

Vivir y dejar morir

Reflexiones sobre eutanasia y muerte digna en la Argentina



Tomás Moller Poulsen*

*Tampoco servía de nada
ninguna otra ciencia humana.*

(Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*,
II, 47-54)

Tom Parker tiene ochenta años. Pertenecer a una sociedad para la cual las personas ancianas no tienen nada útil que aportar, ni poseen otro atributo que el de ser consumidoras de un tiempo y unos recursos que no les pertenecen y probablemente tampoco les correspondan. Parker rindió el primer examen cuando cumplió los sesenta y cinco. Aprobó en esa oportunidad y en las dos que le siguieron y así, durante quince años, pudo demostrar, ante las autoridades, que era apto para valerse por sí mismo y que tenía derecho a vivir. Reprobar uno de aquellos exámenes hubiera significado la muerte. No sería una muerte atroz; según la ley, el gobierno otorga a las personas reprobadas un día para despedirse, antes de suministrarles la inyección letal.

Mañana, Tom Parker deberá rendir una vez más. Sabe que ha sido afortunado, que no muchas personas en su situación llegan al cuarto examen. Su familia, incluso, podría haber interpuesto la *demandas de eliminación*, frente a la cual no hay defensa posible; sin embargo, no lo hizo. Sabe, también, que no

* UNPAZ.

aprobará. Durante la víspera, ensaya, estudia, intenta memorizar las palabras, maldice unos ejercicios que considera estúpidos y resiente su humillación, pero tiene la certeza de que esta vez no lo logrará. Su hijo, Less, también lo sabe y está convencido de que su padre morirá pronto, aunque practica con él y trata de motivarlo, de convencerlo de que todo estará bien. Algo de culpa siente, también desazón y desapego. Hay una idea, sin embargo, que lo alivia: no será él quien estampe el sello negro que condene a su padre a la muerte.

Esta es la premisa de *El examen*, un relato de ciencia ficción publicado en 1954. Como si el futuro fuera un callejón sin salida, en aquel entonces el holocausto nuclear que arrasara con la humanidad entera y los peligros de un crecimiento desmedido de la población eran, a la vez, posibilidades igualmente plausibles y temidas. En el caso de *El examen*, la inspiración de su autor, el estadounidense Richard Matheson, surgió de la segunda.¹ El cuento plantea un mundo distópico, en el cual las personas que no se encuentran en condiciones de producir son eliminadas por el gobierno. No se trata, sin embargo, de una sociedad autoritaria; la ley que condena a muerte a los ancianos fue aprobada por un referéndum. El hijo de Tom votó a favor.

El sistema, según indica el narrador, funciona sin contratiempos, manteniendo el índice de mortalidad en niveles normales al tiempo que soluciona el problema del aumento de la población. Descontadas las prácticas eugenésicas llevadas a cabo por las autoridades, y expresadas en el caso concreto en el proceso que enfrenta Tom Paker, las personas de aquel mundo parecen habitar el típico idilio suburbano propio de la autopercepción de los Estados Unidos en la década de 1950.

Pareciera, entonces, que la solución que encontró esa sociedad, acosada por la sobrepoblación y la falta de recursos, es, en sus términos, exitosa. La mayoría de sus habitantes, o al menos, la porción blanca, suburbana y de clase media que nos presenta el relato, parece capaz de continuar su vida (casi) con absoluta normalidad. La vida, según Matheson,

siguió como siempre y nadie habló más de morir. Cada cierto tiempo, el gobierno envía citaciones, se efectúan exámenes, y aquellos que fracasaban reciben la orden de presentarse en el centro gubernamental para que se les administren las inyecciones [...] todo llevado a cabo oficialmente, de forma impersonal, fría, sin un lamento ni una lágrima (Matheson, 1969: 43).

Esta suerte de asepsia e indiferencia frente al hecho imposterizable de la muerte no es, sin embargo, simplemente especulación ni pura ficción. En *La retransformación de la práctica y el discurso de la muerte como indicador de la crisis contemporánea*, Enrique Marí (1993) escribe que, en algún punto del siglo XX, en las zonas industriales y urbanas nació un nuevo tipo de relación con la muerte. Si hasta entonces esta tenía un carácter público, fue rápidamente privatizada, escondida detrás de un

¹ Su obra más conocida, *Soy leyenda*, cuenta la historia del último sobreviviente de una guerra bacteriológica. Fue publicada el mismo año que *El examen* y adaptada al cine en tres oportunidades.

velo y negada simbólicamente. Esta es la razón de la supresión del luto o el ocultamiento de las personas moribundas en los hospitales, esa *forma impersonal y sin un lamento* que describe el cuento de Matheson. Para graficar este cambio que acontece en nuestra relación con la muerte, Marí recurre a un concepto acuñado por el historiador francés Philippe Ariès, la *muerte invertida*; es decir, la muerte que ha perdido su carácter público, atributo que en el pasado había funcionado como el factor que impedía su negación y postergación, para ser transpuesta, por las sociedades industriales, “fuera de las murallas de la sociedad” (Marí, 1993).

En sentido similar, Foucault observa que no podemos comprender nuestra relación con la muerte si soslayamos el hecho de que la *biopolítica* se ha convertido en una de las principales formas de ejercer el poder en nuestras sociedades. La muerte, dice, atraviesa desde finales del siglo XVIII, un proceso de descalificación progresiva que se traduce en la desaparición de su carácter público y ritual, convirtiéndola en una suerte de tabú (Quintanas, 2010).

Lo novedoso consiste en que, aunque a lo largo de la historia existieron diversos discursos y prácticas relacionadas con la muerte, hasta no hace mucho tiempo esta siempre ha sido un hecho social y público, acompañado de una profusa cantidad de ritos que solo eran interrumpidos ante el advenimiento de una *crisis*,² en el sentido de momentos en los que la muerte se colectiviza y socializa de manera tal, que altera profundamente la vida comunitaria. Un ejemplo de este tipo de crisis, paradigmático para Marí (1993), lo encontramos en la peste que asoló a Atenas durante el siglo V a.C. y que Tucídides narra en el Libro II de su *Historia de la guerra del Peloponeso*. Para el abogado y epistemólogo argentino, el relato del historiador ático permite explicar cómo el ser humano se relaciona con la muerte “bajo el signo de su presencia más irrecusable” (Marí, 1993: 23).

Tucídides nos permite observar lo que ocurre cuando la muerte, como fenómeno masivo, interrumpe las relaciones sociales y conduce al abandono de los ritos y las prácticas funerarias. En Atenas, la peste trajo la muerte y esta instauró la crisis, alterando lo regular en la vida, el comportamiento de las personas y el modo en que se relacionan con las instituciones, sus hábitos y tradiciones (Marí, 1993). Caracterizar tanto a la “crisis-enfermedad”, como a la muerte, permite resaltar el vínculo entre el poder, la salud y la administración de la vida (Colombero, 2023) y advertir los elementos característicos de una crisis producida por el ingreso abrupto de la muerte colectiva y socializada en una ciudad. Marí (1993) recuerda otras crónicas posteriores que observaron elementos idénticos a los existentes en Atenas, como la peste que asoló a Londres en el siglo XVII, registrada por Daniel Defoe, o la de Orán a mediados del XIX, según el relato de Albert Camus. En todos estos casos, lo que Marí destaca es la relación de las personas con la presencia ineludible y avasalladora de la muerte, la cual no puede ser “negada, expulsada, reprimida o evacuada” (Marí, 1993: 23). El modelo de la peste “es el modelo de mayor conciencia perceptiva de la muerte” (Marí, 1993: 26). Todo puede ser ignorado: las reglas, las instituciones, las otras personas y hasta los dioses. Todo, excepto la muerte.

² Etimológicamente, la palabra *crisis* se remonta al griego *krisis* cuyo significado era originalmente “discriminación” o “decisión”. Sin embargo, ya en la época clásica, el vocablo poseía una acepción médica, ligada a la enfermedad (Marí, 1993).

Sin embargo, la relación histórica entre crisis y muerte habría sufrido una profunda transformación en la época contemporánea; en efecto, la “muerte invertida es el negativo del modelo de Tucídides, su contra-modelo” (Marí, 1993: 29). Si bien, en ambos casos, los ritos funerarios son de algún modo dejados de lado, Marí plantea que es precisamente en esta coincidencia donde radica el rasgo de profunda divergencia entre el modelo de Atenas y el de la muerte invertida. Porque mientras que en la ciudad ática la ausencia ritual era el resultado de la paralización de la sociedad, en tanto que la muerte no da tiempo e impone la *discontinuidad*, bajo el modelo de la muerte invertida no hay tiempo para los ritos porque es la racionalidad tecnológica la que no admite pausas que afecten su *continuidad* (Marí, 1993).

Este culto a la continuidad constante y sin interrupciones se expresa también en la percepción capitalista de la enfermedad como incapacidad para trabajar y, por ende, de rendir adecuadamente (Colombero, 2023). En este sentido, podemos pensar también a la vejez. El protagonista de *El examen* ya no trabaja, ni puede rendir adecuadamente; como la subsistencia de las personas en su condición es considerada onerosa para el conjunto social, la ley dispone que deben morir. Sin embargo, tanto en el mundo real como en el imaginado por Matheson, su muerte no debe afectar en modo alguno el transcurso normal de la rutina.

El criterio por el cual, en *El examen*, el sistema elige a sus víctimas es del todo coherente con los mandatos capitalistas de productividad y salud. Matheson no aclara si existen otras y otros eliminados. Podemos imaginar que cualquier persona considerada improductiva, por el motivo que fuere, corre la misma suerte que los ancianos; es también posible que la ciencia haya suprimido toda otra amenaza a la salud humana y que solo la vejez y el paso del tiempo subsistan como tales. Sabemos que las tasas de mortalidad permanecen normales, por lo que podemos suponer que quienes mueren son, sin más trámites, eliminados cuando las autoridades lo disponen. Paradójicamente, no parece existir la muerte natural; aunque el tiempo, como siempre, finalmente se imponga, la muerte se le adelanta cuando la persona ya no puede satisfacer los estándares fijados por el gobierno o se vuelve una carga para su familia. Es una sociedad que no tiene tiempo que perder y por lo tanto no puede aguardar ni pronunciar la muerte. Se la administra con absoluta reserva.

Retomando las ideas de Marí (1993), repetimos que es en la distancia entre el modelo ateniense y el modelo de la muerte invertida, donde puede identificarse uno de los indicadores de la crisis de nuestro tiempo, la crisis de un sistema social que, a la vez que oculta a la muerte individual, se enriquece y medra gracias a la muerte masiva. En el caso del cuento de Matheson, se trata de la eliminación de todas aquellas personas que ya no están (ni estarán) en condiciones de contribuir de manera productiva al conjunto social; en nuestro caso, no es necesario recurrir a ejemplos lejanos y extremos como el de Gaza, aunque también resulte pertinente. Basta con pensar en la forma en la que trata a los jubilados y a las personas con discapacidad; o en la liviandad e impunidad con la que desde la política se dicen y escriben frases como “cárcel o bala”³ o “si te gustar hurgar la basura...”,⁴ para corroborar de qué lado de las murallas se quiere a quienes son considerados improductivos o como “parias” sociales.

3 <https://www.pagina12.com.ar/695573-carcel-o-bala-la-amenaza-de-jose-luis-espert-a-diputados-de->

4 https://www.eldiarioar.com/sociedad/jorge-macri-enducere-control-callejero-apunta-personas-remueven-basura-substitir_1_12513862.html

Existe otra paradoja y consiste en el alejamiento de la muerte también diluye la responsabilidad en la protección de la vida. En *El examen*, la familia de Tom, compuesta por su hijo Less, su nuera Terry y sus dos nietos, ha considerado más de una vez presentar la *demanda de eliminación* en contra del anciano. Less está seguro de que esta vez su padre reprobará, pero tiene dudas, porque se ha equivocado antes y la idea de esperar otros cinco años es insoportable para su esposa. Para ellos, Tom está arruinando sus vidas y, aunque reconocer su deseo no es fácil, la posibilidad de que repruebe el examen y que las autoridades se encarguen de su eliminación, parece no plantear dificultad alguna. Aceptan el destino de Tom, como admitimos la eliminación sistemática de otros miles, sin otra necesidad que sentirnos indignados cuando los medios de comunicación lo disponen, siempre y cuando seamos capaces de mantener nuestra distancia y eludir nuestra responsabilidad en el asunto, quizás hasta secretamente convencidos de que resulta indispensable para la continuidad de nuestras vidas tal y como las conocemos y deseamos.

En este sentido, Paola Colombero (2023) observa que el texto de Marí permite hacer al menos tres consideraciones, disparadoras a su vez de nuevas reflexiones. La primera de ellas consiste en la constatación de que la muerte invertida, al reconfigurar las prácticas sociales, también ha excluido a la muerte de las categorías del pensamiento filosófico y jurídico. Es lo que Marí denomina la “oclusión del discurso metafísico de la muerte” (1993: 30). Al mismo tiempo, mientras que en el modelo ateniense la medicina, como arte de curar, se revela impotente y es desprestigiada como saber, bajo el modelo de la muerte invertida “la medicina se repone como centro de poder, de especialidad técnica, de aparatos cada vez más sutiles y sofisticados y de administración de la vida y de la muerte” (Marí, 1993: 30). De este modo, la medicina despoja a los individuos de su dominio sobre su propia muerte, mientras que el aparato jurídico funciona como legitimador de este despojo.

No obstante, tanto en la Atenas del siglo V a.C. como en la actualidad, la medicina está lejos de ser omnipotente. Algo de la cita del epígrafe revela un límite que también está implícito en el relato de Matheson. No solo la ciencia médica no ha derrotado a la muerte, sino que, además, aunque ha prolongado la vida, no tiene respuesta para muchas de las enfermedades que, por caso, afectan a la vejez. Tampoco cuenta con los medios necesarios para sustraernos de aquellos estados en los que la vida subsiste, pero no hay consciencia o, si la hay, esta no puede ser otra cosa que agonía.

Pero si la muerte no ha sido derrotada, al menos ha sido pospuesta y, sobre todo, desterrada. Oculta, para ser más precisos, porque no deja de ser omnipresente en nuestros entretenimientos, como el cine o los videojuegos, ni en los medios masivos de comunicación, que con letras luminosas y melodías cuidadosamente seleccionadas para la ocasión, informan sobre el último asesinato o la última guerra, mientras tenemos la certeza de que existen otros asesinatos y otras guerras que no llegan a la pantalla (aunque quizás sí lo hagan en las redes sociales, que además reproducen el mensaje de los medios). Pero si bien la muerte es el destino que nos aguarda a todas las personas, de algún modo carece de entidad alguna para la mayoría de nosotros. Es la muerte que se banaliza, en estadísticas vacías o en bromas sobre el terrorismo de Estado. Es la muerte que está en todos lados, pero que solo nos llega mediada, que no es nuestra, de la que no hablamos en la intimidad, a menos que nos toque de cerca y

entonces la enfrentamos en soledad, como una cuestión que debe ocultarse frente a los demás. Es una muerte privada y, sin embargo, incluso en ese momento, las fuerzas que pretenden expulsarla se presentan para decirnos que tampoco ahí, en la intimidad de la última etapa de nuestro recorrido vital, éste nos pertenece. Porque cuando la vida es concebida en términos de productividad y de consumo (o de su posibilidad futura, en el caso de las infancias), en última instancia lo que se excluye de ella es toda idea de dignidad y autonomía. Y, sin embargo, una historia como la de *El examen nos horroriza como si se tratara de un cuento de terror*.

Foucault señala que, durante el Antiguo Régimen, el poder del soberano era definido por la capacidad de disponer de la vida y de la muerte de sus súbditos. Como resulta más fácil *hacer morir* que *hacer vivir*, el poder soberano hizo énfasis en su capacidad de matar. Sin embargo, el desarrollo de ciertos mecanismos *biopolíticos* convirtió a la manera en que se ejerce el poder, colocando el énfasis en el *hacer vivir*, en la gestión del proceso vital y en la posibilidad de intervenir aun en sus detalles más insignificantes. En este proceso, la muerte se convirtió en un ámbito que esta por fuera del alcance del poder; es, precisamente, el límite externo del *biopoder*⁵ (Quintanas, 2010).

En *El examen* esa es, precisamente, la vía de escape que encuentra Tom Parker. Arrinconado, sabiendo que el Estado no le dejará vivir y que su familia aguarda su muerte, decide resolver la situación él mismo. El día del examen sale de la casa, pero no se presenta a rendir. En cambio, dedica la jornada a arreglar un reloj para su hijo y usa la citación al examen para conseguir unas pastillas en la farmacia. Regresa a la casa y sube a su cuarto, donde se despide de su hijo, quien tal vez lo entiende, tal vez no. Al final del relato, Tom Parker, dueño de su vida, se apropia de su vida disponiendo de ella. Ni el Estado ni su familia pueden matarlo: Tom Parker se suicida.

La decisión de Tom Parker nos lleva a la segunda consideración que formula Colombero (2023). Si la sociedad contemporánea ha privado a las personas de la posibilidad de atravesar su propia muerte, también niega la posibilidad de consentir con un proyecto de vida propio. Cuando se piensa qué tiene que decir el discurso legal y jurídico en este punto, existen numerosos puntos de partida. Por un lado, tenemos la cuestión del *suicidio*, por ser el último acto de disposición, irrecurrible, además, con el que cuenta una persona. El suicidio no está prohibido por nuestra legislación, ni resulta castigado por el Código Penal. Tampoco su tentativa. Se trata de una de esas acciones privadas amparadas por el artículo 19 de la Constitución Nacional, aunque como veremos, que no se prohíba no quiere decir que la ley no espere que sea realizado en soledad (otra vez, la muerte privada). En efecto, lo que sí reprime la ley es la participación en el suicidio de un tercero, sea este tentado o consumado (art. 83 del Código Penal).⁶ Esta prohibición incluye, sin lugar a dudas, el denominado *suicidio asistido*, práctica que no debe confundirse con la de la *eutanasia*.

5 La formulación de la muerte como límite del poder es lo que, según Foucault, explica la pérdida de su carácter público y ceremonial (Quintanas, 2010).

6 “Será reprimido con prisión de uno a cuatro años, el que instigare a otro al suicidio o le ayudare a cometerlo, si el suicidio se hubiese tentado o consumado” (art. 83, CP).

Esta última palabra proviene del griego *euthanasia*, “muerte dulce”. Según el Diccionario de la Real Academia Española, el término significa tanto la “intervención deliberada para poner fin a la vida de un paciente sin perspectiva de cura”, como la “muerte sin sufrimiento físico”. Se advierte rápidamente que lo que distingue a la eutanasia del *suicidio asistido* radica en la persona que posee el dominio de la acción que produce la muerte.

Se suelen distinguir varios tipos o modalidades de la eutanasia. Cuando la muerte es producto de una abstención o suspensión terapéutica, se habla de eutanasia directa pasiva. Cuando el fallecimiento se produce indirectamente, por ejemplo, en el caso de la utilización de la morfina para paliar el dolor de los enfermos terminales de cáncer, se trata de la denominada eutanasia indirecta (Pinto, 2022). Aunque, como veremos, en la Argentina están prohibidas las prácticas eutanásicas, si nos atenemos a esta calificación debemos señalar que, cuando nuestra legislación habla de *muerte digna*,⁷ se está refiriendo a estas formas de eutanasia (Pedernera, 2023).

En el otro extremo, cuando se procura activamente el resultado de muerte (por ejemplo, a través de la inyección de una droga letal), hablamos de *eutanasia directa activa*. Este tipo de eutanasia es el que se encuentra prohibido, tanto en nuestro país como en la mayoría de las legislaciones del mundo. No constituye, sin embargo, un tipo penal específico en nuestro ordenamiento. Equivale, en cambio, al tipo penal de homicidio, puesto que como mencionamos más arriba, el dominio de la acción que produce la muerte ya no se encuentra en manos de la víctima, como en el suicidio, sino en cabeza de un tercero. La eutanasia directa activa es a la que se refieren la Ley N° 26742⁸ y el Código Civil y Comercial, cuando prohíben las “prácticas eutanásicas”.⁹

En todas las modalidades descriptas hasta ahora, la voluntad de morir por parte del enfermo es, por supuesto, fundamental. Cuando la eutanasia es involuntaria, es decir, cuando no existe consentimiento por parte del sujeto pasivo, hablamos de *cacotanasia*, término que proviene del griego antiguo, “mala muerte” (Pinto, 2022). Este es el caso de la *eugenesia* e incluye la amenaza que se cernía sobre Tom Parker.¹⁰

En efecto, en torno a la autonomía o no de la decisión de morir suele esgrimirse uno de los principales argumentos contra la eutanasia. Se parte del supuesto de que quien enfrenta una enfermedad terminal

7 Denominada también *ortotanasia*, a la cual se le opone la *distanasia* como la prolongación irrazonable o cruelmente obstinada de la vida (el llamado encarnizamiento médico o terapéutico).

8 Conocida como la “Ley de la muerte digna”.

9 Según el Código Civil y Comercial de la Nación “La persona plenamente capaz puede anticipar directivas y conferir mandato respecto de su salud y en previsión de su propia incapacidad. Puede también designar a la persona o personas que han de expresar el consentimiento para los actos médicos y para ejercer su curatela. Las directivas que impliquen desarrollar prácticas eutanásicas se tienen por no escritas” (art. 60, CCyC). En términos similares, el art. 11 de la Ley N° 26529 (modificada por la Ley N° 26742) dispone que aquellas directivas anticipadas que hagan referencia a prácticas eutanásicas se tendrán “como inexistentes”.

10 La eutanasia que lleva a cabo la sociedad de *El examen* se clasifica también como “eutanasia económica”; es decir, la que consiste en eliminar a aquellas “personas cuyas vidas se consideren inútiles, exentas de valor vital y de costoso mantenimiento” (Pinto, 2022: 9). En ese sentido, se distingue también a la “eutanasia eugenésica”, por la cual se procura el “mejoramiento de la raza” mediante la eliminación de personas indeseables; en este caso, el del Tercer Reich es el ejemplo paradigmático, pero no el único. El tipo de eutanasia que se discute en los contornos de la muerte digna y que se encuentra emparentada con el homicidio piadoso del anteproyecto de reforma del Código Penal, es denominada “piadosa”, y tiene por fin evitar el sufrimiento del enfermo terminal (Pinto, 2022).

no posee una voluntad para decidir que sea realmente autónoma: la misma enfermedad, los dolores, la situación emocional del paciente y su familia o incluso las dificultades económicas que su estado de salud puede suponer, constituirían, según esta visión, elementos suficientes para argumentar que su voluntad se encuentra viciada (Pedernera, 2023).

Este no sería, sin embargo, el caso de las directivas anticipadas, las cuales, como su nombre lo indica, se otorgan antes de que exista cualquiera de las circunstancias que supuestamente vician la voluntad del paciente. En este caso, sin embargo, se argumenta que aquellas son dictadas en una situación que ha perdido actualidad ante la proximidad de la muerte, existiendo la posibilidad de que el paciente, quien por diversos motivos ya no se encuentre en condiciones de tomar decisiones autónomas, haya cambiado de opinión (Pedernera, 2023). Hay algo de circular en esta argumentación, que no se alcanza a resolver; en todo caso, sostener que la voluntad de un paciente no es autónoma responde a un sesgo que no está probado ni resulta necesariamente cierto. Como señala Claus Roxin para el caso del suicida, exigirle a este “sosiego y [...] un motivo plausible [...] lleva una enorme inseguridad jurídica, máxime dado que las razones últimas de esa decisión no son accesibles ni pueden por tanto ser enjuiciadas por un observador externo” (Roxin, 2013: 23).¹¹

Más aún, cuando un paciente se niega a un tratamiento para salvar su vida por motivos que podríamos considerar manifiestamente irrazonables, como el rechazo de transfusiones de sangre por motivos religiosos, nadie discute que deba prevalecer la voluntad del paciente (Roxin, 2013; CSJN, fallo Bahamondez, etc.).

Por otro lado, en 2009, la Ley N° 26529 consagró una serie de derechos del paciente¹² con un criterio basado en la autonomía de la voluntad.¹³ Entre estos derechos, se atribuyó al paciente la posibilidad de “aceptar o rechazar determinadas terapias o procedimientos médicos o biológicos” (art. 2, inc. e),¹⁴ y hasta formular *directivas anticipadas* con relación a su salud, las que deben ser aceptadas por la médica o el médico a cargo de su tratamiento. Una serie de casos con importante impacto en la opinión pública¹⁵ impulsaron la sanción, en 2012, de la ya mencionada Ley N° 26742, la cual supuso importantes modificaciones a la Ley N° 26529, y amplió sustancialmente los derechos de las personas pacientes (Belli y Maglio, 2013).

En resumen, lo que nuestra legislación dispone respecto de la muerte digna es la posibilidad de que los pacientes con enfermedades terminales puedan, incluso de forma anticipada, rechazar procedimientos

11 Sin embargo, debe negarse, concluye Roxin, “una decisión libre no sólo ante supuestos de perturbaciones o enfermedades mentales, sino asimismo ante depresiones profundas o trastornos de pánico” (Roxin, 2013: 23). Este es el sentido detrás de nuestra ley de Prevención del Suicidio (Ley N° 27130) y tiene porque ser en ningún modo contradictorio con permitir a las personas decidir sobre su vida y su muerte.

12 Muchos de los cuales ya formaban parte de la legislación nacional. Por ejemplo, los arts. 11 y 19 de la Ley N° 17132.

13 “El ejercicio de los derechos del paciente, en cuanto a la autonomía de la voluntad, la información y la documentación clínica, se rige por la presente ley” (art. 1, Ley N° 26529).

14 Esto supone el derecho a aceptar o rechazar determinadas terapias o procedimientos ante enfermedades irreversibles, incurables o se encuentre en estado terminal, por enfermedad o por lesión. Incluye la posibilidad de rechazar alimentos e hidratación cuando no tuvieran otro efecto del que postergar lo inevitable, o medidas de soporte vital “cuando sean extraordinarias o desproporcionadas en relación con la perspectiva de mejoría, o produzcan un sufrimiento desmesurado” (art. 2, inc. e, Ley N° 26529, modificado por Ley N° 26742).

15 Por ejemplo, el de Melina González.

quirúrgicos, de alimentación, hidratación o reanimación artificial, o que les sean retiradas las medidas de soporte vital que sean desproporcionadas con relación a la perspectiva de mejoría, o que produzcan un sufrimiento desmesurado o solo sirvan para prolongar temporalmente un estado de salud irreversible (Pedernera, 2023).

Sin embargo, al mismo tiempo, la reforma impuso requisitos más rigurosos para las directivas anticipadas. La nueva redacción del artículo 11 requiere que estas sean realizadas ante escribano público o juez, con la presencia de dos testigos, lo que en la práctica resulta de difícil cumplimiento. Además, se mantuvo la previsión original respecto a las directivas anticipadas que dispusieran prácticas eutanásicas (refiriéndose, como adelantamos, a la eutanasia directa activa), las que se tendrán como inexistentes.

Otro argumento que suele esgrimirse en contra de la eutanasia (de cualquier tipo) es aquel que hace hincapié en la diferencia que existiría entre matar y dejar morir a otra persona, entre la acción y la omisión. La primera, la acción positiva de dar muerte, es reputada más grave y, por ende, se sostiene que no debe permitirse. Dejar morir, por el contrario, es percibido tan solo como una omisión que permite que ocurra la muerte de la persona paciente conforme la evolución natural de la enfermedad (Pedernera, 2023). Esta es, en definitiva, la concepción detrás de la Ley de Muerte Digna. Sin embargo, la distinción entre acción y omisión, que es una distinción valorativa y moral, por la cual se asume que la primera será siempre más grave que la segunda, ya fue refutada por pensadores como el filósofo argentino Carlos Nino¹⁶ (Pedernera, 2023).

Una idea que también se repite entre quienes se oponen a la eutanasia es la supuesta existencia de una *pendiente resbaladiza* (Pedernera, 2023; Pinto, 2022), una especie de efecto dominó por el cual, si se permitiese la eutanasia en algunos casos (o algunos casos de eutanasia), pronto se la permitiría en todos. Por ejemplo, cuando en el anteproyecto de reforma del Código Penal de 2012¹⁷ se propuso introducir la figura del “homicidio piadoso”,¹⁸ previendo la atenuación o hasta la eximición de la pena, hubo sectores que advirtieron que una reforma en este sentido llevaba implícito el riesgo de dejar impune cualquier tipo de práctica eutanásica (Andújar de Zamora, 2020). El argumento es falaz, y el hecho de que, a más de una década de la sanción de la Ley de Muerte Digna, la cual como vimos, sí

16 En ¿Da lo mismo omitir que actuar? Acerca de la valoración moral de los delitos por omisión, *Revista de derecho Penal y Criminología*, Nº. 6, 2017, págs. 223-240 (no disponible en la web).

17 La Comisión para la Elaboración del Proyecto de Ley de Reforma, Actualización e Integración del Código Penal de la Nación fue creada por Decreto Nº 678/2012.

18 Es de notar que, según la redacción del anteproyecto, la figura del “homicidio piadoso” no contempla la relación entre médico y paciente, limitando el tipo a aquellos casos en los cuales exista un vínculo afectivo entre el autor y el sujeto pasivo. Por esta razón, consideramos que no se refiere estrictamente a la *eutanasia*. Existen definiciones más amplias para *eutanasia* que la utilizada en este artículo, como la de Tomás Agustín Céspedes, quien la define como “cualquier práctica que ponga fin de manera anticipada a la vida de una persona terminalmente enferma o que en razón de su enfermedad sufra una dolencia insoportable o que le impida valerse por sí misma” (citado por Pinto, 2022). Buompadre (2020) la define en términos parecidos, agregando el requisito de que la conducta responda a un sentimiento de piedad, altruista o generoso, sin hacer mención a la relación médico/paciente. Sin embargo, además de la definición de la RAE, utilizada en el texto principal, la cual habla de “paciente” como sujeto pasivo y, por lo tanto, remite a un tratamiento médico, es útil tenerse presente que desde la bioética también suele definirse a la eutanasia como una “conducta llevada adelante por profesionales de la salud que ocasiona la muerte a un paciente que padece una enfermedad terminal o incurable, con la finalidad de evitarle mayores sufrimientos o la prolongación artificial de la vida” (Pedernera, 2023: 2). Queda, para las relaciones que exceden la de médico-paciente, la figura del “homicidio piadoso”.

admite, aunque bajo otra denominación, ciertos tipos de eutanasia, no hayan avanzado los proyectos que procuran legalizar la eutanasia activa, parece desmentir esta suposición.¹⁹

Dejamos en último lugar, aunque no es el menos importante, el argumento basado en la defensa de la vida. En este caso, se razona que el derecho a la vida es el presupuesto básico para el goce y ejercicio de los restantes derechos y, en consecuencia, debe ser defendido a ultranza; es, es suma, la máxima expresión del biopoder si lo pensamos en términos de Foucault. Frente a esto, suele señalarse que la autonomía de la voluntad es indispensable para el ejercicio de nuestros derechos, incluido el derecho a la vida, cuyo real goce debe incluir la posibilidad de decidir el modo en el que deseamos transitar el último tramo de nuestra existencia (Pedernera, 2023; Colombero, 2023). En este sentido, es necesario notar también que el énfasis que la legislación argentina pone sobre la autonomía de la voluntad del paciente supone una superación al paradigma que históricamente rigió la ética médica y por la cual la vida era priorizada sobre cualquier otra consideración (Pedernera, 2023).

En efecto, la autonomía de la voluntad es, junto a la dignidad humana, uno de los principales argumentos *a favor* de la eutanasia y el verdadero campo de disputa. Implica el poder vivir, y morir, según las propias preferencias, valores, intereses y principios, sin imposiciones externas, de terceros o del Estado (Pedernera, 2023). En este aspecto, podemos revincular a la eutanasia con el suicidio. Como señalamos antes, nuestro Código Penal no regula expresamente a la eutanasia —es un homicidio—, pero sí tipifica la asistencia al suicidio. Roxin, a quien ya citamos, emparenta a ambos casos (eutanasia y suicidio) en tanto configuran supuestos en el que se presta ayuda a una persona “por su deseo o por lo menos en atención a su voluntad presunta, para posibilitarle una muerte humanamente digna” (citado por Pazos Crocitto, 2023: 259). Este era también el espíritu del anteproyecto de reforma del Código Penal de 2012, cuando propuso la figura del homicidio piadoso y la posibilidad de eximición de la pena, tanto en este caso como en el de asistencia al suicidio. Por lo demás, este tipo de conductas, es fácil advertir, no tienen relación alguna con los supuestos de homicidio simple, agravado o con la eutanasia económica o eugenésica (Pazos Crocitto, 2023).

Es importante esta proximidad entre eutanasia y suicidio desde el punto de vista de la autonomía de la voluntad, porque a partir del cristianismo el quitarse la vida fue condenado, desde la ética religiosa, como un atentado contra la sacralidad de la vida²⁰ y, desde la teología más elaborada del iusnaturalismo de inspiración aristotélico-tomista, como una violación contra absoluto moral de la tutela de la vida y a la obligación solidaria que el individuo tiene para con la sociedad (Pazos Crocitto, 2023). Hubo que esperar al liberalismo para que la autonomía de la voluntad fuera reconocida en este aspecto; Bentham, por ejemplo, consideraba que penar el suicidio era uno de esos casos en los que la moral y la legislación se mezclaban peligrosamente (Pazos Crocitto, 2023).

19 Como señala Pedernera (2023), el argumento de la pendiente resbaladiza también fue esgrimido en contra del divorcio y de la legalización del matrimonio igualitario en Argentina, y desmentido por la historia.

20 Para el catolicismo es uno de los actos intrínsecamente perversos. Dante ubica la Selva de los suicidas en el séptimo círculo del infierno, junto con los derrochadores y los pródigos. Esta vecindad no deja de ser sugerente, si pensamos la posterior vinculación entre biopoder y capital. Por otro lado, el castigo que reciben los suicidas, convertidos en árboles, da cuenta de su supuesta pérdida de dignidad humana.

Paradójicamente, los sectores vinculados a la derecha liberal se muestran reacios a admitir la eutanasia. Así, el presidente de la Fundación Faro, Agustín Laje;²¹ o el ex presidente de la Nación, Mauricio Macri, quien no solo ha manifestado en alguna oportunidad que *solo Dios puede decidir sobre la vida o la muerte*, sino que también rechazó las suplicas de su propio padre cuando solicitó asistencia para morir. No pareciera que este rechazo a la eutanasia se traduzca necesariamente en un verdadero horror frente a la eugenesia o la eutanasia económica. Quizás sea oportuno recordar que, en la Edad Media, el suicida que fracasaba en su intento, era condenado a muerte (Pazos Crocitto). En última instancia, mientras el discurso teológico de entonces procuraba legitimar el orden feudal, el discurso liberal o neoliberal actual procura la legitimación del capitalismo y el biopoder. En el siglo XVIII Bentham escribía, por decirlo de alguna manera, desde la oposición.

Precisamente, los argumentos en contra de la eutanasia encubren razones conservadoras y mantienen el tabú sobre la muerte (Pedernera, 2023; Pazos Crocitto, 2023). Retomando las tres consideraciones que Colombero (2023) extrae del texto de Marí, encontramos, en último lugar, la idea de que la ausencia de un discurso sobre la muerte es la contracara de esta como una realidad más letal. Es un poco como esa observación de Carl Jung sobre la relación compensadora que existiría entre la conducta vital de un pueblo y su religión, cuya única finalidad práctica residiría precisamente en esa relación, la cual se mantienen vigente en “nuestra época ‘cristiana’ en que la religión del amor asiste a la mayor carnicería de la historia universal” (1964: 189). El psicólogo suizo se refería, obviamente, a la Primera Guerra Mundial, cuyas trincheras bien podrían describirse como estando bajo la “presencia más irrecusable” de la muerte.

Una observación similar encontramos en Foucault, quien señala que el predominio de la biopolítica coincide con las grandes matanzas que tuvieron lugar a partir del siglo XIX. No ve en esto una contradicción; por el contrario, sostiene que las guerras contemporáneas se llevan a cabo en defensa de la sociedad y su *supervivencia*; no en nombre del soberano, como ocurría en el Antiguo Régimen. En términos similares a los de la observación de Jung, para Foucault la “gran capacidad para matar de la época contemporánea sería [...] el reverso de la *biopolítica*” (Quintanas, 2010: 176).

Por otro lado, el modelo de la muerte invertida corresponde a un imaginario social según el cual la felicidad es un *deber moral* y toda tristeza o malestar deben ser sacrificados en favor de la felicidad colectiva. Tenemos la obligación de aparentar, de sentirnos felices todo el tiempo, porque al “mostrar alguna señal de tristeza, se peca contra la felicidad, se la cuestiona, y la sociedad corre entonces el riesgo de perder su razón de ser” (Ariès, citado por Colombero, 2023: 236). En términos de Sigmund Freud (1992), la sociedad actual nos impone, a través del superyó, la obligación de ser felices. Pero este “optimismo cruel” resulta insoportable (Colombero, 2023). El desarrollo técnico, gracias al cual los seres humanos han prolongado su vida y modificado sustancialmente su relación con la naturaleza, no está exento de un factor de desengaño en el que se encuentra también el origen del malestar (Freud, 1992). Asimismo, esta evicción colectiva de la muerte no tiene su correlato en un proyecto de existen-

21 https://www.youtube.com/watch?v=E_UFwQ6IBpU

cia individual que permita incluir a la propia muerte como posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo (Marí, 1993). El mandato de la felicidad, la salud y la exclusión total de la muerte –como mandato psíquico, no como la realidad de los excluidos del sistema– que impregnan el imaginario social, niega a las personas la posibilidad de disponer su propio final; muchas veces extendiendo a la vida más allá de lo natural o transformando esta prolongación una extensión de la agonía.

En otro de sus textos, Marí (1994) parte del *Leviathan* de Thomas Hobbes para explicar cómo, en todo dispositivo de poder, opera un imaginario social destinado a influenciar y controlar la psiquis del ser humano. Tanto Freud (1992) como Marí (1994) sostienen que la vida en sociedad implica una renuncia, la negación de un deseo. Cultura e imaginario social suponen formas de control que imponen deberes (como los que, según Santo Tomás de Aquino, hacían del suicidio un acto de los más condenables). En igual sentido operan la imposición de la felicidad permanente y el deber de la salud (Marí, 1993).

En el célebre modelo del poder absoluto que Thomas Hobbes presenta en el *Leviathan*, “cada particular ha sometido su voluntad a la voluntad del que posee la potencia soberana en el Estado” (citado por Marí, 1994: 61). Este traspaso de poder tendría lugar a través de una *ficción fundadora*, el contrato o pacto social, en el que los individuos resignan la libertad del estado de naturaleza para garantizar su seguridad individual y poner fin a los conflictos permanentes que, por definición, afligen al *homo hominis lupus*.

Casi tres siglos después que Hobbes, en *El malestar en la cultura*, Sigmund Freud escribe en términos similares cuando señala que por “cultura” debe entenderse toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres (1992: 88). Este distanciamiento o renuncia, sin embargo, posee un alto costo y el precio es, otra vez, la libertad primitiva. En efecto, para Freud, una de las tres fuentes del sufrimiento humano radica, precisamente, en “la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad” (1992: 85). Y, así como la persona infante segrega del yo todo lo que puede provocar displacer, configurando de este modo un afuera ajeno y amenazador, aceptar ese marco regulatorio que es la cultura supone alguna forma de compromiso, el cual solo puede ser asumido como una renuncia o sacrificio. En Hobbes, lo que se ve coartado es el deseo del poder (con la excepción del monarca absoluto, cuyo deseo debe necesariamente contar con las condiciones adecuadas de reproducción).

Sin embargo, Freud advierte que el ser humano se niega a admitir la fuente social del sufrimiento. A su juicio, las personas son incapaces de comprender el por qué las normas, creadas por ellas mismas, resultan ineficaces para su protección y beneficio. Es esta inadecuación frente a las normas la que nos indica que debe existir algo, en la complejidad psíquica del ser humano, que le hace creer que sería mucho más feliz si pudiera retornar a las condiciones primitivas previas al estado de cultura. En otras palabras, el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la medida de frustración que la

sociedad le impone en aras de sus ideales culturales, y de ahí se concluye que suprimir esas exigencias o disminuirlas en mucho, significaría un regreso a posibilidades de dicha (Freud, 1992: 86).

Si bien dicho estado primitivo es pura especulación o ficción, ello no imposibilitó que, a lo largo de la historia, existieran momentos de profundo cuestionamiento y rechazo a la cultura. Uno de estos momentos es la aparición del cristianismo y su triunfo sobre el paganismo: la hostilidad cristiana hacia la vida terrenal fue, en este sentido, una impugnación de la cultura. Pero toda refutación es incapaz de regresar a un estado pre cultural; lo más que puede lograr es transformar a una cultura en otra (Freud, 1992).

En el modelo de Hobbes, los individuos han renunciado, en los términos del pacto legitimante, al ejercicio de su derecho natural a cambio de seguridad, sometándose a una potencia incontestada e incontestable (Marí, 1994). En tanto la cultura se fundamenta en la renuncia de lo pulsional, sostiene Freud, se basará en gran medida en la “no satisfacción [...] de poderosas pulsiones” (1992: 96). Esta denegación del deseo, que es la que regula los vínculos sociales, se encuentra la fuente de la hostilidad hacia la cultura. En efecto, la libertad individual solo habría sido “máxima antes de toda cultura” (1992: 94). El desarrollo de la cultura implica necesariamente limitaciones a la libertad del individuo. Para Freud, corresponde a la justicia velar porque dichos límites se apliquen a todas las personas. En el caso de Hobbes, la reciprocidad es una de las condiciones del pacto social; pero esta es imposible en el estado de naturaleza y corresponde al poder absoluto, desbordante de fuerza y coacción, imponerla (Marí, 1994: 60).

Sin embargo, la fuerza es, de por sí, insuficiente para la propagación del poder. Marí (1994) señala que el dispositivo de legitimación del poder, además de complejo, cuenta con una doble vertiente. Por un lado, hay un *discurso del orden*, que disfraza como necesario lo que, en realidad, es contingente; por el otro, se advierten una serie de prácticas de manipulación del psiquismo humano, a través de las cuales el discurso del orden es insertado en montajes de ficción, soportes mitológicos y diversas prácticas discursivas. Estos mecanismos son lo que se denomina *imaginario social*.

Como parte del dispositivo del poder, el discurso del orden y el imaginario social reactualizan y transforman a la *fuerza* en verdadero poder. Si bien esta es su elemento constitutivo, sin aquellos el poder no sería constante ni se transmitiría socialmente. Incluso, en determinadas circunstancias, aunque no indefinidamente, el discurso del orden y el imaginario social pueden sostener al poder aun cuando la fuerza esté ausente (Marí, 1994).

Dentro del dispositivo del poder, el discurso del orden es el espacio de la razón y de la ley. Esta es “fuerza-razón en un doble sentido: razón en cuanto al tipo formal de las estructuras lógicas que comunican la fuerza, y razón en cuanto en ella y a través de ella se producen las operaciones ideológicas de justificación del poder” (Marí, 1994: 69). Pero para que el dispositivo del poder funcione y se reproduzca, fuerza y discurso del orden deben insertarse en una estructura de creencias discursivas y extradiscursivas. En este momento ingresa en escena el imaginario social. Antes que a la razón, este interpela a las emociones, a la voluntad y los deseos. El imaginario social ordena los conscientes y los inconscientes de las personas (Marí, 1994).

Un mecanismo similar describe Freud cuando dice que “la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (1992: 120). Es el superyó que se contrapone al resto del yo y aparece como “conciencia moral”.

El caso del cristianismo, uno de los ejemplos de Freud de impugnación a la cultura, nos sirve también para ilustrar el funcionamiento del dispositivo del poder. Como se señaló antes, el *discurso del orden* “asigna al resultado y producto social en una dada relación de fuerzas, una propiedad natural o divina: la de ser un orden necesario” (Marí, 1994: 59). Como es sabido, el orden político del medioevo y de la temprana modernidad se sustentó en las nociones de la teología católica acerca de un orden inmanente, natural e inmutable; así, el orden político, la forma de ejercer el poder, eran representados discursivamente como un orden eterno y necesario. Paralelamente, el discurso del orden debe ser insertado en el *imaginario social* (Marí, 1994). En este caso, la religión provee de una serie de mitos, rituales, símbolos y prácticas extradiscursivas que otorgan el andamiaje necesario respecto de las emociones y el deseo a la racionalidad del discurso del poder, con el objeto de permitir el acceso de la ley en la psique de los individuos. Como señala Marí, en tanto “el discurso del orden combina predominantemente un repertorio de signos de la razón, el imaginario social teje signos alegóricos y anagógicos procedentes de los fantasmas profanos como de la religión” (1994: 66). No obstante, esta combinación no es en nada irracional; por el contrario, es la más alta expresión de racionalidad del dispositivo del poder “como condición de reproducción ideológica de la infraestructura económica de una formación social” (Marí, 1994: 66).

Freud ilustra claramente la función de sumisión y control del dispositivo religioso cuando observa que su “técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia” (Freud, 1992: 84). En este sentido, y a la par del pacto social hobbesiano que exige reciprocidad y sumisión al poder absoluto del soberano a cambio de seguridad, la religión impone “a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento” (Freud: 1992: 84). Y así como el soberano absoluto impone su poder a través de la fuerza, la religión fija, de manera violenta, el infantilismo psíquico y el delirio en las masas. No obstante, este dispositivo no es suficiente para garantizar la felicidad o realización de las personas. En última instancia, no es más que otra forma de sumisión incondicional (Freud, 1992).

Lo dicho hasta no implica que los factores que determinan el dispositivo del poder sean únicamente endógenos. Siguiendo la óptica marxista de Marí, los hay también del orden externo o exógeno, toda vez que los elementos del dispositivo del poder corresponden a la superestructura de la sociedad. En este sentido, aquel también es determinado por las grandes transformaciones a nivel de la infraestructura (Marí, 1994). Como categoría de análisis, el nivel exógeno consiste en la relación entre dispositivo de poder y estructura económica. Así, mientras “el imaginario social es condición de reproducción del discurso del orden en el dispositivo del poder, el dispositivo del poder, enfocado en su modelo político-jurídico, es condición de reproducción de las formas de producción” (Marí, 1994: 72).

Los miedos de la época de Matheson, así como la relación con la muerte que plantea el relato, no parecen diferir en lo esencial de lo que percibimos hoy, setenta años después, en una nueva fase del capitalismo. Tal vez nos parezca brutal la honestidad de propósitos de la sociedad imaginada por el relato. Hay algo más. Al final, sabemos que Tom decidió no presentarse. No deseaba pasar por aquellas pruebas degradantes. Entonces fue a la farmacia y, mostrando la citación a rendir, logró que le dieran pastillas para quitarse la vida. Podemos suponer que eso no era legal, pero como le recuerda el hijo de Tom a su esposa, *es lo que hacen todos*.

Sigmund Freud, para quien los seres humanos, aunque conscientes de su finitud, prefieren ignorar este hecho y eliminar a la muerte de la vida, procuró disponer sobre su propio final (Santander, 2024). Buscando acabar con la agonía, entendió la muerte como posibilidad y se apropió de ella (Figueroa, 2011). Sin embargo, en la sociedad contemporánea, aun cuando se dispensa la muerte masiva, tanto el discurso del orden como el imaginario social clausuran la posibilidad de la muerte. El derecho, como práctica social específica, como discurso que también modela subjetividades, también tiene algo que decir sobre la muerte, y es preciso preguntarse qué dice y qué calla (Colombero, 2023).

Referencias bibliográficas

- Amadeo, S. (2013). Instigación o ayuda al suicidio. *Código Penal Comentado*. Recuperado de <https://www.pensamientopenal.com.ar/cpcomentado/37777-art-83-instigacion-o-ayuda-al-suicidio>
- Andújar de Zamora, M. (2020). Anteproyecto de reforma del Código Penal: la figura del homicidio piadoso. En J. J. García (dir.), *Enciclopedia de Bioética*. San Juan: Universidad Católica de Cuyo.
- Argentina. Código Civil y Comercial de la Nación. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/16547/texact.htm>
- Argentina. Constitución de la Nación Argentina. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm>
- Argentina. Ley N° 26529. <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/160000-164999/160432/norma.htm>
- Argentina. Ley N° 26742. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/195000-199999/197859/norma.htm>
- Argentina. Ley N° 27130. <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-27130-245618/texto>
- Belli, L. y Maglio, I. (diciembre de 2013). Alcances de la nueva legislación sobre muerte digna. *Revista Americana de Medicina Respiratoria*, 13(4).
- Buompadre, J. E. (2020). Coronavirus ¿una nueva forma de eutanasia? Recuperado de <https://www.pensamientopenal.com.ar/doctrina/48685-coronavirus-nueva-forma-eutanasia>

- Colombero, P. V. (2023). Derecho y muerte: algo de lo que sí se puede hablar, pero en voz baja. En S. Marí, C. Martyniuk, M. J. Sáenz, F. C. Santágata y O. Seccia (comps.), *Papeles de filosofía para Enrique Marí*. Almirante Brown, Buenos Aires: La Cebra.
- Figuroa, G. (2011). *Bioética de la muerte de Sigmund Freud. ¿Eutanasia o apropiación?* Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0034-98872011000400017>.
- Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En *Obras completas*. Buenos Aires: Alianza.
- Jung, C. G. (1964). *Tipos psicológicos, Tomo I*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Matheson, R. (1969). El examen. En K. Foster Crosse y C. Nuetzel (comps.), *Los mejores relatos de anticipación*. Barcelona: Bruguera.
- Marí, E. (1994). Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden. En E. Marí, H. Kelsen, E. Kozi, P. Legendre y A. Siperman (comps.), *Derecho y psicoanálisis*. Buenos Aires: Edicial.
- Marí, E. (1993). La retransformación de la práctica y el discurso de la muerte como indicador de la crisis contemporánea. *Papeles de filosofía*.
- Pazos Crocitto, J. I. (noviembre de 2023). La eutanasia y el suicidio como ámbitos de libertades, *Revista Escuela Judicial*, (4), sección 3. Recuperado de <https://revista.cmagistraturabsas.gob.ar/escuelajudicial/article/view/89/83>
- Pedernera, V. (diciembre de 2023). Autonomía y muerte digna. Argumentos para una discusión crítica a propósito de la sentencia «S. 115» del Tribunal Superior de Córdoba. *Revista Pensamiento Penal*, (494).
- Pinto, M. F. (marzo de 2022). La procedencia de la legalización de la eutanasia en la legislación argentina. *Revista Pensamiento Penal*, (417).
- Quintanas, A. (2010). El tabú de la muerte y la biopolítica según M. Foucault. *Revista Internacional de Filosofía*, (51), 171-182
- Rocca, C. V. y Santágata, M. (2010). La evolución de la perspectiva legal argentina respecto de los Testigos de Jehová. *Revista Hospital Italiano de Buenos Aires*, 30(2).
- Roxin, C. (2013). Homicidio a petición y participación en el suicidio, derecho vigente y propuestas de reforma, ADPCP, VOL. LXVI.
- Santander, P. (11 de junio de 2024). La eutanasia de Freud. *Asociación Psicoanalítica Chilena*. Recuperado de <https://apch.cl/la-eutanasia-de-freud>
- Tucídides (1986). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Barcelona: Orbis. Recuperado de [https://www.suneo.mx/literatura/subidas/Tucídides Historia de la Guerra del Peloponeso.pdf](https://www.suneo.mx/literatura/subidas/Tucidides%20Historia%20de%20la%20Guerra%20del%20Peloponeso.pdf)
- Zaffaroni, E. R. y Carlés, R. M. (dirs.) Bailone, M. (coord.) (2014). Anteproyecto de Código Penal de la Nación. Aportes para un debate necesario. Buenos Aires: La Ley. Recuperado de <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2014/12/doctrina40332.pdf>