

Diana Cohen Agrest

POR MANO PROPIA

ESTUDIO SOBRE LAS PRÁCTICAS SUICIDAS

## La ruptura del orden

No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la pregunta fundamental de la filosofía [...].

Es profundamente indiferente quién gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí [...] Nunca vi a nadie morir por el argumento ontológico.

ALBERT CAMUS, *El mito de Sísifo*.

### I. Acerca del sentido de la vida humana (fragmento)

En la tarea de vivir nos confrontamos, incesantemente, con desafíos existenciales. Una y otra vez, las circunstancias exigen de nosotros un acto de decisión: desde las cuestiones más triviales hasta aquellas donde se juegan nuestros más preciados principios, desde los problemas más simples hasta los dilemas más complejos, lo cierto es que -tarde o temprano, con resultados más o menos afortunados- seguramente todos ellos podrán ser superados en el horizonte personal que persiste más allá de todo y cada uno de esos retos. Una secuencia semejante no sólo acontece en nuestras elecciones vitales. Incluso en el orden de la especulación pura, como observa Albert Camus, ni las más intrincadas cuestiones filosóficas ni los más agudos asuntos que competen al pensar (sea ya la cuadratura del círculo o la física cuántica) logran conmover los cimientos del pensar mismo, pues la existencia personal continúa conservándose a modo de horizonte más acá del cual todo pensar cobra su sentido.

Lo cierto es que vivir auténticamente significa que debemos interrogarnos, siquiera una vez, si acaso la vida misma tiene sentido.

Es, en verdad, una cuestión aterradora. Pues podemos formular mil preguntas a sabiendas de que permanecemos como la subjetividad interrogante de todas ellas. Incluso el mundo puede desaparecer, y la pregunta persiste como testimonio de la existencia que interpela. Pero si con el interrogante aquello que se pone en juego es precisamente el sentido mismo de la vida, la pérdida de dicho sentido puede arrastrar consigo la pérdida de la propia existencia. En esa situación de riesgo, reflexionar sobre si la vida vale o no la pena de ser vivida se constituye en una amenaza a la vida misma. Ante ese dilema, se cae en la cuenta de que, como lúcidamente testimonia Camus, “vivir bajo este cielo asfixiante exige que se salga de él o que se permanezca en él. Se trata de saber cómo se sale de él en el primer caso, y por qué se permanece en él, en el segundo”.<sup>1</sup> Se descubre, entonces, que cuestiones tales como si el mundo posee tres dimensiones o si es posible probar la existencia de Dios no son sino juegos conceptuales que pueden ser jugados sólo una vez que se ha resuelto ese interrogante fundamental, aquel que versa, ni más ni menos, sobre el sentido de la vida.

Sin embargo, una vez que nos interrogamos por la vida, por su significado más esencial, ella puede revelárenos como desprovista de todo sentido, como absurda. El sentimiento de lo absurdo, prosigue Camus, nace de la inmensa distancia que separa el anhelo del ser humano de saberse amparado por un cosmos ordenado, de la realidad efectiva de un mundo que se le muestra obscenamente signado por la irracionalidad. Un mundo despojado de significaciones y en cuyo horizonte el ser humano, cautivo de su vivir, a veces no alcanza a justificar su propia existencia.

La mera posibilidad del suicidio se nos antoja entonces como una promesa de liberación -finalmente ilusoria, cree Camus- de la absurdidad de la existencia. Ilusoria porque, al fin de cuentas, el suicidio es la vida derrotada, la vida que no puede soportar la ausencia del sentido.

Continuar viviendo, por el contrario, es aceptar el desafío y transmutarlo en un acto creador de sentido, en un gesto de rebeldía que se encarna en la invención de ese sentido ausente. Se trata, al fin de cuentas, de vivir una vida elegida y, como tal, vivirla sin concesiones, con autenticidad. Y aceptar que nunca habrá respuestas es, paradójicamente, una suerte de respuesta: la respuesta última de Camus, su razón final contra el suicidio parece ser la vida misma.

Pues bien, ¿es así? ¿Acaso la vida, aun cuando *per se* carezca de sentido, posee un valor intrínseco independiente de cualquier circunstancia y de toda facticidad? ¿Acaso la vida siempre, sin excepciones e inexorablemente, vale la pena de ser vivida?

---

<sup>1</sup> Albert Camus, *El mito de Sísifo. Ensayo sobre el absurdo*, Buenos Aires, Losada, 1996, p. 39.

Cierta voluntad mortal parece involucrar a la naturaleza por doquier. Se suele decir que, además de los seres humanos, existen muchas cosas en el universo que simulan responder a cierto principio interno de autodestrucción. Jorge Luis Borges, en “El Biathanatos” -inspirado en la obra homónima de John Donne, quien vivió y escribió en el siglo XVII-, nos recuerda que así lo hacen las abejas que “según consta en el *Hexameron* de Ambrosio, se dan muerte cuando han contravenido a las leyes de su rey”.<sup>2</sup> Y según un antiguo testimonio legado por Luciano, el ave fénix es un pájaro oriundo de la India que, una vez que alcanza una vejez avanzada, muere arrojándose a las llamas. Desde la mirada de la ciencia, algunos estudios de campo permitieron concluir que los perros domésticos, rechazando el alimento o ahogándose, son capaces de provocarse la muerte por razones diversas: porque fueron arrojados fuera del hogar donde se criaron o porque sienten tristeza o hasta remordimiento.<sup>3</sup> Asimismo, según el testimonio de los lugareños del Noroeste de la Argentina, el cóndor macho o hembra, tras la muerte de su pareja, se suicida: vuela hasta lo alto, pliega sus alas y se deja caer verticalmente. El leming, un pequeño roedor que habita en regiones heladas, cada cinco o seis años se arroja al mar en busca de su muerte. Y los caballitos de mar llevan a cabo actos de autodestrucción. Semejantes al escorpión que, en estado de inquietud, se clava su propio aguijón. Hasta podríamos mencionar el ciclo de las estrellas, que se transforman en gigantes rojas, luego en enanas blancas y devienen en agujeros negros hasta que, finalmente, colapsan.

No obstante, tal vez los suicidios de animales no sean sino mitos o hasta proyecciones antropocéntricas, interpretaciones que suelen homologar la realidad orgánica a la dimensión de lo humano. Y el suicidio aplicado a los modelos astronómicos parece ser más una metáfora que una descripción científica de la evolución estelar. Pero lo cierto es que aun cuando se admitan estas conductas autodestructivas en el mundo animal (no humano), aun cuando se crea en un místico espíritu del mundo o en cierta autoconciencia cósmica de una definitiva y última destrucción, sólo el ser humano es capaz de reflexionar sobre su propia existencia y tomar la decisión de prolongarla o de ponerle un punto final. Si hay un problema específicamente humano, es el problema de la muerte voluntaria, acto que se torna la condición de cualquier otro acto posible.

---

<sup>2</sup> Jorge Luis Borges, “El Biathanatos”, en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza- Emecé, 1981, pp. 94-97.

<sup>3</sup> Véase Joseph Perlson y Ben Karpman, “Psychopathic and psychopathic reactions in dogs”, en *Quarterly Journal of Criminal Psychopathology*, IV, 1943, pp. 504-521.

## La marginación de la muerte

Es curioso que no fueran sombrías reflexiones de índole existencial las que operaran, a modo de disparadores, para que la muerte voluntaria, en los últimos tiempos y de manera creciente, se instituyera como uno de los temas medulares entre las controversias morales más significativas.<sup>4</sup> Asistimos al renacimiento de un interés manifiesto en torno de esta problemática porque, de hecho, en el ejercicio cotidiano de la medicina se suscitan dilemas que exceden el marco de la pericia clínica y que sólo pueden ser examinados a la luz de una disciplina como la ética.

Desde el punto de vista de la medicina como práctica y como institución, las nuevas tecnologías de alta complejidad modificaron nuestra relación con la vida, pero también con la muerte, dado que lograron transformar enfermedades terminales en crónicas. Las posibilidades que ofrece hoy la terapia intensiva en el fin de la vida eran inimaginables un tiempo atrás. Cuando aún resta un soplo de vida biológica, es posible reemplazar la función de los riñones, bombear la sangre al corazón o respirar artificialmente, sustituyendo las diversas funciones vitales del organismo de manera tal que hoy es posible prolongar casi indefinidamente la vida de un enfermo terminal que, sólo un par de generaciones antes, habría fallecido irremisiblemente en contados días.

No sólo eso: la muerte dejó de ser un proceso natural para transformarse en un acontecimiento médico subordinado a una biopolítica en cuyo orden el destino de los cuerpos se dirime en la esfera institucional. Si este giro es advertido a tiempo, se impone la urgencia de escapar de una muerte tecnificada y expropiada hasta el punto de que con ella se desvaloriza y se descuida a la persona que el moribundo continúa siendo. Porque lo cierto es que la medicalización de la vida es una estrategia bifronte que, por una parte, propone una lucha encarnizada contra la muerte y, al mismo tiempo, una vez que la "batalla" es dada por perdida, una vez que se admite que la muerte es inminente, se desprecia el proceso del morir por su misma inevitabilidad. En el transcurso del fin, cuando ya no es útil según los cánones sociales y a medida que se va tornando un estorbo, el moribundo es abandonado, marginado del mundo de los vivos, separado de sus lazos afectivos, disociado de su historia vital.

Ese aspecto bifronte de estos fenómenos correlativos -la progresiva y constante medicalización de la vida y la marginación de la muerte- se expresa en cuatro prácticas sociales no siempre evidentes: la

---

<sup>4</sup> Una primera versión de este apartado fue publicada bajo el título "La medicalización de la vida y la marginación de la muerte", en *Revista*, Fundación Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, vol. x, núm. 38:7-1, diciembre de 2000.

*expropiación* del proceso del morir, una *radical escisión* entre la vida y la muerte, la *desacralización* de la muerte y, por último, su *negación*.

La *expropiación* de los acontecimientos más personales de la existencia humana se manifiesta tanto en el nacimiento como en la muerte, ya que ambos aparecen signados por la presencia del otro: en el inicio de la vida, la alteridad se expresa en el cordón umbilical que une al neonato con ese otro primigenio que es la madre. En los momentos postreros, la presencia de la alteridad aparece toda vez que el médico trata de salvar una vida, pero también se descubre cuando los seres queridos han de decidir la interrupción de un tratamiento. Salvo raras excepciones, en el horizonte de la muerte propia se impone la presencia de los otros.

Por otra parte, desde el punto de vista de quien experimenta el pasaje de la vida a la muerte, este fenómeno se caracteriza esencialmente -cuando menos en el dominio secular y racional- por ser privativo de cada sujeto y, a su vez, intransmisible, ya que nadie puede prestar su testimonio sobre esta experiencia. Pero como la vida humana se constituye a partir de complejas redes de significaciones, la muerte ajena es una referencia constante de la muerte de uno mismo y, cada vez que se hace presente, reaviva la angustia ante el propio fin y provoca lo que se dio en llamar el traumatismo de la muerte.

Con el fin de defenderse de esta angustia, se suele negar la idea de la muerte, confinándola en un espacio distante de aquel al que pertenece el espectador: la muerte le acontece a los demás. Pero cuando ese acontecimiento se torna personal, cuando ese otro espectador se transforma finalmente en actor, hay dos maneras de confrontarse con ella: receptiva o activamente. Toda vez que la muerte aparece ya no como una amenaza sino más bien como una posibilidad que nos convoca en carne y hueso, comportarnos activamente puede significar la reivindicación de nuestro derecho a morir y, en circunstancias privilegiadas, la elección de qué clase de muerte deseamos para nosotros. Apropiarnos de la muerte es, en última instancia, incorporarla en nuestra biografía.

La *radical escisión* entre la vida y la muerte es un rasgo característico de la cultura contemporánea. Tradicionalmente, al ser concebida como un designio del Creador, la muerte constituía un todo integrado con la vida. Y, según se creía, por el solo hecho de haber sido dispuesta por Dios, la muerte poseía carácter sagrado. Esta investidura inducía a que se profesara un venerable respeto hacia el moribundo. Entonces era natural que, una vez acontecida la muerte, se alzaran monumentos funerarios y se celebraran ceremonias rituales.

Distante de esa deferencia, en nuestra cultura secular la muerte ya no es concebida como una etapa más de la vida. Y a modo de corolario, ha sido expulsada del mundo de los vivos, en tanto y en cuanto las circunstancias que acompañan a toda muerte contradicen los valores

fundamentales de dicha cultura. Pues en el imaginario colectivo, la muerte representa una tríada de fracasos difícilmente admisibles. En primer lugar, en una sociedad que reclama una justa distribución de cargas y beneficios, se la vive como una injusticia, y en sintonía con esta lógica economicista, muchas veces se margina al moribundo, sujeto improductivo en una sociedad signada, precisamente, por los valores del éxito y de la producción. Por otra parte, en una sociedad que admite apenas los errores en el campo científico, la muerte es vivida como una derrota de la medicina (de allí todos los problemas que se condensan en el llamado *encarnizamiento terapéutico* y la resistencia generalizada a aceptar la presunta batalla perdida). Por último, en una sociedad hedonista, donde el valor de un bien se mide por el placer o displacer que provoca, la muerte es vivida como penosa y antiestética. Vivimos en una cultura que admira la juventud y la perfección física, donde los valores consagrados y defendidos por el imperio de la imagen se alzan, arrogantes, frente a la realidad de la muerte, que “es ausencia de imagen, generalmente de juventud, y siempre de belleza”.<sup>5</sup> A través del rechazo y del consiguiente aislamiento en que se lo sume al moribundo, la estética contemporánea legitima el antagonismo entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos.

Si por añadidura el imperativo de preservar la funcionalidad familiar y social encamina el proceso del morir, es un requisito que ya no se muera en el hogar sino en un lecho extraño. El acto de desterrar al moribundo en una institución impide que la muerte alcance a invadir el ámbito de la vida privada y que altere de manera perversa la comodidad de quienes deben continuar con sus actividades cotidianas.<sup>6</sup> En la consecución de este proceso de marginación, al moribundo se lo obliga a atravesar etapas bien diferenciadas -territorios topológicamente delimitados en su institucionalización-, donde cuanto mayor es su dolencia y más delicado su estado, más radical es su exclusión. Piénsese, por ejemplo, en las distintas “residencias” por las que transita el moribundo hasta arribar a su morada final. Un ejemplo habitual es el del enfermo senil quien, cuando no puede ser cuidado por sus

---

<sup>5</sup> Jean-Louis Baudouin y Danielle Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 38 y 39.

<sup>6</sup> No es casual la práctica cada vez más corriente de maquillar a los muertos en los velatorios: en lugar de un semblante sin vigor, la máscara que se aplica -povos y bases de maquillaje- crea la ilusión de que el muerto todavía permanece con vida. “Uno lo recuerda como fue”, es el argumento que se suele escuchar, como si el maquillaje fuera la expresión de un acto de amor por el difunto, quien así se ve “espléndido” -si se me permite la expresión- ante los implacables ojos de los otros. Tal como lo señalan Jean-Louis Baudouin y Danielle Blondeau: “Evitamos así ver el horrible rostro de la muerte”. Es que se trata, según ellos afirman, de “la última posibilidad de recuperar al muerto para el mundo de los vivos” (*op. cit.*, p. 47).

familiares, es internado en un geriátrico, antecámara de la muerte y versión moderna del leprosario. El geriátrico preanuncia si no la muerte física, cuando menos la muerte social. El anciano es alejado de sus afectos y de su personalidad civil; de allí que en ese nuevo espacio hasta su documento de identidad se torne superfluo. Más adelante, cuando el deterioro avanza, es internado en una institución de salud, muchas veces en una sala general, donde todavía es visitado por sus familiares y se relaciona con sus vecinos de cama. Una vez que su salud declina, es trasladado al servicio de terapia intermedia hasta que, finalmente, agravados sus síntomas, acaba sus días en una sala de terapia intensiva, donde no muere en su lecho sino, casi siempre, conectado a aparatos, aislado completamente del mundo de la vida y de los lugares, personas, vínculos y objetos que hacen a su propia historia.

En el transcurso de este proceso progresivo de institucionalización, el moribundo es erradicado de las coordenadas espacio-temporales de la cotidianeidad. Confinado a ese no-lugar de exclusión, a menudo el moribundo interpreta su derecho a morir como un deber de morir. Y en el mejor de los casos, intenta tomar las riendas de lo que le resta de vida en sus propias manos, transgrediendo la lógica contemporánea, que hace que los rituales de la muerte conduzcan casi sin excepción a una tercerización del propio fin.

Hoy asistimos, además, a una progresiva *desacralización* de la muerte. Durante siglos los rituales se instituyeron como un conjunto imprescindible de reglas que fijaban el desarrollo de las ceremonias religiosas y, a su vez, colaboraban para vivir personal y comprometidamente la transición entre un estadio vital y otro. En este sentido, uno de los rasgos observados por numerosos antropólogos en diversas culturas es la doble función de los ritos fúnebres, que domesticar la muerte y, al mismo tiempo, allanan el duelo de los sobrevivientes.

Antiguamente, la persona que presentía su propia muerte se preparaba para recibirla. ¿De qué modo? A través de un ritual postrero. No sólo llevaba a cabo un balance interior, sino que convocaba a sus seres queridos y los reunía a su alrededor. Esos momentos íntimos le eran reservados para transmitir a los demás sus últimas voluntades, anticipar la distribución de su herencia, perdonar ofensas, aconsejar y advertir. Una vez acaecida la muerte, al difunto se lo lavaba en su propio lecho y se lo velaba en su propio hogar, morada que a partir de ese momento albergaba únicamente sus recuerdos. En un gesto de significación profunda, este ritual de purificación lo volvía protagonista de su muerte y mostraba que la vida y la muerte no se concebían como dos polos antagónicos, dado que la última era el desenlace natural de la primera, a la que se hallaba culturalmente integrada.

En una era desacralizada, la muerte es percibida a menudo como una suerte de ofensa contra los vivos, como una mácula que, una vez que no puede ser mimetizada con la vida, conviene ocultar. Así se explica que el difunto ya ni siquiera sea despedido en su hogar: rápida y burocráticamente se contratan servicios especiales ofrecidos por velatorios donde todo se vende “profesionalizado”, donde circunspectos empleados de traje oscuro confieren al evento el toque acorde de discreción y elegancia. Gracias a estos nuevos rituales, el cadáver no contamina el mundo de los vivos. El entierro, por lo menos en aquellos segmentos sociales que pueden afrontarlo financieramente, se lleva a cabo en asépticos jardines con música funcional. Y hasta una nueva opción parece imponerse cada día más: la cremación de los restos. La incineración, aceptada por la Iglesia Católica en 1963, da lugar a una práctica mortuoria con notorias ventajas y más acorde con los nuevos tiempos, pues es más económica que la sepultura, las ceremonias son más breves, los restos mortales ocupan menos espacio y hasta son trasladables. Finalmente, el duelo es casi un rito superfluo, una ceremonia arcaica que no condice con los valores de la producción globalizada. No entra ni en la ética del trabajo ni en la estética del llamado “tiempo libre”.

Sin embargo, el rito que acompañaba a la muerte en los tiempos precedentes no era un formalismo vacío, ya que cumplía una función terapéutica y formaba parte de una cultura fenecida donde el dolor era exhibido y, en cuanto tal, compartido y respetado. Hoy por hoy, con la sustitución de los antiguos rituales, la muerte se ha escindido casi completamente del mundo de los vivos.

La *negación* de la muerte, finalmente, permite conjurar el miedo que provoca, crearse la ilusión de que ella no es. Ese miedo exorciza no sólo la muerte del otro, sino la más temida, la propia. En *La muerte de Iván Ilich*, León Tolstoi retrata la escena de un moribundo condenado a representar la comedia de su propio fin: el médico lo alienta a una pronta mejoría, sus familiares sólo le dirigen palabras de esperanza en su pronta recuperación, y al enfermo no le resta sino simular que desconoce completamente la proximidad de su muerte. Portando cada actor su propia máscara, se construye un simulacro que no sólo separa al moribundo de los vivos, sino que además lo obliga a interpretar una macabra comedia, en lugar de vivir la genuina tragedia que significa para él su propia muerte. Al confinar al moribundo, se crea una nueva exclusión.

El filósofo Michel Foucault y, tras sus huellas, Thomas Szasz, estudiaron el fenómeno de la marginación y expulsión de la sociedad, concluyendo que cada época, con el fin de preservar sus valores hegemónicos, necesita expulsar a todos aquellos que no responden a la ideología dominante. Ya se trate de las brujas en la Edad Media, de los herejes en la Inquisición, de los confinados en los leprosarios del

Humanismo, de los locos de los manicomios en la Edad Moderna, o de los moribundos en la aldea global, todos ellos son víctimas que, al apartarse de la media del grupo mayoritario, deben ser desterrados de la comunidad. Esta estrategia biopolítica de exclusión del diferente que, ineludiblemente, llegado el momento todos seremos, irónicamente aspira a ser una medida higiénica que promueve la cohesión social.

Si vivimos confinados en una cultura que reniega de los moribundos, es comprensible -y tal vez hasta constituya el acto último de una sabiduría prudencial- que quien se acerca a su fin se niegue a ser condenado a ese estatuto por un tiempo indeterminado e indeterminable. Cautivo de la tecnomedicina, el moribundo teme, con justificado horror, ser preso de un tiempo sin tiempo.

Lo que viene a condensar este itinerario son las principales causas que condujeron a un gesto tan último como desesperanzado: que el moribundo -sea mediante un acto suicida o, cuando se encuentra impedido para consumarlo por sí mismo, valiéndose de un tercero para morir-, en cualquier caso, intente apropiarse de ese acto personalísimo e intransferible que es la muerte, ocultada tras ropajes sociales diversos. La cuestión parece ser, pues, ¿qué sucede toda vez que quien se descubre conectado a esos aparatos producidos por una tecnología de alta complejidad es una persona que puede decidir por sí misma, con conciencia y capacidad de deliberación para resolver si su vida merece ser prolongada artificialmente o si, por el contrario, llegó el momento de desistir de aquello que, lo presiente, no es sino un sinsentido? Imagínese el caso de un paciente internado en una sala de terapia intensiva, condenado a padecer un estado irreversible, que sólo desea poner fin, de una vez por todas, a ese suplicio tecnológico. Temeroso de que su vida pueda prolongarse, en contra de sus deseos, indefinidamente, sólo espera que lo dejen morir en paz. O piénsese, por qué no, en un individuo parapléjico que, encontrándose físicamente impedido para quitarse la vida, sabe que su destino final es la despersonalización inherente a una existencia absolutamente dependiente de los otros, en un futuro irrevocable y casi predecible.

Pues bien, ¿acaso es legítimo depositar toda la responsabilidad en el llamado *paradigma tecnológico*, cuando éste sólo nos sirve de excusa que, a modo de chivo expiatorio, nos permite justificar nuestra conducta ante la muerte? Si al fin y al cabo el ser humano es la fuente de sentido, ¿acaso no fuimos nosotros mismos quienes despojamos a la muerte, precisamente, de todo significado? Si es así, si ese vaciamiento existencial responde a una genealogía del orden de lo social y cultural, ¿quién debe revertir esta distorsión que nos sumió en la negación de ese acontecimiento personal e intransferible?

En un principio se creía que estas posibilidades tecnológicas al servicio de las presuntas batallas contra la muerte coronaban los

esfuerzos invertidos en el progreso científico. Pronto se advertiría que el triunfo de la ciencia no siempre era el triunfo del hombre. Y que, como todo triunfo, tenía un costo y, en el caso de la alta tecnología como instrumento de la medicina, el hombre era la pieza sacrificial. Confrontados con la arrolladora invasión de las nuevas biotecnologías, ya advertimos con lucidez creciente que si confiamos en el silencio, algún día nos encontraremos desamparados. Comprendimos que ya no alcanza con reflexionar en torno de cómo vivir, sino que se debe meditar sobre cómo morir. Una vez resquebrajado el mito de la muerte diferida a cualquier precio, más que un don, la prolongación artificial de la vida aparece finalmente como una amenaza latente.

Pocos años atrás, escribir sobre el modo de morir era casi un sinsentido, más aún lo era el discutirlo. El aporte distintivo de la revisión crítica de los derechos de los individuos a dirigir sus vidas, incluyendo las circunstancias de su muerte, fue la problematización de la muerte voluntaria -fundamentalmente, la eutanasia y el suicidio asistido- como parte de una lista comprehensiva de dichos derechos. Pues este reconocimiento de los derechos individuales tiene lugar en una época signada por ciertos logros de la medicina gracias a los cuales, si bien ésta puede prolongar la vida de los individuos, con frecuencia lo hace sin que las políticas sanitarias puedan asegurar un nivel aceptable de calidad de vida para quienes deben vivir esa vida. La prohibición de la muerte voluntaria, en ese caso, tiene el costo de condenar al sufrimiento a quienes consideran esa vida residual como inaceptable.

En un mundo ideal, seríamos nosotros la fuente de sentido no sólo de la vida, sino también de la muerte. Emplearíamos las posibilidades que nos brinda la tecnociencia para que la muerte, en lugar de negada, fuera vivida como la suprema posibilidad del hombre, como aquello que corona una vida que, según es dable esperar, haya sido la mejor vida posible. En ese mundo ideal, la decisión última de seguir o no viviendo instauraría un acto último, personalísimo, emergente de nuestras propias vidas.