle un bien" (p. 8) Es decir, reconocemos el deber social mientras vivimos, pero "Cuando la propia existencia dispensa solo pesares a uno mismo e incluso a terceros, el vínculo moral que nos compromete a procurar el bienestar común, desaparece" (p. 8). Pero incluso, podemos pensar que para realmente otorgarle valor a la vida en comunidad es más próspero retirarse del mundo para no ser una carga mientras que al mismo tiempo se ejerce de manera responsable una práctica en beneficio propio.

La semejanza de Rousseau con Hume y, en general, con los pensadores de época que escriben en contra de la condena al suicidio durante el XVIII es evidente, pero existe

una diferencia sustancial a los fines de esta tesina. Recordemos que nos ceñimos a pensar en la correlación que parece existir entre ciertos autores que defienden (o no condenan) la práctica de interrumpir voluntariamente con la vida y la dedicación intelectual en sus obras de pensar mundos mejores, o en otra manera de decirlo, quienes piensan en "mundos mejores" estructuralmente diferentes a los que existen también proponen una idea de "muertes mejores" estructuralmente diferentes a las que se aceptan. A Rousseau lo podemos ubicar en el marco de escritores que están pensando en una mejor República posible y que puede ser una constante a lo largo de sus obras, incluida esta novela. Si en la lógica de la utopía entendemos el valor de la vida en comunidad, bien Rousseau encuentra su lugar. Lo que sucede con Donne y Hume es que aunque puedan tener la intención de proyectar un mundo mejor (condición necesaria de la utopía, pero no única) no podríamos englobarlos en el abanico de utopistas debido a su compromiso con el empirismo. De cualquier modo, reconocer la importancia de este siglo y la mención a todos ellos nos permite delinear qué se estaba debatiendo durante esta época en torno a la muerte voluntaria. Y nos adelanta, también, a pensar en escenas como una cuestión que estará muy marcada en el siglo que analizaremos durante el último capítulo.

IV. Capítulo IV

La muerte en los muros de la intimidad.

Patologización, farmacología e intervención estatal

IV. I. La muerte como tabú. O de cómo ceñir «la soberanía sobre uno mismo» al pensamiento médico oculta nuestros finales

Ahora es en la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más privado

(Foucault, 2014)

Dado el objetivo de indagar en algunos de los debates teórico-políticos sobre la interrupción voluntaria de la vida analizando los argumentos para su defensa sostenidos de un siglo a otro, nos conviene advertir que no sería correcto pensar en momentos histórico-políticos fijos o lineales aunque muchos procesos sean lentos y de larga data. Decíamos en las anteriores páginas que durante el siglo XVIII todavía se sostiene una lógica de poder arraigada desde el antiguo régimen, pero a finales de ese mismo período comienza a producirse una transformación de esos mecanismos posibilitando el desarrollo de otros aparentemente nuevos.

Esta transformación en las formas de ejercicio del poder se produce por lo que Foucault (2001) denomina "uno de los fenómenos sociales fundamentales del siglo XVIII" (p. 217). A partir de este fenómeno, se puede observar la importante consideración e interés que el poder político comienza a otorgarle a la vida humana. Si antes el poder podía afectar sobre la vida de modo indirecto, en tanto el soberano solo tiene la potestad

de matar, entre finales del XVIII y durante el XIX aparece un nuevo ejercicio de poder que ya no es indirecto, sino que busca administrar, intervenir y regular la vida, todavía más: busca "esquivar la muerte" (Foucault, 2014, p. 130). Este poder creciente del que hablamos se llama biopolítica y se encarga de gestionar la vida de los individuos y la población, lo cual no significa que el poder soberano desaparezca completamente, sino que es complementado y en algunos casos modificado por un modo de gobierno en el que la mecánica sobre lo viviente comienza a desarrollarse con más fuerza. Lo que en otras palabras sería decir que el poder soberano ya no se limita a dar muerte a sus súbditos, sino que extiende su influencia a sus experiencias vitales.

El poder se hace ahora cargo de la vida y ese poder de *hacer morir o dejar vivir* se transforma en poder de *hacer vivir o dejar morir*. La biopolítica se propone como objetivo precisamente hacer vivir o dejar morir porque intenta articular la potencia de lo viviente (humano) a la maquinaria de funcionamiento de las tecnologías de poder. En el curso de Foucault de 1978, *Seguridad, territorio y población*, este proceso de estatización de lo biológico se define como "una serie de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política" (Foucault, 2006, p. 15). El ejercicio del biopoder supone la inscripción dentro de la órbita de lo político los aspectos biológicos de los seres vivientes, con la particularidad de que el foco de análisis (y de intervención) ya no es la persona como individuo, sino la población como cuerpo múltiple.

Los temas centrados en la modalidad cuerpo-especie como la salud, los nacimientos, la mortalidad, los índices en la duración de la vida, la longevidad, etc. (Foucault, 2014, p. 131) son todos problemas objetos del biopoder: la vida pasa a convertirse en blanco del saber-poder con la finalidad de organizarla y administrarla. Anna Quintanas (2010) expresa esta cuestión claramente señalando que los mecanismos biopolíticos dan lugar a nuevos objetivos de control y vigilancia al impulsar la tarea de medir y realizar estadísticas sobre los fenómenos vitales mientras que, a la par, se toman medidas globales para regular o cambiar "los estados morbosos, evitar los índices

excesivos de mortalidad, intentar prolongar la vida o fomentar la natalidad [...] la biopolítica, nos dice Foucault, suele actuar con mecanismos reguladores que gravitan alrededor del principio de seguridad" (p. 175). Es decir que, estos mecanismos "parecen fomentar la sensación de riesgo, pero para acto seguido subrayar y legitimar la necesidad de implantar mecanismos de regulación y de seguridad que lo eviten o lo mitiguen en lo posible" (p. 176).

El análisis que podemos extraer es que, de fondo, lo que opera es la idea de un cuerpo (cuerpo masa) que debe ser adiestrado según estándares de "normalidad" y en función de ello definir si se debe o no intervenir. Si la nueva forma de organizar y ejercer el poder se centra en el gobierno de la vida ¿Cuál es el lugar reservado para la muerte? Si el desarrollo de mecanismos biopolíticos pretende apresar la vida y gestionarla hasta su prolongación extrema, si un tipo de poder se concentra en la administración y regulación de la experiencia vital, entonces la muerte no puede devenir más que como tabú: la muerte es el límite, el espacio que el poder no puede capturar.

Pensemos que si algo caracterizó al tratamiento del suicidio en el siglo XVIII fue el despojo de inhibiciones con el que se lo abordó, especialmente desde el campo filosófico y jurídico. Durante el siglo XIX, exceptuando trabajos como *Así hablaba Zaratustra* de Nietzsche o *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, y probablemente otros que nos queden fuera de la lista, la filosofía no fue la principal encargada de tratar la cuestión suicida. El abordaje sobre el suicidio en este período queda subsumido al terreno médico, lo que permitió una enorme producción teórica que continúa el proceso de secularización para tratar al suicidio de manera más abierta, contemplándolo ahora como un "problema ante todo social y médico y no tanto como una cuestión teológica" (Martínez, 2001, p. 40). Sin embargo, en palabras de Andrés, que el suicidio fuera en cierta medida justificado ya no por la filosofía o el derecho, sino por la medicina bajo el pretexto de un trastorno mental, no libera a los suicidas de ser objeto de acusaciones sin dejar atrás un grado de paternalismo.

La conducta autodestructiva vinculada a una enfermedad la podemos encontrar ya en los postulados de Robert Burton. Aunque allí la idea de enfermedad no se contempla como la comprenderíamos hoy, se inicia un camino de interpretación científica que es retomado durante principios del XIX. Como señala Martinez, esto se debe a que los médicos franceses comienzan a relacionar al suicidio con las enfermedades mentales; especialmente los alienistas que, conocidos como los primeros psiquiatras, se interesan por las pasiones y abordan de una nueva manera el estudio de la locura. Philippe Pinel, considerado por muchos el padre de la psiquiatría moderna, advirtió que las pasiones pueden tener efectos sobre el cuerpo produciendo la aparición de una melancolía que conduzca a una tendencia suicida, derivada de una pasión triste que produce daños en la psique (Pinel, an IX, como se citó en Martínez, 2001). También así lo expresa su discípulo, Jean-Étienne Dominique Esquirol, pionero en vincular los trastornos de la mente con un diagnóstico clínico, para quien la muerte voluntaria es consecuencia de las pasiones y de la locura sosteniendo que "los suicidas están alienados" (Esquirol, 1847, como se citó en Andrés, 2015, p. 345).

El argumento que anteriormente había sido común para huir de los castigos al cuerpo suicida y a los familiares pasa a convertirse en el centro del campo médico. La locura comenzó a estudiarse desde un lugar científico y a ser contemplada como una enfermedad que, como tal, debía ser diagnosticada y atendida por especialistas. De esta manera, el enfoque médico del suicidio comienza con el nacimiento de una nueva especialidad de la medicina: la psiquiatría. Lo que provoca que, del mismo modo que la locura, la tendencia suicida se contemple como una enfermedad mental, moral, física y social.

Las inclinaciones hacia el suicidio al vincularse con una enfermedad mental convertían a quien la padezca en «un loco»[14], Pinel, pero también el resto de alienistas de

[14] Ramón Andrés (p. 345) trae a colación un dato muy interesante al retomar el escrito de un catedrático de Medicina Legal en Madrid. Pere Mata en su *Tratado de medicina y cirugía legal* acusa a la lipemanía (que hoy puede equipararse a la depresión) como causa de la tendencia suicida. Sin embargo, en ese mismo trabajo, Mata cita estadísticas públicas referidas a que entre 1859 y 1862 solo el 32% de casos de suicidios fueron provocados por alguna enfermedad mental,

la época, buscaron vincular esta inclinación con la alineación mental de manera tal que toda muerte que no fuese producida por causa natural era considerada como suicidio (Perez, Betancort, Navarro, 2012). La figura del «loco» es comprendida como todo aquel que mirase la vida desde su lado menos agradable, por lo que «loco» y «suicida» pasan a ser dos caras de una misma moneda; la locura y la tendencia suicida debían ser curadas como una enfermedad mental, moral, física y social (Pinel, 1801, como se citó en Salman Rocha, 2011, p. 68). Este abordaje fue rápidamente propagado por todo Europa, convirtiendo a aquel que comete un acto de suicidio en un individuo con fallas fisiológicas que "merece compasión" (Barbagli, 2015). De lo que se trata ahora es de una persona patologizada que *a priori* ya no es juzgada (aunque sí estigmatizada) por cometer un pecado contra Dios ni un delito, y tampoco está la comprensión de ver en su acto un gesto último de soberanía, sino que es tratado como una vida humana víctima de su locura y melancolía.

En una línea burtoniana, los primeros alienistas tampoco se quedaron atrás en reforzar la idea de que la afección del espíritu en buena medida se produce por un clima de desorden, particularmente por las crisis políticas como las causantes de la conducta autodestructiva,

> Las conmociones políticas, imprimiendo más actividad a todas las facultades intelectuales, exaltando las pasiones tristes y alegres, fomentando la ambición, las venganzas, trastornando la fortuna pública y la de los particulares, desplazando a todos los hombres, alumbran un gran número de locuras (...); esto es lo que ha tenido lugar en Francia durante nuestra revolución. (...) La influencia de nuestras desgracias políticas ha sido tan grande que podría narrar la historia de nuestra revolución, desde la toma de la Bastilla hasta la última aparición de Bonaparte, a través de la de algunos alienados en los que la locura aparece ligada a los sucesos que han señalado este largo período de nuestra historia. (Esquirol, 1816, como se citó en Martínez, 2001)

mientras que el resto respondía a situaciones de sobra conocidas: una enfermedad incurable, cuestiones amorosas, problemas cotidianos, etc.

Las crisis políticas se contemplaron como agentes que perturban las pasiones en la sociedad, al menos lo fue hasta que dentro del saber médico la patología mental comenzó a cobrar más fuerza que las pasiones, provocando que algunos alienistas llegaran a negar la correlación entre un clima de desorden político y el incremento de la locura y la tendencia suicida (Martínez 2001).

Si la muerte ha evocado siempre preguntas para el ser humano, de todas las formas en las que podemos abandonar este mundo probablemente las muertes voluntarias sean las que más consternación suscitan para el pensamiento religioso, filosófico, jurídico y político. Tanto si se la voluntad de levantar la mano contra uno mismo es por suicidio o por eutanasia, de lo que se trata en el fondo es de la pregunta por el sentido que le damos a la vida (discusión primera y última: ¿Merece la pena ser vivida? y añadimos: ¿Qué vidas valen?), pero también a nuestras muertes. Recordando lo dicho por Camus como el único problema filosófico importante, nos resulta interesante señalar cómo interrumpir voluntariamente con la vida ha sido un tema debatido durante siglos por filósofos (o por poetas, como Donne) que a partir del XIX es ceñido como objeto de una enfermedad mental o un problema de salud que solo pareciera encontrar solución en el campo de la medicina. Más allá: nos interesa pensar cómo la muerte, tan exaltada y tratada con anterioridad, pasa a mediados de este siglo a difuminarse y desaparecer convirtiéndose en algo vergonzante y en tabú (Ariès, 2000).

Para Ariès, la causa origen del traspaso de una época románica donde la muerte se exalta a una que se la rechaza tiene que ver con "privar al moribundo de su muerte" (p. 280) o, más nítidamente, se explica por "la medicalización del sentimiento de la muerte" (p. 281). Las escenas del adiós en las que el enfermo espera la muerte y tiene una acogida despedida se han convertido en un rechazo por aceptar los finales, tanto propios como ajenos. Se trata de la técnica invadiendo el espacio de la vida causando una prohibición, si se quiere hasta moral, de la muerte.

Hasta el siglo XIX morir en el mundo cristiano en cierta medida era un arte (Lavi, 2005). Sin embargo, el crecimiento de la biopolítica implica el declive del arte y el ascenso

de la técnica. Negar, prohibir, sentir repulsión hacía la muerte, a menudo explica porqué los pacientes mueren en hospitales de manera aislada o con extraños que ya no hacen de su muerte un “espectáculo” o una despedida. Para Lavi, “el olvidado moderno arte de morir va acompañado de una nueva ética del lecho de la muerte gobernada por el auge de la técnica” (p. 10). La técnica, explica, al igual que el arte, “se refiere a una forma distinta de ver las cosas y a una manera distinta en la que las cosas aparecen en nuestro mundo" (p. 10).

Ilustremos mejor este argumento utilizando el caso de la eutanasia. A mediados del siglo XIX la muerte voluntaria comporta, casi exclusivamente, el descubrimiento de anestésicos. No es casualidad que la práctica de la eutanasia aparezca como respuesta al problema de la desesperación que sufren los pacientes con enfermedades terminales a partir de acelerar médicamente la muerte vía fármacos. Por ejemplo, el aislamiento de la morfina del opio a principios del XIX ha aportado a la medicina técnicas nuevas que permiten garantizar una muerte apacible, rápida y sin dolor (Lavi, 2005). No obstante, Lavi nos trae una pregunta importante (p.14) y es: si el sufrimiento y la desesperación que acompaña a la muerte ha sido siempre una constante, ¿Por qué la propuesta de la eutanasia, como *aceleramiento médico*, surge a partir de la segunda mitad del XIX? Si el problema se puede rastrear antiguamente ¿Por qué reconocemos que su solución elaborada médicamente es nueva? En tal sentido, argumenta que no es suficiente ver a la eutanasia como una nueva técnica médica que logra una muerte menos dolorosa. En su lugar, también la eutanasia refleja una nueva forma de concebir qué es una buena muerte. De alguna manera, la eutanasia no es un mero medio, sino una nueva forma de conceptualizar sobre el arte de morir. En sus palabras: “la historia de la eutanasia presenta el surgimiento del acto de morir como un desafío técnico, un desafío para llevar la muerte bajo el control humano." (Lavi, 2005, p. 14). Como mencionamos al comienzo de esta tesina, el Estado paulatinamente se aleja del castigo; sin embargo, la asistencia a morir remarca ese punto de autonomía soberana que no puede tolerar y que involucra al pensamiento sobre la muerte.

Los argumentos hasta aquí expuestos nos ayudan a pensar sobre la muerte voluntaria contemplando el declive general del arte, el auge de la biopolítica y, lo que veremos en las próximas páginas: los problemas sociales del capitalismo. Intentaremos, para el último tramo de esta tesina, detenernos en la mirada crítica que realiza Karl Marx sobre la naturaleza del suicidio, análisis infranqueablemente ligado a su diagnóstico de la vida moderna.

IV. II. La muerte voluntaria como problema social. Una perspectiva marxista sobre el suicidio

El suicidio es la decisión de liberarse de lo que nos esclaviza

(Simon Critchley, 2015)

Acerca del suicidio de Marx se trata, como indica Ricardo Abduca, editor y traductor de la fuente que aquí utilizamos, de un trabajo singular. En 1846, exiliado en Bélgica, Marx traduce y escribe una reseña de un informe del archivista de la policía de París Jacques Peuchet[15]. Este informe contempla una serie de casos de suicidio, en el que se analizan específicamente el de tres mujeres de la sociedad burguesa y el de un hombre, al cual Marx le añade una breve introducción, algunos comentarios u observaciones y modifica con su impronta ciertas frases. Se trata, como escribe Abduca, de un caso particular en la forma del escritor alemán ya que por primera vez traduce (y, todavía más, reformula) un texto para publicarlo. De modo que, advertimos, estamos ante un trabajo que no es un artículo propio, sino que es una "reapropiación y una utilización crítica, pedagógica y revolucionaria del informe reseñado" (Lambruschini, 2019, p. 83).

[15] Jurista francés nacido en 1758 encargado de los archivos policiales parisinos. Fue de las letras a la medicina y de allí a la jurisprudencia, dedicándose a la administración y luego al ámbito policial. Peuchet fue un militante, partidario de la revolución francesa por un breve período de tiempo para luego pasar al partido monárquico. Fue redactor de la *Gazette de France*. En 1814 la Restauración lo nombró censor. Para que no pudieran considerarlo en el "bando de los atropellados socialistas y comunistas" pidió que sus memorias se hicieran públicas luego de su muerte.

Esta reapropiación del texto de Peuchet se publica en Renania por la revista socialista *El espejo de la sociedad. Órgano para la representación de las clases populares desposeídas y para la iluminación de las urgencias sociales del presente*, dirigida por Friedrich Engels y Moses Hess. El trabajo es presentado como un caso de crítica social y se refiere a la vida privada a la par que intenta como objetivo principal mostrar la opresión de la mujer en la sociedad burguesa.

Marx abordará el suicidio bajo las condiciones que acarrea el propio régimen capitalista, contemplándolo como "un fenómeno social que se expresa en los distintos casos particulares, pero cuyos fundamentos se vinculan a las características del medio socio-histórico en que se producen" (Lamburschini, 2019, p.83). De modo que, el tratamiento del suicidio como un problema social pone de relieve a la muerte voluntaria como fenómeno que cuestiona el orden establecido. Es en este punto donde encontramos la justificación de seleccionar a este autor en vínculo con las apuestas utópicas. Volveremos sobre este asunto más adelante.

Decíamos que son cuatro casos los que aquí se analizan, de los cuales tres lo ejecutan mujeres. Veamos uno por uno. El primero de ellos ocurre en julio de 1816. La protagonista de esta historia (aclaración no menor: todas ellas son reales) es la hija de un sastre comprometida con un joven de buenas costumbres. Cerca de la fecha nupcial, se acuerdan todos los arreglos incluida una cena la noche previa con la familia del futuro esposo. Pese a que los padres de la joven fueron invitados, solo ella pudo asistir. La comida fue alegre, todos rebosaban de felicidad y encanto, razón que explica porqué entrada la noche "las ganas mutuas" (Peuchet en Marx, 2012, p. 74) de ambos fueron autorizadas por los padres del novio, quienes "hicieron la vista gorda al tácito acuerdo entre los dos futuros esposos (...) [permitiendo el desenlace en el que] apagadas las luces, los amantes se encontraron en la penumbra" (Peuchet en Marx, 2012, p. 74). A la mañana siguiente, la joven volvió sola a su casa, y aunque intentó escabullirse en silencio, sus padres la esperaban iracundos. La insultaron y ultrajaron su intimidad con difamaciones comunes que recaen sobre las mujeres que cometen algún acto de deshonra. Los vecinos, testigos de

todos estos epítetos, se sumaron al hostigamiento, lo que significó para la joven una vergüenza sin igual; y aunque asumió su error, los insultos no cesaban. La humillación fue tanta que, en medio de esta escena llena de gritos y vejación, ella sale corriendo y se suicida tirándose al agua.

El segundo caso comentado es del mismo año y producto del mismo tipo de suicidio, el más frecuente: ahogamiento. Peuchet narra que a su oficina llega un criollo que formalmente le expresa su rechazo de entregar el cadáver de la joven en manos de su cuñado, quien fuera el esposo de ella. El hombre tenía todo el derecho de reclamar el cuerpo de su mujer. Sin embargo, para el cuñado, esto era inadmisible puesto que afirmaba que había sido el mismo marido quien la habría matado.

Este esposo, nombrado Señor M, era un hombre de gran fortuna, de expresión elegante y amante del lujo y del arte, que tiempo después de contraer matrimonio sufre un infortunio: es víctima de una enfermedad desconocida que poco a poco lo fue transformando física y mentalmente. Su deterioro fue rápido, al comienzo aun habiendo perdido pelo, peso y obteniendo una notable deformación en su imagen, su fortaleza prevalecía sobre su mal y continuaba organizando fiestas o presidiendo partidas de caza. Pero los agravios, las bromas y cotilleos que recibía cuando salía (por ejemplo, andando a caballo), y las advertencias de sus amigos más cercanos sobre el ridículo que hacía al no aceptar su condición, hicieron que el Señor M admitiera su fealdad y deformación, consciencia que lo obligó a forjar un carácter suspicaz e incluso empezó a ser más amargo. Dejó de llevar a su mujer a bailes y conciertos, dejó de aceptar invitaciones y se refugió aislándose en su casa de campo. Al mismo tiempo, comenzó a sentirse celoso de su esposa, creyendo que todas sus visitas pretendían conquistar el corazón de quien fuera el último consuelo y reducto de su orgullo. De esta manera, el Señor M suspendió también las visitas, se mudó a otra casa y se volvió cada vez más en una persona desconfiada, alerta y agresiva. Esta situación provocó que su mujer fuera sometida a una brutal soledad y aislamiento. La joven era maltratada por su marido, que la vigilaba constantemente y orquestaba revisiones nocturnas armado procurando que nadie entrase (el estado de

exclusión fue tal que incluso el jardinero, de más de sesenta años, fue echado). La joven, "condenada a la esclavitud más intolerable" (Marx, 2012, p. 83) de su marido, privada de todo placer y disfrute, comenzó a tenerle miedo y a volverse melancólica. El único testigo de todo esto era el criollo, cuñado de ella, quien un día alcanzó a esconderse en un invernadero y pudo observar las escenas que el Señor M montaba sobre su esposa.

La mujer que en un pasado supo ser serena y libre, ahora con profunda tristeza y desolación intentaba contener los reclamos de su esposo desde una actitud compasiva, pero él continuaba alimentando un hostigamiento psicológico y amenazando con golpes físicos para dejarla igual que él. Finalmente, como única salida al martirio, la joven anudo cuidadosamente su falda a sus pies y decidió quitarse la vida ahogándose.

El último caso femenino que se comenta en el informe es el de una mujer desesperada que acude a un médico rogándole que la escuche. La joven era de buena fortuna, tenía como mucho dieciocho años, era hija adoptiva de sus tíos tras la muerte de su madre y había quedado embarazada fruto de una relación infiel. Conocemos la historia ya que luego del suicidio el médico involucrado se acerca a Peuchet para contarle sobre un caso de muerte del cual él se siente culpable.

Una noche, la joven intercepta a este médico para pedirle ayuda. Con voz trémula le confiesa el embarazo, advirtiéndole que de saberse caería en la deshonra de su familia y de la opinión pública (dormía en la misma habitación que la mujer a quien había traicionado en amistad). Para evitar tal escandaloso desenlace estaba dispuesta a matarse, pero alguien quería que ella viva (intuimos que fue su amante quien la convenció de primero hablar con el médico para practicarse un aborto). La joven le dice al médico que sabe cuán compasivo es él, y que por ello se negaría ante el "asesinato" de un niño incluso cuando ese niño todavía no había nacido, pero que ella solo había cedido a pedidos de otros porque si no ya estaría muerta. Dejando al médico en una disyuntiva, le dice: "Es cosa suya, decida si va a haber dos muertes o si va a haber una sola" (Peuchet en Marx, 2012, p. 96). Él le recomendó que actúe con cautela y habilidad, por lo que sugirió que huya al extranjero. Ella rechazó esa opción: o cometía un aborto o cometía un suicidio. El

médico, quien afirmaba que hubiera dado todo por ahorrarle a la mujer cometer un crimen o que se quite la vida, solo pudo dar una respuesta negativa a su pedido. Ella huye corriendo de la escena. Quince días después, en los diarios sale la noticia que terminaba con toda duda suscitada: la joven sobrina de un banquero se había quitado la vida dejándose caer a un pozo de agua.

Peuchet escribe que revelaciones o casos como los mencionados eran frecuentes todas las semanas, las pasiones amorosas no consentidas por padres o la posibilidad de caer en la deshonra eran motivos regulares para terminar con la vida. Pero también encuentra que una causa suicida muy común era la imposibilidad de obtener un trabajo o ser echado de un puesto, acompañado de las malas condiciones salariales. Precisamente de esto se trata el último caso del informe. El protagonista es Tarnau, un hombre de la guardia de oficiales de la residencia real, que como otros tantos fue despedido sin obtener demasiados motivos. Por su edad adulta y la falta de conocimientos en el rubro febril no pudo reincorporarse ni al mundo militar ni al industrial. Tampoco pudo ingresar a la administración civil, pues los solicitantes –probablemente varios en su misma situación– eran muchos. Obteniendo sistemáticos rechazos, Tarnau escribe una carta en la que expresa que como ya no puede ser útil para su familia su deber es quitarse la vida y no convertirse en una carga para su mujer y sus hijas. La incapacidad de brindar a sus seres queridos lo necesario para su existencia lo llevó al suicidio.

Presentados estos cuatro casos de muerte voluntaria que selecciona Marx nos preguntamos qué análisis y significados se pueden entrañar de ellos. Aunque cada uno con su particularidad, pues como defendió Durkheim no hay el suicidio sino suicidios, todos ellos parecen devenir de una común explicación: la conducta autodestructiva la hallamos en todas las clases, el suicidio, “a falta de algo mejor (…) es el recurso más extremo contra los males de la vida privada” (Marx, 2012, p. 98). Recurso que, paradójicamente, comparten tanto los ricos ociosos como los pobres. La cifra sobre suicidios en París durante 1824 que otorga Peuchet tiene como uno de sus principales motivos a la miseria, la indigencia y la pérdida de empleos, pero también lo son otros como las enfermedades, el

hastío vital, el temor al castigo, la "alienación y debilidad del espíritu", etc. Prestemos atención al hecho de que en esta elección de casos tres son realizados por mujeres de clase burguesa y uno de clase obrera.

Lo que se intenta demostrar en estos extractos sobre el suicidio es que, aunque la conducta autodestructiva forme parte del mundo mental de los trabajadores, también es la salida extrema a las distintas formas de opresión que sufre el ser humano de la sociedad burguesa moderna en el ámbito privado. Para la mujer, como vimos en los casos comentados, esa opresión es doble: la ignominia de contraer relaciones sexuales antes del matrimonio, embarazarse producto de una relación infiel o la concepción de deberse en propiedad del marido, empujan a aquellas jóvenes a la muerte. El temor a la opinión pública, a la que Marx juzga de "estúpida" y "depravada" (p. 89) es ya motivo de cometer el acto suicida, las mujeres se ven moralmente juzgadas, sometidas y culpables a entendimientos propios de una sociedad desigual.

Sobre este tipo de sociedad es que se inscribe el texto. Ricardo Abduca (2012) escribe "una sociedad no solo se conoce por sus logros sino por sus víctimas" (p. 43) y lo que presenta Marx, en alguna medida, es cómo los suicidas son víctimas del capitalismo. El desarrollo acelerado de las fuerzas productivas genera al mismo tiempo que riquezas una condición deplorable para la existencia vital, impulsando al aislamiento y la enajenación. De tal manera, este tipo de sociedad frecuenta típicamente casos de suicidio que son respuesta y, a su vez, salida, a la desesperación que provocan los males propios de la producción capitalista. Recordemos lo dicho por Rousseau: si a un esclavo se le otorga un vestido molesto y este se lo quita para desempeñar mejor sus actividades, ¿Se lo debería castigar por librarse de aquello que le permitía desenvolverse mejor? Del mismo modo, al dejar nuestro cuerpo no hacemos más que quitarnos de un incómodo vestido. A propósito, es muy curioso pensar en la metáfora del esclavo y su vestido. Para Locke, otro ilustrado temprano, el que un esclavo no se suicide es la prueba de que está consintiendo su esclavitud. Similar es lo que expresa Simon Critchley en sus *Apuntes sobre el suicidio* (2015) al decir que "el suicidio es la decisión de liberarse de lo que nos esclaviza: la mente,

la cabeza, el cerebro, esa difusa zona de febril actividad detrás de los ojos" (p. 49). Entonces, ¿No podríamos pensar que, en la visión moderna del siglo XIX, abandonar la vida tiene que ver con escapar de la opresión capitalista? ¿O es la visión trágica de un suicidio forzado por las condiciones materiales que restringen solo hacia la muerte la posibilidad de acción (y de salida), lo que nos advierte pensar en nuevos mundos de existencia? ¿Está el esclavo moderno, en renovadas condiciones de sometimiento, ejerciendo un acto revolucionario? El suicidio, incluso en los casos conducidos por una "enfermedad de tipo tuberculoso" (Marx, 2012, p. 67) se torna huida y escape de una existencia que se ha vuelto insoportable, donde es el propio "amor mismo a la vida, motor enérgico de la personalidad, [el que] conduce muy a menudo a sacarse de encima una existencia detestable" (Marx, 2012, p. 67). Asoma la conciencia el entendimiento de que "quitarnos la vida es también la oportunidad de las más extremas efusiones amorosas" (Critchley, 2015, p. 50)

Si desde un inicio el problema que acoge la interrupción voluntaria de la vida es del ámbito social, donde no solo la clase obrera sufre las condiciones sociales sino la sociedad en su conjunto, el fenómeno de arrebatar la mano contra uno mismo es, en cierto modo, una forma de cuestionar el orden establecido. En este sentido, la intención de ubicar este análisis en vínculo con las apuestas utópicas puede ser ambicioso y polémico, ya que aunque sean considerados quizás los más célebres utopistas del siglo XIX y XX, tanto Marx como Engels han manifestado posturas críticas y en detrimento de las utopías. O cuanto menos, de lo que se denomina utopía en su época y, por ello, de alejarse de los socialismos utópicos para pensar un socialismo científico. Sin embargo, sus propuestas sociales y políticas de renovar las condiciones materiales y espirituales de existencia son compatibles con un enfoque utópico que propone renovar el orden de las cosas existentes mediante el traspaso al terreno de lo práctico.

Marx comienza el trabajo juzgando a la sociedad existente, denunciando que los males constitutivos que acarrea el sistema capitalista afligen a todos los seres humanos, razón por la cual defiende al suicidio como algo natural: "es natural a nuestra sociedad el

dar a luz a muchos suicidas" (p. 67). De un modo más íntimo, se pregunta qué tipo de mundo es el que vivimos si existen millones de almas en la más profunda soledad sintiendo el deseo de matarse sin que nadie pueda advertirlo, "esta sociedad no es una sociedad; como dice Rousseau, es un desierto, poblado por fieras salvajes [de modo que…] descubrí que, fuera de una reforma total del orden social actual, todos los intentos de cambios serían inútiles" (Marx, 2012, p. 71). Nuevamente, debemos ubicar la obra en contexto y lugar. Decíamos que Marx comenta y reformula el texto de Peuchet como crítica social, buscando presentarlo como un caso de superioridad de la crítica francesa con relación a otras formas de crítica. Además, a los destinatarios de este trabajo (que debate con los neo-hegelianos, especialmente Bruno Bauer) Marx pareciera querer enseñarles un tipo de crítica concreta, en el que "la crítica filosófica debe constituirse como crítica social" (p. 17). Lo que en otras palabras sería decir que "la crítica filosófica de la enajenación debía transformarse en una crítica teórica y práctica de las condiciones sociales que la generan: las 'armas de la crítica' debían fusionarse y traducirse en la 'crítica de las armas'." (Lambruschini, 2019, p. 83). El análisis de Marx sobre la muerte voluntaria como problema social expresa además que una crítica al régimen capitalista una tentativa de superación.

Conclusiones

Jean Améry, pseudónimo con el que se conoce al filósofo austríaco Hans Mayer que luego de dedicarse al estudio sobre la muerte voluntaria decide terminar con su vida, posterior a su primer intento (fallido) de suicidio escribió:

> Recuerdo perfectamente cómo desperté de lo que había sido, tal como me explicaron luego, un coma de treinta horas. Encadenado, atravesado por tubos, en mis dos muñecas aparatos dolorosos acoplados a mí con el fin de alimentarme artificialmente. Expuesto, abandonado a un par de enfermeras que iban y venían, me lavaban, limpiaban mi cama, me ponían el termómetro en la boca, y todo con indiferencia, como si yo ya fuera una cosa (...) me invadió una profunda amargura frente a todos los bienintencionados que me habían sometido a semejante ignominia (...) y supe mejor aún que antes, yo, que había tenido trato íntimo con la muerte, y su variante especial, la muerte voluntaria, supe que me inclinaba hacia la muerte, y que la salvación de la que se enorgullecía el médico se contaba entre las peores cosas que se me habían infligido nunca. (2005, pp. 84-85)

A lo largo de esta tesina, hemos intentado mostrar aquellos argumentos inclinados a favor de la muerte. Más precisamente, de la que se produce voluntariamente. Nos hemos propuesto rastrear, reconstruir y analizar su defensa en el pensamiento político moderno, desde la Modernidad temprana hasta el siglo XIX, abordando cómo distintos pensadores conceptualizan sobre la práctica de interrumpir con la vida como un acto que depende de la voluntad de quien lo realiza. Sea mediante suicidio o eutanasia, buscamos revisar la labor de ciertos filósofos que tematizan sobre ello en los márgenes de un contexto que desata duras penas (y luego estigmatiza) contra los suicidas y sus familias. Hemos visto, además, que los argumentos que se perfilan en favor de pensar de un modo menos corrosivo a la decisión de poner fin a una vida que se percibe como puro tormento, estuvo de la mano de pensadores que a la par que imaginan otros modos de morir (o encuentran la justificación melancólica y social a ese

deseo) también están pensado otros modos y mundos en los que vivir, mundos que se presentan más justos, comprensivos y menos punitivos.

Consideramos que este trabajo aportó al campo de estudio en el que se inscribe una contribución al debate histórico sobre la muerte voluntaria desde una mirada que podríamos pensar a veces por fuera del canon de la Teoría Política. Buscamos reparar en aquellas discusiones sobre la propia vida y la propia muerte a partir de un rastreo histórico-conceptual que, en ciertos casos, nos permitió vincular la posibilidad de imaginar la utopía de un buen morir. En este sentido, escogimos como inicio la profundización en las obras de los filósofos políticos modernos Tomas Moro, Francis Bacon y Robert Burton; porque encontramos en su problematización indicios del origen de cómo la elección de acabar con la vida (por los primeros dos mediante eutanasia) se convierte en un problema estatal, al mismo tiempo que iniciaron la díada utopía/muerte voluntaria que buscamos perseguir en otros momentos históricos y políticos.

La razón principal por la cual nos parece valioso releer en la actualidad algunos de los debates propios de esos siglos sobre la interrupción voluntaria de la vida encuentra su justificación en que quizás podamos hallar en ellos una mirada *otra* acerca de una temática que en nuestros tiempos parece tomada por el discurso científico y médico; todavía más, nos puede ofrecer ensayar algunas respuestas ante el dominio técnico sobre la muerte que reina en las formas en las que morimos. Sin deslegitimar sus contribuciones al campo científico, la medicina (sobre todo su rama en particular la psiquiatría) ha buscado dar con las causas al fenómeno que aquí estudiamos y, como hemos visto, todas ellas parecen no ser voluntarias sino que se producen por el estado de la mente, ¿Cuál es el problema con ello? que al catalogar al suicida como sujeto con fallas, depresivo, esquizofrénico, entre otros, el acto de interrumpir con la existencia dejaría de estar en el terreno de una decisión soberana y deliberada (asunto que sí parece estar –y hasta ser condición necesaria– de la eutanasia). Esto refuerza, sin duda, una mirada estigmatizante sobre los suicidas y el propio suicidio.

En este sentido, una de las primeras y lógicas preguntas que surgen de este recorrido es ¿Se puede tratar del mismo modo a la eutanasia que al suicidio? Ese interrogante, que parece de respuesta ética obvia, envuelve complejidades que probablemente aquí no podamos socavar de forma definitiva y unívoca. Lo que está claro es que ambas prácticas remiten al alcance que tiene el Estado de disponer de las vidas de sus súbditos/ciudadanos, cuestión que a su vez asume una revisión de los fundamentos de la estructura política moderna cobijada en el derecho de vida y de hacer vivir.

En el Antiguo Régimen, ese derecho de disposición se manifestaba como derecho de muerte. Si ese derecho le pertenece al soberano en la tierra en pos de una defensa al cuerpo político, quien elige decidir sobre su vida y, por añadidura, su muerte, matándose (sea por mano propia o mediante la asistencia de un tercero), comete una ofensa hacia el Estado al incidir y usurpar un derecho que no le pertenece. Sin embargo, o incluso, si esa lógica de poder de muerte reservado para el soberano terrestre o celestial parecía finiquitada a finales del siglo XVIII, que la técnica sobre la muerte impere es prueba de lo mucho que al poder político le cuesta asumir el derecho del individuo a su propia autodeterminación. Quizás el poder haya dejado paulatinamente de actuar directamente sobre la muerte y solo se interese por ella como mero cálculo estadístico, pero esto no significa un triunfo de las autonomías o voluntades sobre el final de la existencia; por el contrario, no debería sorprendernos el tratamiento que reciben. Las intervenciones médicas que recaen sobre el enfermo terminal que buscan mitigar el dolor o prolongar su vida, el estigma y la mirada paternalista sobre el suicida y su entorno, forman parte del amplio universo de los mecanismos biopolíticos que se ejercen ya no sobre la muerte sino sobre la vida. Es precisamente aquí, con el avance de las técnicas médicas y el aumento de los derechos del paciente, que los debates sobre la "muerte digna" o la "buena muerte" nos convocan.

La práctica de la eutanasia o el suicidio médicamente asistido no es nueva, *el ars morendi*, es decir, el arte de esperar y aceptar la muerte serenamente, es de larga data y no necesariamente involucra a un médico como intermediario. Lo que sí aparece en

nuestra actualidad es la práctica entendida como el *aceleramiento médico* de la muerte. Tal como se pregunta Lavi, lo que requiere una explicación o merece nuestra atención es precisamente ello, si la eutanasia no fue siempre entendida así ¿Cómo llega a serlo? ya no se trata solo de pensarla como una buena muerte sino como el cambio del entendimiento de lo que es una buena muerte. También la eutanasia, por más deseable que sea, pasa al dominio humano y tecnificado. De cualquier manera, sería un error pueril ir en contra de cualquier intervención o desarrollo médico, lo que estamos concluyendo no son más que líneas de fuga que nos permiten pensar sobre la medicalización de la muerte y de cómo aun en expresa voluntad autónoma la asistencia a morir refuerza el tutelaje estatal que define o limita nuestra soberanía individual. En otras palabras, decimos que nuestras sociedades eminentemente biopolíticas y normalizadoras están regidas por la ficción de un individuo con dueñidad de sí mismo, autónomo y no-dependiente, que a su vez coexiste con elementos de protección y tutela.

Llegados a este punto, quizás nos convenga volver a algunas palabras de Foucault. En la *Voluntad del saber* (2014), expresa que el auge de la biopolítica más sin embargo "no significa que la vida haya sido exhaustivamente sometida a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar" (p. 135). Ese escape configura un horizonte de oportunidades, de resistencia y de imaginarios *otros*. En *Un placer tan sencillo* de 1979, Foucault (1999) se pronuncia a favor del suicidio, no como derecho al mismo sino "contra la mezquina realidad a la que se le somete. Contra las humillaciones, las hipocresías y los trámites sórdidos a los que se le condena" (p. 199) a lo mejor como la última de las posibilidades de experimentar la vida de otra forma.

Como vimos, el paso de una muerte exaltada a una muerte vedada pareciera habernos prohibido hablar de ella, ni que decir de imaginarla o prepararla. Resulta casi contradictorio que en una sociedad donde reina el poder sobre los procesos biológicos y la técnica altamente planificada, un individuo no pueda pensar e incluso organizar su propia muerte. Foucault nos devuelve precisamente ello: el esfuerzo imaginativo de nuestros finales. Nos invita a prestar una "consideración seria y competente" (p. 199).

Como ya temía también Nietzsche, en lugar de dejar nuestros finales de vida en manos de una abrupta azarosidad, o a uno sometido a la invasión técnica médica, ¿Por qué no barajar distintas alternativas? entre ellas algunas más libres y premeditadas. A la muerte hay que "componerla, fabricarla pieza por pieza (…) para hacer de ella una obra sin espectador" (p. 200). Si las grandes corrientes de pensamiento han debatido sobre el sentido de la vida, ¿Por qué no habríamos de incluir también una reflexión y un sentido sobre la muerte que deseamos? ¿Es justo que una vida plena tenga una muerte "así", sin más? "Es inadmisible que no se nos permita a nosotros mismos preparar con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseemos (…) aquello en lo que pensamos desde hace mucho tiempo" (p. 200). Aunque pueda figurarse una dudosa validez ética, tal vez el desenlace de una vida bien vivida puede significar tener que ver con una muerte un poco más certera. Así, tanto el suicidio como la eutanasia no pueden sino pensarse juntos, e incluso el abordaje peyorativo que recibe el primero puede en buena parte explicar el rechazo a los debates que suscitan hoy las posibilidades de legalización de la segunda.

En la tragicomedia de vivir quizás la muerte, que desde que asomamos al mundo sabemos que llegará, no deba presentarse como punto final, sino como un diálogo abierto dotado de sentido.

Bibliografía

AMÉRY, J. (2005). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: pre-textos.

ANDRÉS, R. (2015). *Semper dolens. Historia del Suicidio en Occidente*. Barcelona: Acantilado.

ARBUET OSUNA, C. C*astigar la muerte. Argumentos republicanos para la defensa y la persecución del suicidio en el XVII inglés*. En: ARBUET OSUNA, C. y NAPUT, L. (Comps). Cuerpo (im)propio: debates teórico políticos sobre eutanasia, suicidio y aborto. Paraná: Eduner. (En Prensa)

ARIES, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente. De la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona: Acantilado.

ARISTÓTELES. (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.

BACON, F. (2004). *The Advancement of Learning*. Recuperado de: https://www.gutenberg.org/files/5500/5500-h/5500-h.htm

BARBAGLI, M. (2015). *Farewell to the world. A history of suicide*. USA: Politiy Press.

BOK, S. (2000). *"Eutanasia"* en: Dworkin, G.; Frey, R. G. y Bok, S. La eutanasia y el auxilio médico al suicido. Trad. C. Francí Ventosa. Madrid: Cambridge University Press.

BREUER, M. (2019). *Eutanasia y autonomía. Conceptos, argumentos, reflexiones*. Río Cuarto: UniRío Editora ; Villa María, Córdoba: Eduvim. Editorial Universitaria Villa María

BURTON, R. (2008). *Anatomía de la Melancolía*. Buenos Aires: Winograd.

BURTON, R. (2011). *Una República Poética*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

CONTRERAS, M. (2007). Del homicidio voluntario a la monomanía suicida: perspectivas históricas y explicativas de un mismo fenómeno. *Estudios Sociales, pp. 133-164.*

CRITCHLEY, S. (2015). *Apuntes sobre el suicidio*. Alpha Decay: Barcelona.

DAVIS, J. (1985). *Utopía y la Sociedad Ideal. Estudio de la literatura utópica inglesa 1516-1700*. México: Fondo de Cultura Económica, S. A. de C.V.

DONNE, J. (2007). *Biathanatos*. Barcelona: El Cobre Ediciones.

DULITZKY, S. (2023). *Vivir con finitud. Sufrimiento existencial y cuidados paliativos*. Buenos Aires: Letra Viva.

DWORKIN, R. (1994). *El dominio de la vida. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel, S.A.

FOUCAULT, M. (1999). *Un placer tan sencillo*. En: Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, volumen III, p.199-201. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, M. (2001). *Defender la Sociedad.* Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2004). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2014). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

GASCÓN ABELLÁN, M. (2003). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de eutanasia? Barcelona: en: *Humanitas, Humanidades Médicas, Fundación Medicinas, vol. 1, n.1.*

HAN, B. C. (2021). *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder.

HOUSTON. R. A. (2010). *Punishing the Dead? Suicide, Lordship and Community in Britain, 1500-1830*. Oxford University Press: Oxford.

HUME, D. (2011). *Ensayos morales, políticos y literarios*. Madrid: Trotta.

JAMESON, F (2009). *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. Madrid: Akal.

JANÍN, C. (2009). *Diccionario del suicidio*. Pamplona: Laetoli.

KLOCKER, D. (s.f). Hacia una noción preliminar de "utopía". Ficha de cátedra

LAMBRUSCHINI, P. (2019). El suicidio moderno según Marx. *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias. Número 17.*

LAVI, S. (2005). *The Modern Art of Dying. A History of Euthanasia in The United States*. In the United Kingdom: Princeton University Press.

MACDONALD, M. (1989). *The Medicalization of Suicide in England: Laymen, Physicians, and Cultural Change, 1500-1870*. The Milbank Quarterly.

MANNHEIM, K. (1958). *Ideología y Utopía*. Madrid: Aguilar.

MANZO, S. (2004). Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza. *Cronos, 7 (2), 277-346. En Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.10031/pr.10031.pdf

MARTÍNEZ J. (2001). Suicidio, crisis política y medicina mental en la Francia del siglo XIX. *Frenia; Vol.1-2*

MARTINS BARREIRA, M. (2017). El suicidio como autodeterminación de la ciudadanía frente al Estado. *Rev. bioét. (Impr.) (p. 301-10)*

MARQUES, A. (2018). "A Boa Morte" de Bacon. *Lisboa: Philosophica, 52, pp. 115-126*. Disponible en: https://www.pdcnet.org/collection/fshow?id=philosophica_2018_0026_0052_0115_0126&pdfname=philosophica_2018_0026_0052_0115_0126.pdf&file_type=pdf

MARX, K. (2012). *Acerca del suicidio*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

MERRIAM WEBSTER. (s.f.). Euthanasia. En Dictionary Merriam Webster. Recuperado de: https://www.merriam-webster.com/dictionary/euthanasia

MISSERI, L. E. (2021). Morir en Utopía: Tomas Moro y la eutanasia. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 55, 461-486*.

MONTESQUIEU. (1992). *Cartas persas* (trad. M. Rocío Muñoz). México: CNCA. Disponible en: https://lorenazaragoza.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/09/montesquieu-cartas-persas.pdf

MORÍN, E. (1970). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairós.

MORO, Th. (1996). *Utopía*. Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. (s.f.). *El ocaso de los ídolos (o cómo se filosofa a martillazos)*. Disponible en: http://juango.es/files/El-Ocaso-de-los-Idolos.pdf

PLATÓN. (2014). *Apología de Sócrates*. (Trad. Alejandro G. Vigo). Santiago de Chile: Los clásicos. Disponible en: https://colegiosancarlosquilicura.cl/wp-content/uploads/2020/04/IV%C2%BAMEDIOS_FILOSOF%C3%8DA_-LIBRO-Apologia-Socrates-Editorial-Universitaria.pdf

QUINTANAS, A. (2010). El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. *Daimón. Revista Internacional de Filosofía, nº51 171-182*. Disponible en: https://revistas.um.es/daimon/article/view/148581/131941

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (s.f.). Eutanasia. En Diccionario de la lengua española. Recuperado de: https://dle.rae.es/eutanasia

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (s.f.). Muerte. En Diccionario de la lengua española. Recuperado de: https://dle.rae.es/muerte

REYES, A (2021). Perspectivas filosóficas a partir del problema del suicidio. Persona y Bioética, *vol. 25, núm. 1,e2514. Universidad de la Sabana.*

RODRIGUEZ SORIANO, RI. (2015). Elementos políticos para el debate sobre los dilemas éticos del suicidio médicamente asistido y de la eutanasia. *Rev Cienc Salud. 2015;13(3):465-479*. doi: dx.doi.org/10.12804/revsalud13.03.2015.1

ROSANVALLON, P. (2003). *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ROUSSEAU, J. (s.f.). *Confesiones*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de: https://www.philosophia.cl/biblioteca/Rousseau/confesiones.pdf

ROUSSEAU, J. (2007). Julia, o la Nueva Eloísa. Madrid: Akal.

SALMAN ROCHA, D. (2011). *Futuro imperfecto: Dimensión hermenéutico-simbólica del suicidio en la obra de Jorge Semprún*. México: D.F.

SASTRE, G. (1988). *David Hume: Sobre el suicidio y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

SCHUSTER, V. (2017). Estilo literario y reflexión filosófica en el siglo XVIII: Hume y Rousseau sobre el suicidio. *Revista de Filosofía y Teoría Política, V 48, Nº12*. Recuperado de: http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/23142553e012

STAROBINSKY, J. (2008). *Prefacio*. En R. Burton, Anatomía de la Melancolía. Buenos Aires: Winograd.

SZASZ, Th. (1999). *Libertad fatal. Ética y política del suicidio*. Titivillus

SUETONIO (s.f.) *Vida de los doce césares*. Disponible en: https://cristoraul.org/SPANISH/sala-de-lectura/Historia-universal/HISTORIA-DEL-IMPERIO-ROMANO/pdf/Suetonio-Vidadelosdocecesares.pdf

VILA SUBIAS, J. (2023). *Escenografías de Saturno: estudio y propuesta pictórica del paisaje trágico en la ópera romántica*. Facultat de Belles Arts - Universitat de Barcelona: MMXX