

Maneras diversas de morir

The varieties of death

EUGENIO MATIJASEVIC. BOGOTÁ, D.C. (COLOMBIA)

El Rey Lear, soberano de Bretaña, murió cerca de Dover, en el campamento del ejército Británico, después de haber guerreado del lado del ejército francés. Derrotado por las huestes británicas, fue hecho prisionero en el campo de batalla junto con su hija Cordelia y poco después, en prisión, dio muerte por la espada al siervo que, por encargo de Edmond, el hijo bastardo del conde de Gloucester, ahorcó frente a él a su hija. Con la vana esperanza de que aún viviese, Lear cargó con el cadáver de Cordelia hasta el lugar en el que se resolvería el sino de las casas de Albany, Cornwall, Gloucester y del propio reino de Bretaña. Allí, después de dejar el cadáver en el suelo y de aceptar lenta y dolorosamente que Cordelia ya había muerto, le pidió al conde de Kent que le desabrochase un botón y murió entonces (1).

Ofelia, hija de Polonio, Lord Chambelán del reino de Dinamarca, pretendida por Hamlet, príncipe de Dinamarca, murió cerca del castillo de Elsinore al caer a un arroyo desde la rama de un sauce. En la misma escena del famoso monólogo de Hamlet sobre “Ser o no ser...”, éste la había rechazado con una frase no por infame menos famosa (“Métete a un convento...”) y ese mismo día, luego de la muerte de su padre, Ofelia enloqueció y se dedicó a coger flores, a coronarse con ellas y a repetir rimas infantiles o a crear nuevas rimas plenas de simbolismo sexual. Queriendo coronar de flores el sauce, cayó al agua; allí sus vestidos se abrieron y la mantuvieron a flote por un tiempo mientras ella cantaba canciones de antaño hasta que las mismas ropas, ya empapadas, la arrastraron al fondo y murió (2).

Macbeth, *thane* de Cawdor, general del ejército del rey Duncan de Escocia y posteriormente rey por usurpación al asesinar arteramente a su soberano, murió decapitado en la batalla por el castillo de Dunsinán, cerca al bosque de Bírnam. Malcolm, hijo del usurpado rey, asediaba con su ejército el castillo en donde Macbeth se había hecho fuerte y decidió avanzar hacia él camuflando a sus hombres con ramas cortadas al bosque. Un mensajero informó a Macbeth lo que había visto: por increíble que pareciese, el bosque de Bírnam avanzaba hacia la montaña en donde se alzaba Dunsinán. Las mismas brujas que le habían vaticinado que sería rey, también le habían asegurado en su segundo encuentro que jamás sería vencido “hasta que el gran bosque de Bírnam al alto monte Dunsinán subiera contra él”. Macbeth, sin embargo, no se amilanó ni se dejó llevar por la desesperanza: en la misma reunión las brujas le habían prometido que ningún parido por mujer lo podría dañar. Mató, entonces, al joven Siguardo, hijo de Siguardo, conde de Northumberland, diciéndole desdeñoso “habías nacido de mujer”. Se enfrentó luego a Macduff, *thane* de Fife, y, arrogante, le dijo: “En vano te fatigas, tan fácil te sería el intachable aire marcar de tu viva espada como hacerme sangre: caiga tu hoja en yelmos vulnerables: tengo una hechizada vida, que ceder no debe a nadie de mujer parido”. A lo cual respondió Macduff: “Pierde fe en tu hechizo y el ángel a quien hasta hoy has servido sepa decirte que a Macduff del vientre de su madre se le arrancó a destiempo”. En la escena siguiente Macduff le muestra a Malcolm la cabeza de Macbeth ensartada en su lanza (3).

Aarón, moro, amante de Tamora, esposa de Saturnino emperador de Roma y antigua reina de los Godos, murió de hambre enterrado hasta el pecho, por orden de Lucio, el nuevo emperador, en castigo por las calamidades que con sus intrigas trajo a la casa de Tito Andrónico y a la propia casa imperial. Murió sin pedir perdón ni abominar de su maldad; antes bien, afirmó que “si estuviere en mi poder haría diez mil [maldades] aún más malignas de las que ya he cometido. Si he hecho una sola buena acción en mi vida, me arrepentiría de ella con todo el corazón” (4).

Alarbo, hijo de Tamora, hecho prisionero por Tito Andrónico en su campaña contra los godos, murió en Roma, en una plaza cercana al capitolio y frente al panteón funerario de los Andrónico, sacrificado *ad manes fratrum* (“a las almas de nuestros hermanos”). Lucio, hijo de Tito, pidió a éste que les entregase al más arrogante de los prisioneros godos para sacrificarlo y aplacar las sombras de los guerreros romanos, en especial las de sus hermanos, muertos en la guerra, para evitar con ello que inquietaran a los vivos sobre la tierra con oscuros presagios. Tamora, de rodillas, rogó a Tito que, puesto que “la dulce compasión es la auténtica divisa de la nobleza”, perdonase la vida de su hijo. Tito replicó que allí, frente a él, estaban sus hijos, los vivos y los muertos, y que los vivos exigían un sacrificio religioso “para apaciguar las sombras gimientes de los idos”. Lucio, entonces, concluyó la discusión: “terminen con él, y enciendan de una vez el fuego” y los hijos supérstites de Tito se llevaron a rastras a Alarbo. Después regresó Lucio para informar a su padre: “hemos ejecutado los ritos romanos. Hemos cortado los miembros a Alarbo y sus entrañas alimentan el fuego del sacrificio, cuyo humo perfuma el cielo cual incienso” (5).

Romeo Montesco, desposado en secreto con Julieta Capuleto, murió por su propia mano en la cripta de la familia Capuleto en el cementerio de Verona, Italia. También Julieta moriría poco después por su propia mano en el mismo lugar. Después de casarse con Julieta, en secreto dada la profunda enemistad entre las familias Capuleto y Montesco, Romeo mató a Teobaldo, uno de los Capuleto, y debió partir al exilio, refugiándose en Mantua. Capuleto interpretó de manera errada la tristeza de Julieta y decidió casarla apresuradamente con el joven Paris, pariente de Escala, príncipe de Verona. Julieta pidió ayuda a Fray Lorenzo, el franciscano que ofició su secreto matrimonio con Romeo, y el fraile le dio una pócima que debía tomar la noche anterior a la pretendida boda, que haría que estuviese dormida, luciendo como muerta, durante 42 horas. Entre tanto, Fray Lorenzo haría venir a Romeo de Mantua para que escapasen juntos. Creyéndola muerta, sus familiares le rindieron honras fúnebres y la depositaron en la cripta familiar. Entretanto, sospechando que había estado en una casa infectada por la peste, los guardias le impidieron abandonar la ciudad al mensajero de Fray Lorenzo y éste no pudo llevar a Mantua la nueva de que Julieta parecía haber muerto pero estaba dormida. Al tener noticia de que Julieta había muerto, Romeo partió hacia Verona, después de comprarle a un boticario de Mantua un potentísimo veneno. Una vez en Verona, Romeo bebió el tósigo en la tumba de los Capuleto, frente al supuesto cadáver de Julieta. Cuando Julieta despertó y encontró muerto a Romeo, quiso también beber algo del veneno, pero el recipiente estaba vacío. Entonces le quitó la daga al cadáver de su amado y diciendo “esta es tu vaina” la clavó en su propio corazón (6).

Casio, político y militar romano, conspirador contra Julio César, murió por la espada de Píndaro, su esclavo, antes de finalizar la primera Batalla de Filipos, en Macedonia. Después de asesinar a César, los conspiradores, convencidos de que el pueblo de Roma les estaría agradecido por haber dado fin al dictador perpetuo que parecía empeñado en convertirse en emperador destruyendo la República, se enfrentaron a la dura realidad de que, luego del discurso fúnebre de Marco Antonio, en el que honraba a César

Dr. Eugenio Matijasevic: Editor General Acta Médica Colombiana. Bogotá, D.C. (Colombia).

E-mail: eugenio.matijasevic@gmail.com

Recibido: 24/VIII/2016 Aceptado: 24/VIII/2016

y vilipendiaba a los asesinos, la situación era exactamente la opuesta. A pesar de haber sido amnistiados por el senado, la airada protesta del pueblo romano hizo que los conspiradores tuvieran que huir al oriente, en donde se hicieron fuerte en diversas plazas y lograron conformar dos grandes ejércitos, uno de ellos dirigido por Casio, el otro por Bruto, dispuestos a tomarse Roma. Entonces Marco Antonio y Octavio (que aún no se llamaba César Augusto), pretendientes ambos a llenar el vacío de poder dejado por la muerte de Julio César, cesaron sus hostilidades y conformaron, junto con Lépido, el segundo triunvirato. Con el fin de defender a Roma, enviaron dos ejércitos, uno al mando de Marco Antonio y el otro de Octavio. El encuentro entre los ejércitos de los triunviros y los de los rebeldes tuvo lugar en Filipos. En la primera batalla de Filipos, estando el ejército de Casio a punto de ser derrotado, recibió Casio la falsa noticia de que el ejército de Bruto no estaba en condiciones de ayudarlo ni de evitar la derrota porque sus hombres, adelantados en la batalla, ya no guerrearán sino que se habían dedicado al saqueo. Pidió entonces a Píndaro, su esclavo, que le diese muerte con la misma espada con la que él había dado muerte a Julio César. Píndaro le clavó la espada en el pecho. Cuando el ejército de Bruto llegó a ayudar a Casio, logrando que la batalla no se decidiese a favor de ninguno de los contendientes, Casio ya había muerto.

Bruto, político y militar romano, conspirador contra Julio César, murió por su propia mano, pero con la ayuda de las manos de Estratón, al finalizar la segunda Batalla de Filipos, en Macedonia. En la segunda batalla de Filipos, Bruto, comandando los restos de los dos ejércitos rebeldes, fue completamente derrotado y prefirió morir antes que caer preso, pero ni Clito, ni Dardanio, ni Volumnio, compañeros de lucha, accedieron a darle muerte. Fue entonces cuando le pidió a Estratón, su siervo, que sostuviese por la empuñadura con sus dos manos la espada contra el suelo, y murió después de decirle “vuelve tu cara, mientras me lanzo sobre ella” (7).

Polonio, Lord Chambelán del reino de Dinamarca, murió por la espada de Hamlet, príncipe de Dinamarca, en el castillo de Elsinore. Después de la escena del convento, a la que Polonio y el rey Claudio asistieron ocultos tras la tapicería de la pared y en la que quedó claro que la hipótesis de Polonio sobre la locura de Hamlet no era correcta, pues su desvarío no se debía a un no correspondido amor por Ofelia, Polonio le aconsejó al rey que, después de la función de los actores itinerantes a la que Hamlet los había invitado, la Reina Gertrudis hablase con Hamlet y, de manera directa, lo conminase a que contara cuál era su aflicción. Si esto no surtía efecto, el rey podría enviarlo a Inglaterra o confinarlo donde mejor le pareciese. Para mayor garantía de que lo que allí se dijese fuese conocido por el rey, el propio Polonio se escondería como antes, tras la tapicería, lo que en efecto hizo. Mientras hablaba con su madre, Hamlet se dio cuenta de que algo se movía tras los tapices, desenvainó su espada y, mientras la reina gritaba (“¿Qué vas a hacer? ¿No irás a asesinarme? Socorro, ah, socorro”), Hamlet clavó su espada en la tapicería diciendo “¿Qué pasa? ¿Es una rata? Un ducado a que muere” y al instante cayó Polonio herido de muerte (8).

Según otra interpretación de los mismos hechos, Polonio, Lord Chambelán del reino de Dinamarca, murió por la espada en el castillo de Elsinore por mano de Hamlet, príncipe de Dinamarca. Desde la muerte de su padre Hamlet había enloquecido: hablaba solo haciendo elaborados y extensos monólogos, alucinaba al supuesto fantasma de su padre muerto, aseguraba de manera incoherente que había ocurrido un supuesto complot para asesinar a su padre, se sentía perseguido por su tío-padrastro y por su madre y se comportaba de manera irracional. Creyendo que quien se escondía tras la tapicería de la pared era su tío-padrastro, Hamlet le dio una estocada. En efecto, la reina Gertrudis atestigua que inmediatamente después que Hamlet matara a Polonio ella interpeló a su hijo: “¿Qué has hecho?”, a lo que éste respondió “No lo sé. ¿Es el Rey?” (9). El propio Hamlet, más adelante, pidió perdón a Laertes, hijo de Polonio, admitiendo que aunque causó a la muerte de su padre no por ello agravó a Laertes puesto que no fue Hamlet quien cometió el homicidio sino su locura (10).

Desdemona, hija de Brabancio, esposa de Otelo, el moro, general al servicio de Venecia, enviado por encargo del Dux a detener el avance de los turcos en la isla de Chipre, murió allí, en el dormitorio de su residencia, sofocada por mano de su esposo. Cegado por las mentiras de Yago, su alférez, y esclavo de sus propias emociones, Otelo llegó a creer que Desdemona amaba en secreto a Casio, su lugarteniente. La noche en la

que le dio muerte, Otelo le pidió que se reconciliase primero con el cielo porque no quería matar su alma sin que estuviese preparada. Todos los intentos de Desdemona por demostrar su inocencia se estrellaron contra la obcecación de Otelo, quien, enredado en la maraña delirante de sus celos, ni siquiera atendió a sus sucesivas y cada vez más pequeñas súplicas de piedad: que en lugar de darle muerte la desterrase, que la dejase vivir hasta el día siguiente, que la dejase vivir media hora más, que la dejase vivir mientras rezaba una oración; Otelo, imperturbable, la sofocó (11).

Lavinia, hija de Tito Andrónico, murió por la espada en Roma a manos de su padre. Después haber sido violada, a instancias de Aarón, por Quirón y Demetrio, hijos de Tamora. Los violadores le cortaron la lengua y las manos para que no pudiera revelar sus nombres, pero Marco Andrónico, hermano de Tito y tribuno de Roma, se las ingenió para enseñarle a Lavinia a escribir con una vara guiada con su boca y con los pies, sobre un suelo arenoso y liso, los nombres de los victimarios. Entonces Tito los capturó y los degolló frente a Lavinia. Después invitó al emperador y a Tamora a una cena que se suponía de reconciliación y durante la misma Tito sirvió a los violadores horneados como un pastel de carne. En el transcurso de la cena le preguntó al emperador si, como había hecho Virginio con Virginia en la antigua leyenda Romana, consideraba lícito que alguien diera muerte a su propia hija que había sido forzada, mancillada y desflorada. Saturnino le respondió que sí, que una muchacha así “no habría sobrevivido a su propia vergüenza”. A partir de ese momento la acción se precipita: Tito mató a Lavinia para que “muriera con ella su vergüenza”; después le hizo saber a Tamora, antes de apuñalarla, que en el pastel de carne que disfrutaba estaba devorando “la carne de su carne”, la carne de sus propios hijos. Saturnino mató entonces a Tito. Lucio, hijo de Tito, mató a su vez a Saturnino y fue nombrado emperador (12).

Alguna vez el poeta rumano Marin Sorescu afirmó que Shakespeare había creado el mundo en siete días “...en el primero hizo el cielo, los montes, los abismos / Del alma. / En el segundo hizo los ríos, los mares, los océanos / Y demás sentimientos. / Y se los entregó a Hamlet, Julio César, Cleopatra y Ofelia, / A Otelo y otros. / Para que se enseñorearan en ellos con sus sucesores / Por los siglos de los siglos. / El tercer día reunió a todos los hombres / Y les enseñó los gustos: / El gusto de la felicidad, el gusto del amor, el gusto / De la desesperación. / El gusto de los celos, el gusto de la gloria...” (13). La desmesura de la hipérbole de este poeta hablando de otro poeta salta a la vista: Shakespeare no creó el mundo, ni siquiera nuestro mundo interior. Tal vez habría que coincidir con Harold Bloom en que nuestro mundo interior sí es diferente a partir de Shakespeare, pero sin ir tan lejos en esta otra hipérbole, como para afirmar que Shakespeare “inventó lo humano” (14). El hecho es que, si bien no lo inventó, describió lo humano de tal manera que aún hoy nos asombra mirarnos en el espejo de sus obras. No es otra mi razón para haber elegido al bardo de Stratford upon Avon con el fin de ejemplificar este catálogo de las maneras diversas de morir que nos ocurren.

En dicho catálogo el lector habrá encontrado, respectivamente, lo que en castellano no tan llano llamamos:

Muerte natural: la muerte del Rey Lear.

Muerte accidental: el ahogamiento de Ofelia. Aunque el sacerdote y los patanes que fungían de enterradores insistieron en que se trató de un suicidio. El alguacil, después de realizar una encuesta, dictaminó que había sido un accidente (15).

Muerte en combate: la muerte de Macbeth, quien murió, en el lenguaje militar dominante en el mundo, *killed in action*, al igual que los 140414 soldados norteamericanos de ambos bandos que murieron en combate en la Guerra de Secesión (16), para no hablar de los combatientes de lado y lado muertos en combate en épocas y tierras quizás menos lejanas a nuestro corazón.

Muerte por ejecución: la muerte de Aarón por orden de Lucio, un emperador de ficción, similar a las muertes de 1634 seres humanos ocurridas durante el año 2015 (89% de ellas en sólo tres países)¹⁷ dentro del orden de sistemas judiciales estatales no de ficción sino reales, pero ni más humanos ni más racionales que las fuerzas que se ponen en movimiento en Tito Andrónico.

Muerte por sacrificio religioso: Alarbo murió de una variedad de muerte que, por fortuna, cada vez es menos frecuente excepto en casos

marginales, pero que en la historia de la humanidad estuvo extrañamente ligada a culturas decadentes, relativamente avanzadas pero con gobiernos fuertes (18).

Suicidio: Romeo y Julieta siguen siendo el paradigma de la muerte por mano propia asociada al amor y a la juventud. El suicida, en realidad, tiene un mundo peor que ese: hay en él mucho menos amor y demasiado sufrimiento (19).

Suicidio asistido: Incapaz de levantar la mano contra sí mismo, Bruto pide a otros que le den muerte, pero estos se niegan. Se le ocurre entonces la única solución posible en una situación desesperada en la que prevé que caer prisionero es peor que la muerte y recibe entonces una pequeña ayuda, suficiente para su propósito. En la actualidad, por extraño que parezca mirándolos desde esta perspectiva, los términos “suicidio” y “asistido” llevan casi siempre intercalado entre los dos el adjetivo “médico”, cuando no son reemplazados los tres por “suicidio con asistencia médica”.

Homicidio culposo: La muerte de Polonio no fue un accidente. Si bien no era la intención de Hamlet dar muerte a Polonio, su acción imprudente hizo que un hombre muriese a manos de otro hombre [homicidio: derivado de *homo*: ser humano y *caedere*: matar (20)]. Se dan en este caso, según los juristas expertos, todos los elementos constitutivos del homicidio: hay un sujeto activo (Hamlet), un sujeto pasivo (Polonio), un bien jurídico protegido que resulta lesionado (la vida humana independiente), un sujeto sobre el cual recae la acción u omisión (en este caso el mismo sujeto pasivo), un verbo rector simple (matar), el resultado material (la muerte de Polonio, el sujeto pasivo) y un nexo de causalidad entre la acción (u omisión) del sujeto activo y el resultado muerte; sin embargo, hace falta el aspecto subjetivo del sujeto activo (es decir, hace falta que Hamlet conociese y quisiese la realización de la conducta dirigida a causar la muerte de Polonio y pudiese haber previsto el curso causal y el resultado), por lo que en este caso la acción de Hamlet sólo puede ser calificada de homicidio culposo (21).

Homicidio preterintencional: Un buen fiscal del caso podría, sin forzar demasiado la interpretación de los hechos, demostrar que Hamlet sabía que tras los tapices de la pared se escondía un ser humano (de hecho, al ver caer a Polonio tras la tapicería, pregunta si se trata o no del Rey, su padrastro), buscando con ello que se admitiese la existencia del aspecto subjetivo indispensable en el homicidio doloso. En tal caso, de admitirse la existencia de dicho aspecto subjetivo, el defensor de oficio de Hamlet podría alegar que, aunque Hamlet se hubiese percatado de la presencia de un ser humano oculto tras la tapicería y hubiese esgrimido su espada contra él, su intención nunca fue matarlo, sólo asustarlo hiriéndolo un poco pero, no pudo impedirlo y se excedió. En tal caso el defensor pretendería que la acción de Hamlet quedase cobijado bajo el rubro de homicidio preterintencional: hubo un delito (Hamlet quiso herir e hirió a quien se escondía tras los tapices), pero el resultado (la muerte de Polonio) está más allá de las intenciones de Hamlet (22).

Homicidio por agente inimputable: en la segunda versión de la muerte de Polonio, el abogado defensor de Hamlet, asesorado por un buen psiquiatra forense, podría demostrar que, cuando ocurrieron los hechos de la muerte de Polonio, Hamlet, como él mismo admitió después, presentaba un trastorno mental transitorio que lo incapacitó para “comprender la ilicitud del injusto” (23).

Homicidio por piedad: La muerte de Casio a manos de Píndaro sería un verdadero quebradero de cabeza para los litigantes si el caso fuese llevado a juicio. Sin lugar a dudas no es este el mismo caso del suicidio asistido de Bruto, pero tampoco es el homicidio culposo de Polonio y difícilmente se podría acomodar a un homicidio doloso puesto que el propio sujeto pasivo le pidió al sujeto activo que realizara la acción de matarle en razón de que prefería morir allí mismo que soportar los sufrimientos y torturas a los que sería sometido cuando Octavio y Marco Antonio lo capturasen vivo. El que yo lo llame homicidio por piedad puede resultar discutible ante el hecho de que Casio no presentaba ninguna enfermedad ni un sufrimiento físico irremediable, sin embargo, la corte constitucional de Colombia considera que el homicidio por piedad es aquel en el que alguien “mata a otro con el propósito de ponerles fin a los intensos sufrimientos que padece”. Los sufrimientos de Casio son sólo psíquicos, pero no por ello dejan de ser sufrimientos y llegará un momento, cuando sea capturado por

sus contrincantes, en el que a los sufrimientos emocionales se sumarán los físicos de la tortura. Llamo la atención simplemente sobre el hecho, con frecuencia olvidado, de que matar a un ser humano se llama homicidio independientemente de las circunstancias y matarlo sin su solicitud, sin su consentimiento, incluso para evitar que sufra (sea este sufrimiento físico o moral o físico y moral), no deja de ser un homicidio doloso, sólo que cabe dentro de “un tipo penal autónomo y privilegiado que desplaza [...] la tipicidad y la punibilidad de los tipos de homicidio fundamental y agravado” (24), con lo que la pena podría ser menor.

Homicidio doloso: Otelo dio muerte a Desdémona en una acción que cumple con todos los requisitos ya anotados para el caso del homicidio culposo pero, además, el sujeto activo (Otelo) conoce y quiere la realización de la conducta que lleva a Desdémona a la muerte y está en capacidad de prever el curso causal y el resultado de sus acciones (25). Otelo no es inimputable puesto que, en el momento de los hechos, podía comprender claramente que su acción era por completo ilícita.

Homicidio doloso agravado: Lavinia fue asesinada por su condición de mujer en una sociedad patriarcal que valoraba la virginidad femenina por encima de la vida, pudiéndose tipificar su muerte como homicidio agravado por odio de género. Este tipo de homicidio ha sido denominado por los medios de comunicación “feminicidio”, un vocablo mal armado que, además, confunde en el sentido de que hace aparecer el homicidio de una mujer, el “feminicidio”, como algo diferente al homicidio y, pensarán algunos despistados, como algo quizás menos grave pues se trata de la muerte de una mujer a manos de su propio marido que, equivocado o no, quería, como en el caso de Otelo, defender su honor. La intención del legislador al establecer la categoría de homicidio agravado por odio de género ha sido establecer una acción afirmativa en favor de las mujeres en aquellos casos en los que el homicida de una mujer actúa en un contexto de discriminación hacia la mujer por el hecho de serlo o en el contexto de la violencia “machista” al interior de una relación heterosexual de dominación asimétrica (26).

Seguramente, muchos de los ejemplos de este Catálogo de Maneras de Morir derivado de Shakespeare podrán ser objeto de discusión, pero para eso son los ejemplos. Este Catálogo no pretende ser ni definitivo, ni completo, ni exhaustivo. Quienquiera es bienvenido a enmendarlo o a agregarle otras maneras morir, aunque no se hallen en Shakespeare. Sólo exijo que se cumplan dos condiciones:

La primera de ellas es evitar toda referencia a personas reales que puedan ser identificadas o a situaciones reales que permitan identificar a las personas que tomaron parte en ellas. Lo mejor sería acudir sólo a obras de ficción, aquellas que explícitamente declaren mediante un aviso legal de descargo de responsabilidades, como en las películas y algunas novelas: “Esta es una obra de ficción; los nombres, personajes, lugares e incidentes relatados son producto de la imaginación del autor o son usados de manera ficticia, y cualquier parecido con personas reales, vivas o muertas, acontecimientos, o lugares es pura coincidencia”. En nuestro caso, el motivo sería de respeto por la memoria de aquellos que ya no pueden defender su honra y fama; en el caso de las películas y novelas el motivo es más bien pecuniario: desde que en 1934 la princesa Irina Alexandrovna Youssouppoff demandó con éxito a la Metro-Goldwyn-Mayer porque en la película *Rasputin and the Empress* el personaje de la princesa Natasha estaba basado en su vida y se le atribuían hechos que consideró difamatorios, los productores de películas y los editores de libros buscan evitar con el manido *disclaimer*, aunque no siempre con éxito, cualquier posible demanda por difamación (27).

La segunda condición es que no sea posible incluir la nueva manera de morir en ninguna de las categorías ya establecidas. O, dicho de otra manera, que no sea posible reducir la nueva manera de morir a un ejemplo de una variedad ya aceptada. Esto con el fin de evitar una proliferación innecesaria y nada útil de denominaciones y categorías que solo conseguiría incrementar la confusión ya existente en un tema tan abstruso. Creo, sin embargo, que se pueden hacer salvedades a esta segunda condición en aquellas situaciones en las que resulta indispensable declarar de manera explícita como categoría una cierta manera de morir con el fin de dejar constancia o bien de nuestro abierto repudio a ella o de nuestro interés en que se convierta en norma universal.

Una de las categorías que, quizás, podría ser reducida a otra pero que conviene que la mantengamos como categoría independiente, es la categoría de baja civil en guerra (en inglés se la llama *civil war casualty* aunque también, desde la guerra de Viet Nam, se la ha denominado en ocasiones con el eufemismo atroz e insensible de *collateral damage*). Es una categoría que podría ser reducida al homicidio doloso sin más, pero la magnitud del daño causado y la posibilidad de “excusar” atrocidades contra la humanidad protegiéndose tras el escudo de la *Ius in Bello* (las reglas de la guerra) hacen que deba mantenerse como categoría aparte. No aparece de manera explícita en Shakespeare, aunque podemos inferirla en muchas de sus obras: las guerras y batallas que narran sus personajes y las batallas que actúan sobre el escenario no podrían haber dejado indemnes a quienes, excepto por estar allí “interponiéndose” en su camino, nada tenían que ver con los guerreros.

Otra categoría con características similares que debe ser mantenida de manera independiente es la categoría de genocidio. Aunque el término genocidio podría ser reducido a un homicidio múltiple o colectivo, se requiere como categoría independiente para tipificar aquellos casos en los que el homicida (en este caso genocida) busca “destruir total o parcialmente un grupo nacional, étnico, racial, religioso o político” (28). Tampoco está explícitamente en Shakespeare, aunque la destrucción de los godos en Tito Andrónico podría corresponder a esta categoría.

Otra más es la categoría de morir con dignidad. Que cuando llegue la hora de nuestra muerte alcancemos lo que se ha dado en llamar morir dignamente es, sin lugar a dudas, un ideal que todos pretendemos para nosotros mismos, para nuestros seres queridos, para nuestros pacientes y para toda la humanidad, pero, bien mirado, este concepto implica simplemente morir de muerte natural sin intervenciones excesivas, excepto las necesarias para paliar el sufrimiento. Así que es posible que no sea una categoría claramente discernible de la categoría de muerte natural, pero considero indispensable dejarla tipificada como una categoría por derecho propio, sobre todo en interés de delimitar de manera más clara y precisa la categoría a la que se opone de manera conceptual. Morir dignamente es permitir que la naturaleza siga su curso al tiempo que se garantiza con los medios adecuados que no haya dolor, ni angustia, ni disnea, ni vómito, ni, en la medida de lo posible, cualquiera de los síntomas capaces de alterar nuestra tranquilidad y paz interior en los momentos finales de nuestra vida. Insisto en este punto, además, porque esta categoría de morir dignamente surgió de una necesidad: oponerse de manera consciente, voluntaria y activa a una manera de morir cada vez más frecuente a medida que la tecnología y la ingeniería del cuerpo han ido aumentando su *armamentarium*, una manera de morir en la que un paciente aquejado de una enfermedad irrecuperable e incapaz de defenderse para afirmar “retírenme todo esto, permítanme morir en paz”, es separado de sus seres queridos y es conectado a toda clase de máquinas que tratan de suplir funciones corporales que ya en la práctica están perdidas de manera irremediable. Esta segunda categoría se ha dado en llamar con el malhadado término de encarnizamiento terapéutico, término que, se le ocurre a algunos, resulta demasiado chocante cuando no agresivo, por lo que prefieren hablar, con conceptos más blandos, de obstinación terapéutica o de ensañamiento terapéutico. Otros incluso han intentado aplicar el término distanasia pero, como veremos, este es un concepto con su propia historia y que no abarca la idea de un grupo de médicos obstinados en prolongar por medios artificiales la agonía y el sufrimiento de un paciente que va a morir de la enfermedad que lo aqueja independientemente de todos los esfuerzos terapéuticos que se realicen. Tal vez lo mejor sea dejar en su puesto el término de encarnizamiento terapéutico: al menos la agresividad de estas dos palabras reunidas nos hará tener siempre presente el no siempre recordado *primum non nocere* atribuido a nuestro viejo Hipócrates [derivado en realidad de su “para ayudar, o por lo menos no hacer daño” (29)]. Ninguna de estas dos maneras de morir, morir dignamente y morir denigrado víctima del encarnizamiento terapéutico, se encuentra en Shakespeare, tampoco tengo en mente ejemplos de la literatura pero seguramente el lector lo tendrá a mano.

Hay otras dos maneras de morir que, a más de no estar en Shakespeare, tienen el doble carácter de ser, quizás, irreductibles a otras categorías y de merecer ser tipificadas como categorías independientes dadas sus

implicaciones médicas, sociales y morales. Me refiero a aquello que en la actualidad denominamos *eutanasia* y a la sedación terminal. Quiero extenderme sobre ellas y para ambas sí tengo a mano ejemplos de la literatura con el *disclaimer* “Esta es una obra de ficción...”.

Para el primer caso, la eutanasia, traeré de la literatura a Tomás Moro, a pesar de que él en su *Utopía*, de donde he sacado este fragmento, no llamó en ningún momento eutanasia a esta manera de morir. La cultura griega y latina de Moro era tan vasta que sabía a la perfección cual era el verdadero significado de la palabra *eutanasia* y por ello no la empleó en el contexto de lo que nos atañe. Tampoco le dio un nombre específico a la forma de morir que pasa a describir. Dice Moro que en su supuesta isla de Utopía, en la que viven seres humanos en una sociedad en ciertos aspectos ideal, que “A los enfermos [...] les cuidan con gran afecto y no escatiman absolutamente nada en la guarda de la medicación o del régimen con que puedan restituirles la salud. Confortan a los que están afectados de una enfermedad incurable sentándose a su lado, hablando con ellos, prestándoles, en fin, los alivios que pueden. Mas si la enfermedad no sólo es inmedicable sino que también veja y atormenta de continuo, entonces los sacerdotes y los magistrados exhortan al hombre a que, pues está ya sobreviviendo a su propia muerte al estar incapacitado para las funciones todas de la vida, ser molesto a los otros y oneroso a sí mismo, no se empeñe en alimentar por más tiempo su ruina y su pena, ni dude en morir, ya que la vida le es un tormento; antes, movido de una esperanza auténtica, o se exima a sí mismo de una vida acerba como de una cárcel y castigo o consienta de voluntad que le liberen los otros; que hará esto prudentemente, porque no es el bienestar sino el suplicio lo que interrumpirá con la muerte; que obrará asimismo piadosa y santamente, puesto que seguirá a este propósito los consejos de los sacerdotes, esto es, de los intérpretes de Dios. A quienes persuaden de esto, o acaban ellos espontáneamente con su vida por la inedia o, amodorrecidos, se les pone fin sin que sientan la muerte. No suprimen a nadie que no lo quiera ni disminuyen en nada su atención hacia él” (30).

Para el segundo caso, el de la sedación terminal, traigo un relato más reciente de Antonio Gamoneda extraído de su extraño y hermoso *Libro de los Venenos*: “Cuenta Kratevas que, siendo él servidor de Pompeyo, se le acercó Flaco, capitán de Sila en Queronea y en tiempo de las primeras guerras con Mitrídates. Flaco, viejo de sesenta años, tenía en sí gran sufrimiento a causa del carbunco que roía sus intestinos; presentaba diarreas sangrientas y, en su cuerpo y rostro, el azul de la cianosis. Tomado por la vejez, temía a la muerte y al dolor, gastado ya el ánimo que había usado en las batallas. Flaco ofreció a Kratevas un dinero, que debió de ser mucho, si le liberaba de sus dolores, y Kratevas lo aceptó prometiendo ayudarlo también en la tristeza. Y lo relata de la siguiente manera: ‘En la mañana, Flaco venía a mi casa y yo le daba dos granos de opio con azafrán y vino viejo, con lo que quedaba ajeno a sufrimiento por un día. Y, pasado el tiempo, empezó a venir cada vez más temprano, de modo que muchos días vio amanecer ante mis puertas. Advirtiéndome yo que el carbunco comía en él hasta dejarlo impedido, comencé a enviarle la preparación por un criado y yo mismo le visitaba en su lecho. Flaco me daba cuenta de cómo, bebido el opio, su vientre y su espíritu dejaban de sufrir, y que empezaba a sentir el espacio exterior como en la suavidad de un sueño, con todas las cosas ordenadas y suspensas como las partes de una música que no se dejaba oír. Con el tiempo, vencido por las súplicas de Flaco, hube de suministrarle hasta el vigésimo de una onza, lo cual le hacía dormir sin manifestaciones, aunque él, al despertar, hablaba de una luz tranquila cuyas partículas entraban en su cuerpo. Pero llegaron días en que no bastaba este peso de opio para atajar la miseria, y Flaco, apenas cerraba los ojos, salía de sí con horribles gritos. La piedad hizo que le ofreciese hasta una onza de zumo de papáver diluido, la cual Flaco bebió lentamente. Al otro día, en la habitación maloliente, vi su rostro ennegrecido y, en sus labios, también negra, la huella de su última sonrisa’ ” (31).

Como decía, es posible que los ejemplos no sean perfectos, pero nos servirán para aclarar la terminología en medio del maremágnum de términos y definiciones que, incluso desde la esfera legal, no hacen otra cosa que crear confusión. Para tratar de aclarar ese galimatías comenzaré por estudiar el término *eutanasia* en sus diversas acepciones.

La referencia indirecta más antigua sobre el uso del término *eutanasia* se encuentra en la obra de Julio Pólux (Ιούλιος Πολυδεύκης: *Ioulios Polydeykes*) también llamado Pólux de Náucratis, un lexicógrafo del siglo II EC (EC: de la era común) que enseñó retórica en Atenas nada menos que en la Academia fundada siglos antes por Platón (32). La única de sus obras que ha llegado hasta nosotros es una parte de una especie de diccionario en griego, al que dio el nombre de ὀνομαστικόν (*onomastición*, derivado de ὄνομα -*ónoma*-: palabra, sustantivo, nombre -de cosas o de personas-) cuya traducción más aproximada sería *vocabulario*: un texto (βιβλίον: *biblión*) sobre significados y usos de palabras en el que las entradas, como en los diccionarios ideológicos actuales, nos enseña el *Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon* (LSJ) (33), se ordenan por temas y no, como en un λέξιόν (*lexicón*: léxico), por orden alfabético (en este sentido, la mayoría de nuestros actuales diccionarios serían *léxicos*, no *vocabularios*).

En dicho *Onomastición*, precisamente en la entrada “sobre la enfermedad” (περὶ νόσον: *peri noson*), después de establecer algunos sinónimos de enfermedad y mencionar expresiones afines a enfermedad como “postrado en cama”, dice Julio Polux que una de dichas expresiones, ἐδυσθανάτει (*edystanatei*), se encuentra en Heródoto y menciona que Cratino ha dicho que la expresión opuesta a ésta es εὐθανάτος (*eutánatos*) (34).

Heródoto de Halicarnaso, historiador y geógrafo, vivió entre los años 484 y 425 AEC (AEC: antes de la era común); mientras que Cratino de Atenas, poeta y comediógrafo perteneciente a la escuela de la comedia antigua, vivió aproximadamente entre los años 519 y 422 AEC. Fueron, pues, más o menos contemporáneos. No sabremos nunca si lo que dijo Cratino sobre la expresión opuesta a ἐδυσθανάτει se refería contextualmente a lo dicho por Heródoto o si fue Julio Pólux quien yuxtapuso a ambos autores como ejemplo del uso que de ambas expresiones se hacía en la literatura griega de más de seis siglos atrás, pero, en el momento en que escribe, Pólux tenía ante sus ojos ambos textos, el de Heródoto y el de Cratino. Lamentablemente sólo ha llegado hasta nosotros el texto de Heródoto, mientras que de la existencia del texto de Cratino, en donde se encontraba la referencia más antigua conocida al término *eutanasia*, sólo tenemos la noticia dejada por Julio Pólux en su *Onomastición*. Entre todos los fragmentos y citas de obras de la Comedia Antigua que han llegado hasta nosotros, no existe ningún fragmento directo de Cratino con referencia a la *eutanasia*, sólo esta mención, pues ni siquiera es una cita textual: “Cratino dijo que...” (35).

El término ἐδυσθανάτει que Julio Pólux menciona asociándolo a Heródoto se encuentra, en efecto, en el noveno libro de los *Nueve libros de Historia* dedicados a narrar las Guerras Médicas entre Grecia y Persia que tuvieron lugar a comienzos del siglo V AEC. Dice Heródoto en el capítulo 72, después de haber nombrado en el 71 a los ilustres varones que, por parte de los griegos, lucharon en la batalla de Platea (479 AEC), que no ha nombrado entre ellos a Calícrates, el más virtuoso no sólo entre los lacedemonios sino entre todos los griegos, pues no cuenta entre quienes ganaron renombre en Platea porque murió lejos del campo de batalla. Y lo relata, más o menos, de esta manera: en el momento en que Pausanias (comandante de la liga panhelénica que luchaba contra los persas) ofrecía un sacrificio antes del combate, Calícrates fue asetaado en el costado y tuvo que ser retirado de las filas de combatientes mientras sus camaradas iniciaban la lucha. Murió (y para decir “murió” Heródoto emplea aquí el término ἐδυσθανάτει) diciéndole a Arimnesto de Platea que no le entraría morir por la Hélade, sino morir sin haber empleado su fuerza en la lucha y sin haber llevado a cabo, como tanto anhelaba, una proeza digna de sus méritos (36).

ἐδυσθανάτει, la expresión empleada por Heródoto para describir la muerte de Calícrates, es una palabra del dialecto jónico que proviene del verbo δυσθανάτω (*dystanatao*), formado por el prefijo δυσ (*dys*) que indica dificultad, infortunio, daño, menoscabo, mal modo, y cambia el buen sentido de una palabra o empeora, reforzándolo, su mal sentido cuando es este el caso. θανάτω, estar moribundo, situación difícil y nada deseable para un griego, se vuelve aún más difícil e indeseable al agregarle el prefijo δυσ.

En el relato de Heródoto el verbo δυσθανάτω está conjugado en voz activa (en esta voz del griego clásico el sujeto es quien realiza la

acción del verbo, a diferencia de la voz pasiva, en la que el sujeto recibe la acción, y de la voz intermedia, en la que el sujeto realiza la acción sobre sí mismo), en tiempo imperfecto (tiempo que puede traducirse al castellano mediante el verbo auxiliar “estar”, conjugado en pasado, seguido por el verbo principal en gerundio, para dar a entender que la acción es “imperfecta”, es decir, en el momento que transcurría en la narración, la acción no había concluido, estaba en desarrollo), en modo indicativo (modo dirigido a establecer hechos reales, a diferencia del modo imperativo, destinado a dar una orden, del subjuntivo, destinado a indicar propósitos, condiciones, creencias o temores, o del optativo, enfocado a indicar deseos o posibilidades) (37) y en tercera persona del singular. En síntesis, la mejor manera de traducir ἐδυσθανάτει al castellano en el relato de Heródoto sería diciendo que Calícrates, herido de muerte por la saeta, *estaba muriendo con una muerte...* y allí agregaríamos uno de los siguientes adjetivos o frases adjetivadas específicos de esta manera de morir: tortuosa, difícil, demorándose en morir, resistiéndose a morir, muriendo con tal sufrimiento que anhelaba que llegase la muerte o con terror a morir, pues, de acuerdo con el LSJ, todos esos sentidos se podrían considerar para δυσθανάτω en el contexto del relato de Herodoto (38).

εὐθανάτος (palabra derivada de εὖ, *eu*: “bien” o “bueno” y θάνατος, *thanatos*: “muerte”) es, pues, de acuerdo con Julio Pólux, la palabra que utilizaban los griegos clásicos, incluso en las comedias, como antónimo de δυσθανάτω. εὐθανάτος (*eutánatos*), una muerte fácil o feliz [aunque también puede aplicarse a una muerte noble -en el sentido de virtuosa no de perteneciente a una cierta clase social-, de acuerdo con el LSJ (39)] por oposición a δυσθανάτος (*dystánatos*), una muerte difícil, lenta, sufrida.

La más antigua cita directa (no ya la más antigua mención indirecta) conocida del término *eutanasia* se encuentra en una obra del comediógrafo griego del siglo III AEC Posidipo de Casandrea en su comedia *La Hormiga* (Μυρμηξ: *Myrmex*), infortunadamente perdida. Sin embargo, se conserva un breve fragmento de *La Hormiga* citado en el siglo IV EC en la mayor antología de textos literarios griegos clásicos que existe: el *Florilegio* de Juan Estobeo. En la cita de Estobeo (ya no se trata de una mera mención como la de Julio Pólux a la obra de Cratino) Posidipo afirma que nada dicen los hombres desear más que la posibilidad de la εὐθανασία (*eutanasia*). El sentido de εὐθανασία para Posidipo es el de una muerte fácil o buena o feliz, tanto que el traductor al latín del fragmento griego de Posidipo no encontró en latín un término equivalente y tradujo εὐθανασίας como *mortis felicitatem*: la felicidad o buena fortuna en la muerte (40).

No debió haberse preocupado por buscar un equivalente de εὐθανασία en latín. En la antigua Roma el término εὐθανασία no se traducía al latín sino que se empleaba la palabra griega original incluso con la grafía original. Un ejemplo de este uso se encuentra en Suetonio, en su *Vida de los doce Césares*, cuando relata la muerte de Augusto.

El primero de los emperadores romanos tenía en la época de su muerte poco menos de 76 años y, en un viaje de placer por las costas tirrenas, adquirió una enfermedad diarreica severa que en Benevento lo obligó a tomar la ruta de regreso a Roma. Sin embargo, su enfermedad se agravó y en Nola tuvo ya que guardar cama. Allí murió Augusto “bajo el consulado de los dos Sextos, Pompeyo y Apuleyo, el decimocuarto día antes de las calendas de septiembre a la hora nona” (el 19 de agosto del año 14 a las 2 y 30 de la tarde): “El último día de su vida -continúa la narración de Suetonio- preguntó si había ya revuelto en las calles a causa de su estado. Después pidió un espejo, se hizo arreglar el cabello y afirmar las mejillas que le colgaban, y recibió a sus amigos, a quienes les preguntó si les parecía que había representado bien la farsa de la vida, añadiendo incluso el final consabido: ‘si la comedia os ha gustado concededle vuestro aplauso y, todos a una, despedidnos con alegría’. Luego los despachó a todos y, mientras interrogaba a unas personas recién llegadas de Roma sobre la enfermedad de la hija de Druso, expiró de repente en los brazos de Livia, pronunciando estas palabras: ‘¡Livia, conserva mientras vivas el recuerdo de nuestra unión! Adiós’. Alcanzó así una muerte dulce y a la medida de sus deseos, pues casi siempre, cuando oía que alguien había muerto rápidamente y sin dolor, pedía para él y para los suyos una similar εὐθανασία”⁷⁴¹. Así, en griego, porque no había en latín una palabra que pudiese expresar de manera simultánea la idea de una muerte rápida, tranquila y feliz, rodeado

de los seres queridos, mejor que el término griego εὐθὺνᾶσία. “Ésta era, en efecto -añade Suetonio- la palabra que solía emplear”.

Años antes, cuando Augusto no era Augusto sino Octavio, el mismo año de la muerte del dictador Julio César, el senador Cicerón, que no había formado parte del grupo de los conspiradores a pesar de su acérrima enemistad con César y de su inmensa amistad con Bruto, propuso que el senado emitiera una ley de amnistía a favor de los conspiradores creyendo que, tal vez, eso evitaría una inminente guerra civil. Pero, ya se sabe, ante la oposición del cónsul Marco Antonio y de la opinión pública, los conspiradores huyeron. Cicerón, entonces, intentó por todos los medios que el senado declarara a Marco Antonio enemigo del senado y de la patria y escribió a tal efecto unas de las piezas de oratoria quizás más contundentes de la literatura occidental *Las Filípicas* (dirigidas contra Antonio, pero llamadas así en honor a los discursos de Demóstenes en contra de Filipo II de Macedonia). Finalmente, a pesar de que no había tenido nada que ver con la muerte de César, decidió retirarse por un tiempo de la vida pública, dando tiempo a que Hircio y Pansa, partidarios suyos, fueran nombrados cónsules para que lo defendieran del creciente poder de Marco Antonio. El 19 de agosto del 44 AEC en una nave con destino a Pompeya, Cicerón le escribió a Ático una de las numerosas cartas que le dirigió entre los años 68 y 43 AEC. En ella Cicerón da respuesta a una misiva previa de Ático en la que al parecer éste le reprochaba que estuviese abandonando la patria (no conocemos la carta de Ático, pues éste sólo publicó las cartas que recibió de Cicerón ya que, al parecer, no guardaba copia de las que él le había enviado). Alcanzamos a intuir el reproche gracias a la defensa del propio Cicerón y a que cita apartes de la carta previa de Ático: “No pude menos de sorprenderme con aquello que escribiste en estos términos: ‘¡Bien, pues, tú, que eliges la εὐθὺνᾶσία!, ¡Bien!, ¿Abandona la patria!’. ¿Que yo la abandonaba, o te daba a ti entonces la impresión de abandonarla y tu no sólo no me lo impedías sino que incluso lo aprobabas?. Más grave lo que queda ‘quisiera que me hagas algún comentario bien pulido sobre la conveniencia de que tú hubieras hecho eso’. ¿Cómo así, mi querido Ático? ¿Necesitará defensa mi acción, especialmente ante ti, que la aprobaste en términos admirables?” (42). Para Ático, Cicerón se había retirado de Roma buscando sólo su tranquilidad personal, desertando de manera egoísta, sin considerar que, abandonando la posibilidad que él mismo desde su estoicismo había proclamado como la mejor manera de morir (aquí la palabra εὐθὺνᾶσία está siendo usada en el sentido de una muerte noble), dejaba la patria en otras manos, en las peores manos, sin luchar por ella. Más adelante, al llegarle noticias de Roma de que Antonio todo lo hacía y disponía por medio del Senado, Cicerón decidió regresar y fue muy bien recibido pero, temeroso de algún engaño, no se presentó a la primera sesión del senado solicitada por Antonio, con lo cual su enemistad creció. Precisamente en ese momento regresó Octavio desde Apolonia a Roma, con el fin de hacer valer el testamento de César en el que lo nombraba heredero. Cicerón trató de indisponer a Octavio, aún más de lo que estaba, en contra de Marco Antonio, buscando atraerlo a la órbita del senado. La alianza funcionó transitoriamente: Cicerón apoyaba a Octavio en el Senado y ante el pueblo mediante el poder que nace de la elocuencia y las relaciones políticas -narra Plutarco-, y Octavio apoyaba a Cicerón brindándole la protección que dan las riquezas y las armas (para aquel entonces, Octavio había logrado atraer hacia su órbita, mediante ofrecimientos económicos, a gran parte del desbandado ejército de Julio César). Sin embargo, poco más de un año después de la carta premonitória de Cicerón a Ático, el 27 de noviembre del 43 AEC, Antonio cesó sus disputas con Octavio y ambos se unieron a Lépido para crear el Segundo Triunvirato y contener a los conspiradores que comenzaban a amenazar el poder de Roma. De inmediato los triunviros desencadenaron la proscripción e incluso el asesinato de todos los senadores y hombres públicos que, inmediatamente después del asesinato de César, habían apoyado a los conspiradores o se habían puesto del lado de un senado republicano independiente. Obviamente Cicerón era, entre ellos, el más prominente y Marco Antonio exigió su muerte a pesar de la oposición de Octavio. Cuando la muerte alcanzó a Cicerón ésta no fue ni tranquila ni feliz, aunque sí rápida. De acuerdo con el relato de Plutarco en sus *Vidas Paralelas*, murió cerca de su casa de descanso en Cayeta (era el 7 de diciembre del 43 AEC), donde se había refugiado y a donde fueron a buscarle el centurión

Herenio y el tribuno Popilio (a quien había defendido Cicerón cuando lo acusaron de parricidio). Tumbaron la puerta, pero no estaba en casa; había huido en el último minuto intentando llegar al mar y a un barco propicio. Herenio, entonces, corrió por la alameda hacia el sitio que un liberto de la casa le señaló. Al ver que Herenio le daba caza Cicerón hizo detener la litera en la que lo transportaban y esperó la llegada de Herenio (43). Cuenta Séneca el viejo en su sexta *Suasoria* (pero esto tal vez no pertenece ya a la historia sino a la leyenda: las *Suasoriae* eran ejercicios de retórica en los que quien se ejercitaba asumía el papel de una figura mítica o histórica situada en un momento crítico de su periplo vital y defendía su decisión frente a otras figuras relacionadas con la historia) que, entonces, Cicerón corrió la cortina de su litera y, conociendo que había llegado el final de su propia historia, le dijo a Herenio “Me he detenido aquí. Ven acá, soldado. No hay nada adecuado en lo que vas a hacer, pero al menos asegúrate de cortarme la cabeza de manera adecuada” y, suponiendo que el victimario tenía experiencia y había, por tanto, perfeccionado su técnica, le dijo “¿Qué tal si vienes primero hacia mí?” y alargó entonces el cuello tanto como pudo desde la litera para facilitar el golpe fatal, mostrando tanto profesionalismo, acota el historiador Anthony Everitt, como el de los gladiadores sobre los que había escrito en sus *Disputaciones Tusculanas* al recibir el golpe de gracia en la arena (44). Los antiguos consideraron siempre la muerte de Cicerón como una muerte εὐθανάτει (eutantei): noble, que hacía honor a las cualidades personales que todos admiraron siempre en Cicerón.

Filón de Alejandría, refiriéndose a los bienes del hombre que son exclusivamente humanos y que no devienen nuestros, como otros, por ser bienes de la naturaleza en general, afirma en su comentario apologético sobre Caín y Abel: “Quizá diga alguien que estas cosas son indiferentes, pero que la Naturaleza no puede menos de tenerse reservada su parte en los bienes reconocidos como tales. Veamos, pues, de comprobarlo en los que a nuestro juicio son los más admirables entre estos ‘bienes de verdad’, aquellos por cuya plena obtención en las mejores condiciones rogamos considerándonos felicísimos si los alcanzamos. Pues bien, ¿quién no sabe que una vejez dichosa y una buena muerte [εὐθὺνᾶσία en el texto griego original] son los mejores entre los bienes humanos, y que de ninguno de los dos participa la Naturaleza, la que no conoce ni vejez ni la muerte?” (45).

Son múltiples los ejemplos en la literatura clásica sobre el uso de la palabra *eutanasia*. Es posible encontrar el término, además de las obras ya citadas, en obras tan disímiles (el listado se encuentra en el LSJ) como las *Historias* de Polibio (46), las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo (47), la *Eisagogika* de Paulo Alejandrino (una introducción a la Astrología) (48), las comedias de Meandro (el más representativo de los autores de la llamada Comedia Nueva) (49) y fragmentos de la obra de filósofos estoicos de nombres ignotos recogidos por Estobeo (50). El caso es que en el mundo clásico, tanto en Grecia como en Roma, el término *eutanasia* se utilizó siempre con estos dos únicos sentidos: una muerte fácil, rápida, feliz en compañía de los seres queridos, como en el ejemplo de Augusto que nos trae Suetonio, o una muerte noble como en el ejemplo de Cicerón que nos traen Plutarco y Séneca el viejo. Los ejemplos de Flavio Josefo, de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* y de Polibio pertenecen al sentido de la muerte noble, los ejemplos de Menandro, de Paulo Alejandrino y de Filón al sentido de la muerte feliz. Ninguno de los dos sentidos tiene nada que ver con el sentido que en la actualidad le damos a la palabra *eutanasia* ni a sus equivalentes en otros idiomas contemporáneos en el mundo occidental. En dónde y cómo se dio este cambio de sentido, tiene su historia.

Francis Bacon, Barón de Verulam y Primer Vizconde de St Albans, vivió entre 1561 y 1626 y fue, en tiempos de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia, Consejero del Reino de Inglaterra, Lord Canciller de Inglaterra y Procurador General de Inglaterra y Gales. Además de hombre de estado fue abogado, filósofo (dio inicio a la escuela del empirismo anglosajón) y ensayista prolífico. Al lado de Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650) y otros gigantes, Bacon es considerado uno de los padres del método científico y de la idea de que sin experimentación y sin un examen de los hechos liberado de todo prejuicio, de todo lo preconcebido, no es posible aproximarse al conocimiento del mundo.

En su libro *Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Humane* (Sobre las Capacidades y el Avance del Conocimiento Divino

y Humano), publicado en 1605, Bacon se detiene a considerar el estado de las ciencias de su época tratando de establecer cuál es la situación en cada área del conocimiento (que él divide en filosofía divina, filosofía natural y filosofía humana, subdividiendo a su vez la filosofía natural -que correspondería más precisamente a lo que en la actualidad llamamos ciencia- en física, metafísica, matemáticas y medicina), centrándose a continuación en tratar de establecer qué hacer para mejorar cada una de ellas. Años más tarde, Bacon hizo traducir al latín su *Advancement of Learning*, quizás con el propósito de que alcanzara una mayor difusión en toda Europa mediante el recurso de que sus ideas estuviesen disponibles en un idioma que era todavía, como en la edad media, la *lingua franca* de la intelectualidad Europea. Esta edición en latín apareció en 1623 con el título de *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* (Sobre la Excelencia y el Avance del Conocimiento) y contenía solo algunas pequeñas adiciones a su *The Advancement of Learning*.

En ambos libros, en la parte dedicada a la medicina, Bacon reservó varias páginas a la manera de lograr que ésta, efectivamente, se convirtiera en un motor no sólo para el avance del conocimiento sino para el alivio del sufrimiento. Entre otras cosas, afirma en *The Advancement of Learning* que “el consultorio del médico no debería ser sólo para restaurar la salud, sino también para mitigar el dolor y el sufrimiento; y no sólo cuando tal mitigación pueda conducir a la recuperación sino también cuando ella sirva a una muerte tranquila y fácil” (51).

A continuación añade Bacon tres ejemplos históricos de lo que considera una muerte tranquila y fácil. El primero de ellos es el de la muerte de Augusto: “Porque no era poca la felicidad que César Augusto solía anhelar para sí, sino la propia eutanasia”, dice Bacon evocando a Suetonio. El segundo ejemplo es el de la muerte del emperador Antonino Pío, referida en la *Historia Augusta* (52), una recopilación de elogiosas biografías de autores muy diversos sobre los emperadores romanos desde Adriano hasta Numeriano, y, por si queda alguna duda sobre a qué eutanasia se refiere Bacon, si a la muerte feliz, si a la muerte noble o si a la eutanasia en el sentido que damos a dicha palabra en la actualidad, este ejemplo lo aclara de manera precisa: “la cual [eutanasia] se notó especialmente a la muerte de Antonino Pío a quien se le presentó bajo el modo y la apariencia de un sueño amable y agradable” dice Bacon, evocando a Julio Capitolino.

El tercer ejemplo de Bacon sobre la muerte “tranquila y fácil”, es el de la muerte de Epicuro. Este ejemplo, sin duda, ha dado lugar a cierta confusión. Dice Bacon en *The Advancement of Learning*: “Después que su enfermedad se juzgó desesperada, [Epicuro] anegó su estómago y sus sentidos con un gran trago e inundación de vino” (*after his disease was judged desperate, he drowned his stomach and senses with a large draught and ingurgitation of wine*). En el párrafo equivalente a éste en *De Augmentis Scientiarum* dice Bacon que cuando Epicuro: “consideró la evolución de su enfermedad desesperada, bebió generosamente anegando con vino su estómago y sus sentidos y se fue a pique” (*cum enim morbus ejus haberetur pro desperato, ventriculum et sensus meri largiore haustu et ingurgitatione obrui*) (53). La descripción de la muerte de Epicuro en *De Augmentis Scientiarum* es, sin duda, un poco menos mesurada, quizás porque Bacon había buscado en la traducción del inglés al latín un tono general más contundente (el editor de *De Augmentis Scientiarum* asegura en el prólogo que muchos años antes, quizás hacia 1608, Bacon había hecho tratos con un traductor profesional para que le ayudara con la tarea de trasladar al latín *The Advancement of Learning* y había contactado a un Dr. Playfer quien, después de un tiempo, le envió una muestra de la traducción; estaba realizada en un latín tan superfino que Bacon no lo animó a continuar con el trabajo, pues “no deseaba algo tan elegante y cortés sino una expresión masculina franca y acertada”) (54).

Bacon tomó el relato sobre la muerte de Epicuro de la *Vida de Filósofos Ilustres* de Diógenes Laercio, sólo que exagerando el papel del vino en las horas finales del filósofo. De acuerdo con la narración de Diógenes, Epicuro murió a los 72 años como consecuencia de un cuadro de litiasis renal que duró quince días, al final de los cuales entró a un baño de bronce con agua tibia, pidió vino puro (no mezclado con agua como solían tomarlo los griegos) y, después de apurar el vino, pidió a sus amigos que recordaran sus doctrinas y exhaló su último aliento (55). En ninguna parte del relato de Diógenes aparece la pretendida inmoderación en la bebida que Bacon

le atribuye a Epicuro tanto en el texto en inglés como en el texto en latín. Resulta inconcebible que, de un texto tan claro como el de Diógenes, Bacon pretenda deducir que en sus horas finales Epicuro, cuya doctrina se basaba en la φρόνησις (Fronesis: la sabiduría práctica fundamentada en la prudencia que lleva a la moderación, la templanza y el autocontrol) y en la idea de que nadie podría vivir una vida placentera si no fuese capaz de vivirla de manera prudente, honorable y justa (56), había abandonado toda moderación y había muerto borracho como una cuba; el relato de Diógenes afirma todo lo contrario: antes de morir, Epicuro tomó vino y luego conversó con sus amigos pidiéndoles que no olvidaran lo que les había enseñado (precisamente la moderación).

Es posible atribuir la exageración de Bacon sobre la supuesta ebriedad de Epicuro en la hora de la muerte a la mala fama del filósofo al interior del pensamiento escolástico (el mismo pensamiento que Bacon intentaba cambiar): ¿cómo aprobar las doctrinas y la vida de un filósofo materialista que se opuso a toda superstición y a la idea de la intervención de los dioses en los asuntos humanos y, no contento con ello, declaró que el sentido de la vida residía en alcanzar la mayor cantidad de placer posible (siempre bajo el control de la fronesis con el fin de evitar sufrimientos mayores)? También pudo haber contribuido a dicha exageración el epigrama que Diógenes Laercio incluyó al final del relato de la muerte de Epicuro. El epigrama es una forma poética desarrollada en la Grecia clásica y perfeccionada más tarde en Roma, que llegó incluso a la edad moderna, caracterizada por la brevedad, la precisión y la agudeza, expresando casi siempre un motivo laudatorio aunque también festivo o satírico (57). El epigrama que dedicó Diógenes a Epicuro reza, en la traducción bastante literal de Carlos García Gual del griego al castellano:

“Vivid alegres y recordad mis doctrinas. Ésta fue la última frase que dijo a sus amigos, al morirse, Epicuro. Entonces entró en un baño cálido y sorbió vino puro, y al punto se sintió penetrado del frío del Hades” (58).

En la Europa de Bacon este epigrama había sido conocido desde antiguo en su traducción al latín, una versión más bien satírica en contra de la intención elogiosa del original griego y bastante libre (a tal grado que, en realidad, era un nuevo epigrama, en latín, sobre el tema del epigrama original de Diógenes). En dicha traducción el epigrama culminaba con el verso: *Suave merum, hinc Stygias ebrius hausit aquas* (59) (“dulce vino puro, en adelante, Estigia, borracho beberé tus aguas”). Estigia era un mítico río, o laguna según otros, que servía de límite al mundo de los vivos con el Hades. Bacon cita la parte final del último verso del epigrama latino: *Hinc Stygias ebrius hausit aquas*. Pero, de acuerdo con la nota al pie del editor de Bacon, en la frase original en griego no hay ninguna referencia a la ebriedad, por lo que las traducciones de las *Vidas* al latín terminaron por cambiar *ebrius* (borracho) por *laetius* (feliz). Quizás Bacon no conocía la existencia de esta leve modificación, que alteraba por completo el sentido original de la frase y, creyendo que el epigrama era otra referencia a los hechos, asumió como indudable lo de la ebriedad de Epicuro que no aparece en el original griego. Tan estaba convencido de ello que añadió al incorrecto verso final del epigrama un comentario de su propia cosecha: *he was not sober enough to taste any bitterness of the Stygian water* (“No estaba suficientemente sobrio como para sentir el sabor amargo del agua de la Estigia”).

Otra razón para insistir en la ebriedad de Epicuro a la hora de la muerte proviene del deseo de Bacon de que los médicos desempeñasen un papel más eficaz en mitigar el dolor y el sufrimiento de la agonía, en lugar de dejar ese trance en otras manos. Porque los médicos, continúa Bacon después del ejemplo de Epicuro en *The Advancement of Learning*, “por el contrario, establecen una especie de escrúpulo y religión y no se quedan con el paciente a partir del momento en el que la enfermedad es deplorable, mientras que, a mi juicio, deberían tanto investigar sobre las destrezas [requeridas] como brindar las atenciones [necesarias] para facilitar y aliviar los dolores y agonías de la muerte”.

No se trata de una propuesta de Bacon encaminada a que los médicos pongan fin al sufrimiento de los pacientes poniendo fin a sus vidas, sino más bien de una invectiva en contra de los médicos de su época que, una vez la enfermedad había sobrepasado un cierto rango y parecía irreversible, declaraban al paciente “desahuciado” y dejaban su cuidado en otras manos,

quizás las de la familia que sólo tenía habilidades para traerle consuelo emocional o las del sacerdote que sólo podía traer alguna forma de consuelo espiritual a los creyentes. De todas maneras, la invectiva encierra una propuesta: que el médico no abandone al paciente en los días finales de su vida y lo acompañe también en esta fase ayudando a aliviar el dolor y el sufrimiento en la hora de la muerte.

De acuerdo con estos tres ejemplos, el concepto de eutanasia en Bacon corresponde a una muerte tranquila, sin sufrimiento, no a la finalización de todo sufrimiento con la muerte (tema muy caro a la filosofía medioeval) y, mucho menos, a la finalización del sufrimiento dando muerte al sufriente. Muchos quieren ver en el ejemplo de la muerte de Epicuro una defensa, por parte de Bacon, de la eutanasia en el sentido en que la entendemos hoy, pero debo insistir en que Bacon no conocía ese empleo de la palabra eutanasia, y que el uso del vino hasta la embriaguez en una situación terminal correspondería como máximo a lo que en la actualidad denominamos cuidado paliativo o, quizás, sedación terminal, nunca eutanasia en su sentido actual; sólo que en tiempos de Bacon hubiese sido necesario acudir al vino pues faltaban aún varias décadas para que Thomas Sydenham pusiera a punto su tintura de opio [a base de opio, jerez -como diluyente alcohólico de los alcaloides del opio- y azafrán, canela en polvo y clavos de olor -como saborizantes- (60)], a la que llamó Láudano. Un siglo antes, Paracelso había llamado de igual forma otra tintura de opio, que no tuvo mucha difusión en Inglaterra, menos eficaz que el Láudano de Sydenham por contener además del opio sustancias tan extrañas y cercanas a la alquimia como perlas trituradas, almizcle y ámbar (61).

En *The Advancement of Learning*, este párrafo trae una pequeña nota al margen, en latín, que dice *De euthanasia exteriore* (“sobre la eutanasia externa”), que llama de inmediato a reflexión sobre la existencia de una *euthanasia interiore* que no es mencionada nunca de manera explícita. En *De Augmentis Scientiarum*, la versión en latín, el concepto de *euthanasia exteriore* aparece integrado al texto a final del párrafo: “la investigación sobre la que denominamos *euthanasia exteriore* (para diferenciarla de la eutanasia que se refiere a la preparación del alma) se encuentra entre las cosas que deseo”. Esta parte final del párrafo resulta crucial para comprender la propuesta de Bacon: de la misma manera que existe una *euthanasia interiore*, a la que no nombra explícitamente pero que designa como la búsqueda de la paz interior a la hora de la muerte, debemos los médicos establecer una *euthanasia exteriore* que busque mediante métodos externos la paz y tranquilidad del cuerpo sin la cual, tampoco la *euthanasia interiore* sería posible.

Queda, pues, claro que Bacon está utilizando el término *euthanasia*, en uno de los dos lugares de su monumental obra en que lo usa, en el sentido de muerte fácil y tranquila, no en el de muerte noble y mucho menos en el sentido que le damos actualmente. Sin embargo, añade un elemento nuevo, que antaño no había estado asociado al concepto de eutanasia: la presencia de un médico allí, en la hora de la muerte, para que, con sus habilidades y conocimientos aliviase el sufrimiento en ese trance. De ninguna manera está sugiriendo Bacon que el médico debería estar allí para terminar con la vida del paciente, debería estar allí, con sus habilidades y conocimientos, para ayudarle al paciente a alcanzar la muerte feliz que soñó y logró Augusto y la muerte tranquila que tuvo Antonino Pío, sin escatimar esfuerzo alguno en buscar dicho alivio, incluso mediante sustancias externas al organismo como el vino, pues hasta Epicuro acudió a éste para paliar el sufrimiento del momento de la muerte. La *euthanasia exteriore* de Bacon, lejos de corresponder a la eutanasia en los términos en los que utilizamos esa palabra en la actualidad, corresponde más bien a lo que en la actualidad denominamos Cuidado Paliativo o incluso, en los casos límite, a la Sedación Terminal.

Comprender una palabra y saberla usar (situarla en la frase en el lugar sintáctico que le corresponde y decirla en el momento y en el contexto que corresponde en nuestra exposición para hacerla inteligible) son lo mismo (62). Por ello, una buena manera de saber qué entendía por eutanasia Bacon es atender a la manera en que utilizaba este término en sus escritos. Ya vimos de qué manera lo emplea en *De Augmentis Scientiarum* pero, por si queda alguna duda, podemos mirar cómo lo utiliza en el otro único lugar de su obra en el que emplea la palabra *euthanasia*.

Cinco años después de la muerte de Elizabeth I de Inglaterra, en el verano de 1608, Bacon escribió un panegírico alabando la vida y la obra de quien reinó sobre Inglaterra e Irlanda desde el 17 de noviembre de 1558 hasta el día de la muerte, el 24 de marzo de 1603 cuando tenía 69 años de edad. Ninguna alabanza sobre alguien que ya no está entre nosotros quedaría completa, de acuerdo con las normas tácitas del arte de los panegíricos, si no se realizase un encomio de la forma en que murió el destinatario del homenaje. Esta es la descripción de Bacon sobre la muerte de Elizabeth I en *On the Fortunate Memory of Elizabeth Queen of England* (Sobre el Feliz Recuerdo de Elizabeth Reina de Inglaterra): “manteniendo su salud y vigor hasta el final y no habiendo experimentado ni las vicisitudes de la fortuna ni los achaques de la avanzada edad, obtuvo finalmente, mediante una muerte fácil y dulce, aquella eutanasia por la que César Augusto solía orar de todo corazón y que fue notable en el caso de aquel excelente emperador Antonino Pío, cuya muerte se presentó como un sueño dulce y plácido. De tal manera que en la enfermedad final de Elizabeth no hubo nada mísero, nada terrible, nada repugnante a la naturaleza humana. No fue atormentada ni por anhelo de vida, ni por falta de paciencia con la enfermedad, ni por punzadas de dolor: ninguno de sus síntomas fueron horriblos o repugnantes, y sólo sufrió aquellos que nos hacen ver más bien la fragilidad que la corrupción o la deshonra de la naturaleza” (63). Sobran los comentarios, eso, exactamente eso y no otra cosa, es para Bacon eutanasia: la manera de morir de Elizabeth I.

En la primera escena del segundo acto de *Julio César*, al final de la reunión en la que los conspiradores han decidido ya la muerte de César (y de paso, han decidido preservar la vida de Marco Antonio y no buscar el apoyo de Cicerón), Shakespeare utiliza un socorrido recurso dramático para llamar la atención al espectador sobre el arribo de la acción a un punto culminante y sin retorno, sobre la premura del tiempo y sobre la inminencia de que los hechos se precipiten: suenan las campanas de un reloj y Bruto dice “¡Silencio! Cuentan las horas”, a lo que Casio responde “Han dado las tres” y Trebonio culmina el efecto dramático de la decisión sin marcha atrás que acaban de tomar diciendo: “Hora de partir” (64). Aunque desde el punto de vista dramático el recurso de Shakespeare es eficaz, desde el punto de vista histórico constituye un error garrafal: en tiempos de César sólo había relojes de sol, clepsidras y relojes de arena para medir el tiempo, no había relojes mecánicos que tocasen campanas. Este tipo de error histórico, en el que se sitúa algo fuera de su época, recibe el nombre de anacronismo (65) (de *ἀνά*, ana: “contra” y *χρόνος*, cronos: “tiempo”).

Con las disquisiciones de Bacon alrededor de la eutanasia se han cometido anacronismos muy parecidos al de las campanadas del reloj de Julio César. Incluso expertos en el pensamiento filosófico de Bacon han caído en la trampa de considerar que la eutanasia a la que se refiere en *De Augmentis Scientiarum* es el mismo procedimiento contemporáneo nuestro mediante el cual un enfermo con una enfermedad terminal (aquella enfermedad en fase avanzada que dará cuenta de la vida del paciente independientemente de los recursos terapéuticos que se empleen) o con una grave invalidez irreversible, muere como consecuencia de la acción deliberada (consentida o no) de otra persona (que puede ser un médico o no). Marta Fattori, por ejemplo, en su excelente ensayo sobre la prolongación de la vida y la eutanasia en Francis Bacon (66), comete el anacronismo de atribuir a Bacon y a Augusto (y, por supuesto, a Suetonio) nuestro concepto actual de eutanasia. Ninguno de los tres lo tenía: cuando hablaban de eutanasia ninguno de los tres hablaba de una instrumentación que tenía por resultado la muerte de una persona, cuando hablaban de eutanasia los tres tenían en mente un proceso (no un procedimiento), el mismo proceso que expresó tan claramente Julio Pólux en su *Onomasticón*: la muerte eutanásica es el proceso de morir de una muerte tranquila y feliz, proceso que Cratino opuso, por contraste, al de la muerte difícil y dolorosa, distanásica, similar a la que sufrió Calícrates cerca al campo de batalla de Platea, de acuerdo con el relato de Heródoto en sus *Historias*.

Bacon nunca habló de dar muerte de manera deliberada a alguien que sufre. Cuando se refirió a la *euthanasia exteriore* lo único que hizo fue pedir a los médicos que siguieran investigando y trabajando en pro de aliviar el sufrimiento incluso cuando ya no había posibilidades de curar una enfermedad. Los procedimientos o instrumentaciones que dicha *euthanasia exteriore* exigía iban dirigidos, de acuerdo con Bacon, a aliviar el

sufrimiento, no a producir la muerte. En este punto, Marta Fattori, con un anacronismo indigno de su virtuoso trabajo, considera que la inclusión, por parte del censor de la *Congregación del Índice*, el dominico Giulio Maria Bianchi, de *De Augmentis Scientiarum* en el *Index Librorum Prohibitorum* (el *Índice de Libros Prohibidos* que la Iglesia Católica consideraba nocivos para la fe cristiana) se debió, además de otros puntos dignos de censura (de acuerdo con la doctrina de la iglesia), a la defensa que en dicho libro hace Bacon de *an author and a practice which [...] are severely proscribed, namely Epicurus and euthanasia* (“un autor y una práctica severamente proscritos, específicamente Epicuro y la eutanasia”). El anacronismo reside en que para Bacon la eutanasia no es una práctica; la eutanasia es para él, no sobra insistir en ello, un proceso, una manera de morir mejor que otras, y el médico puede ayudar a que, como meta, como *desiderata*, esa manera de morir, ese proceso, se logre; pero no realizando un procedimiento que dé término a la vida sino aliviando los síntomas y el sufrimiento para que el proceso se dé de manera tranquila.

Augusto nunca anheló que, cuando estuviese enfermo, viniese alguien, médico o no, a realizarle un procedimiento que pusiese de inmediato fin a su enfermedad poniendo fin a sus días. Por supuesto Suetonio tampoco afirmó eso de Augusto. Afirmó, eso sí, que Augusto, que alcanzó una muerte dulce y tal como la deseaba, “cuando oía que alguien había muerto rápidamente y sin dolor, pedía para él y para los suyos una similar *εὐθάνωσις*”. Aquí los conceptos “*εὐθάνωσις*” y “muerte rápida y sin dolor” se refieren a un mismo proceso, son sinónimos, y para Augusto y Suetonio *εὐθάνωσις* no es un procedimiento sino un proceso. Sin embargo, Marta Fattori afirma que *Augustus employs the term [euthanasia] and calls for the practice to be dispensed at the appropriate time to himself and his own kin* (“Augusto emplea el término [eutanasia] y exige -este es el significado castellano preciso del *phrasal verb* “to call for”- que esta práctica le sea administrada en el momento apropiado a él y a su familia”). Otra vez el anacronismo, y por partida doble: en primer lugar, para Augusto y para Suetonio la eutanasia no es una práctica, no es un procedimiento ni una instrumentación de nada, es simplemente un proceso, nos ocurre si contamos con suerte o si los dioses nos lo conceden, por ello Augusto “pide” o “ruega” u “ora” [*precabatur* en el original latino (67)] por la eutanasia; y, en segundo lugar, ni para Augusto ni para Suetonio (ni para ninguno de los habitantes del mundo clásico, ya hablasen griego, ya hablasen latín) la eutanasia era algo que pudiese ser “*dispensed*” (administrado o despachado o preparado como se lleva a cabo el *dispense* de un medicamento). La eutanasia para los clásicos (y para Bacon) nos sucedía (o no); quizás una buena preparación para la muerte, desde el punto de vista emocional, intelectual y espiritual, ayudase a que en el momento del final el proceso se diese de manera eutanásica, pero no había garantía de que fuese a ocurrir así por mucha preparación previa que hubiese: el azar, el destino o los dioses podrían determinar que fuese de otra manera.

El ejemplo que traigo de Marta Fattori sobre la idea de eutanasia en Bacon es sólo uno entre miles de cómo se adjudica a Bacon una idea que nunca tuvo por cuenta de un anacronismo impropio. Si esto ocurre con una experta en Bacon, especialista en Historia de la Filosofía, que confunde el término *eutanasia*, como lo usamos en la actualidad, con el concepto de eutanasia que tenía Bacon ¿alcanza a imaginar el lector el uso y el abuso que de las ideas de Bacon puede hacer alguien interesado exclusivamente en difundir sus opiniones personales apoyándose en figuras como Bacon?.

La internet está plagada de páginas que difunden la falsa idea de que Bacon propuso la eutanasia en el sentido en que la entendemos ahora. Por el contrario, son pocas las que traen a cuento la idea de Tomás Moro sobre esa otra manera de morir, en la que una sociedad (en este caso la sociedad de la isla de Utopía) consideraba correcto y benéfico para sus miembros y para la sociedad en su conjunto exhortar a aquellos enfermos afectados por una enfermedad incurable, inmedicable y que veja y atormenta de continuo, a que no se empeñasen “en alimentar por más tiempo su ruina y su pena, ni dud[asen] en morir, ya que la vida le[s] es un tormento” y, en tal caso, “se exima[n] a sí mismo[s] de una vida acerba como de una cárcel y castigo o consienta[n] de voluntad que le[s] liberen los otros; que hará esto prudentemente, porque no es el bienestar sino el suplicio lo que interrumpirá con la muerte”. Esta otra manera de morir propuesta por Tomás Moro “consintiendo de voluntad que les liberen los otros [de

una vida acerba como de una cárcel o castigo]” en circunstancias muy determinadas, corresponde de manera exacta al uso que en la actualidad le damos al término *eutanasia*. La única diferencia radica en que en Moro no aparece por ningún lado un médico, aparecen sólo “los sacerdotes y los magistrados” como exhortadores y “los otros” como ejecutores.

En la actualidad no llamamos eutanasia a la *εὐθάνωσις* de Cratino, de Suetonio y de Filón de Alejandría; en muchos aspectos, no en todos, quizás el proceso que ellos designaban con el nombre de *εὐθάνωσις* sea similar al que en la actualidad denominamos Muerte Digna. En todo caso la *δυσθανώσις* de Heródoto sí es exactamente lo opuesto al proceso de una Muerte Digna. Tampoco llamamos eutanasia a la *εὐθάνωσις* de Cicerón, que tal vez podamos expresar mediante la expresión “muerte honrosa”, aunque el sentido en castellano se queda corto. Llamamos eutanasia al procedimiento (ya no proceso, sino procedimiento en el sentido de instrumentación) que imaginó Tomás Moro, pero en el Babel en el que se ha convertido la discusión alrededor de estos temas (quizás en ningún otro tema relacionado con la sociedad actual sea más adecuada la expresión “confunde y vencerás” derivada socarronamente de la antigua expresión latina *Divide et Impera*) ya no hay tampoco claridad al respecto porque el término *eutanasia* ha sido corrompido hasta el extremo y ya no se emplea tampoco de manera exclusiva para designar la muerte voluntariamente aceptada de alguien que sufre demasiado y pide a otros que pongan fin a sus días sino que incluso se ha utilizado para nombrar lo que antaño denominábamos homicidio por piedad o, horror de horrores, para designar mediante un eufemismo retorcido y atroz, programas estatales tan despreciables como el Programa de Eutanasia Nazi.

Tal vez por ello algunos consideran que debe hacerse claridad diferenciando, en el uso actual del término *eutanasia*, diversas formas de eutanasia. La clasificación que propone Posada Maya me parece, en este sentido, esclarecedora (68):

- Eutanasia activa directa: un procedimiento dirigido a dar fin a la vida de quien sufre, le causa la muerte.
- Eutanasia activa indirecta: un procedimiento dirigido a aliviar el dolor o el sufrimiento de quien sufre, le causa la muerte [en este punto entraríamos en la interminable discusión sobre el *double effect* (69)].
- Eutanasia pasiva directa: un procedimiento (o varios) dirigido(s) a mantener la vida de quien sufre se suspende y dicha suspensión permite que ocurra la muerte.
- Eutanasia pasiva indirecta: un procedimiento (o varios) dirigido(s) a mantener la vida de quien sufre no se inician y dicha no iniciación permite que ocurra la muerte.

Ahora bien, existe otra pretendida clasificación de la eutanasia en eutanasia voluntaria y eutanasia involuntaria, que estaría un nivel por encima de la anterior en el sentido de que habría cuatro formas posibles de eutanasia voluntaria (las cuatro mencionadas en el párrafo anterior) y, también, cuatro formas posibles de eutanasia involuntaria. Pero no hay que llamarse a engaño, la eutanasia involuntaria no existe, las cosas deben ser llamadas por su nombre, la eutanasia involuntaria (sin la solicitud y el consentimiento de quien sufre) no es ni más ni menos que un homicidio doloso (a lo mejor con el atenuante de ser un verdadero homicidio por piedad, pero eso deberá determinarlo el juez) (70).

Con respecto a la verdadera eutanasia (aquella en la que quien sufre solicita y consiente que se ponga fin a su vida para terminar con sus sufrimientos) las dos formas de eutanasia pasiva no son punibles en Colombia [Resolución 13437 de 1991 del Ministerio de Salud, por la cual se constituyen los comités de Ética Hospitalaria y se adopta el Decálogo de los Derechos de los Pacientes (71)], pues el derecho a morir dignamente está reglamentado en el sentido de respetar la decisión del paciente que, ejerciendo su autonomía, declara su voluntad de permitir que el proceso de la enfermedad siga su curso y, por tanto, que no se inicien (eutanasia pasiva indirecta) o que se retiren (eutanasia pasiva directa) tratamientos o procedimientos dirigidos a impedir el curso natural de la enfermedad.

En la eutanasia activa indirecta la muerte ocurre como consecuencia del empleo de una serie de medidas terapéuticas dirigidas a disminuir el dolor y el sufrimiento, medidas terapéuticas que de antemano se preveía que podrían causar la muerte como consecuencia de los efectos colaterales inevitables de ciertos medicamentos. Siempre y cuando se trate de un

paciente debidamente informado, que ha aceptado que el bien de suprimir el dolor y el sufrimiento está en su caso por encima del bien de preservar la vida y que ha solicitado dicho tratamiento a pesar del riesgo conocido, tampoco tiene trazas de ser punible en Colombia “pues casi nadie discute el derecho inalienable a no sufrir” dice Posada Maya (72).

En 1997, con ponencia del magistrado Carlos Gaviria Díaz, la Corte Constitucional de Colombia falló a favor de considerar exequible [que se puede hacer, conseguir o llevar a efecto, dice el diccionario de la lengua española (73)] el artículo 326 del decreto 100 de 1980 (Código Penal) que había sido demandado de nulidad porque el demandante consideraba que resultaba inconstitucional, si el derecho a la vida es inviolable como lo declara el artículo 11 de la Constitución, que alguien pudiese disponer de la vida de otro. El artículo demandado del código penal establecía que “el que matare a otro por piedad, para poner fin a intensos sufrimientos provenientes de lesión corporal o enfermedad grave o incurable, incurrirá en prisión de seis meses a tres años” y se refería, obviamente, al homicidio por piedad. La Corte, en su buen juicio, consideró que no era posible tomar una decisión al respecto examinado sólo ese punto y sin realizar un análisis a fondo del derecho a la vida y a la autonomía a la luz de la Constitución de 1991. Razón por la cual, en su sentencia, después de un detallado estudio, declara exequible el artículo del código penal en cuestión “con la advertencia de que en el caso de los enfermos terminales en que concurra la voluntad libre del sujeto pasivo del acto, no podrá derivarse responsabilidad para el médico autor, pues la conducta está justificada” (74). Ratificando con ello que la eutanasia activa directa (sobraría añadir aquí que voluntaria, pero hay que añadirlo) no constituye un delito siempre y cuando sea llevada a cabo por un médico. Son varios los argumentos de la corte para que el sujeto activo deba ser un médico: “No sobra recordar que el consentimiento del sujeto pasivo debe ser libre, manifestado inequívocamente por una persona con capacidad de comprender la situación en que se encuentra. Es decir, el consentimiento implica que la persona posee información seria y fiable acerca de su enfermedad y de las opciones terapéuticas y su pronóstico, y cuenta con la capacidad intelectual suficiente para tomar la decisión. Por ello la Corte concluye que el sujeto activo debe de ser un médico, puesto que es el único profesional capaz no sólo de suministrar esa información al paciente sino además de brindarle las condiciones para morir dignamente”.

La Corte añadió en un segundo ítem de su sentencia una exhortación al Congreso de la República para que “en el tiempo más breve posible, y conforme a los principios constitucionales y a elementales consideraciones de humanidad, regule el tema de la muerte digna”. La sentencia está a punto de cumplir 20 años y el Congreso de la República aún no se ha pronunciado. En su defecto, el Ministerio de Salud estableció las “directrices para la organización y funcionamiento de los Comités para hacer efectivo el derecho a morir con dignidad” (75). La retención del Ministerio a llamar las cosas por su nombre no nombrando a dichos comités “Comité para hacer efectivo el derecho a la Eutanasia” es comprensible (sigue los mismos lineamientos del Estado de Oregón que también llamó a su estatuto sobre suicidio asistido *death with dignity*) pero viene a crear mayor confusión en un campo cada vez más confuso. Es posible que la eutanasia activa directa constituya solo un aspecto de la Muerte Digna si es que ampliamos la extensión de los asuntos humanos cobijados por éste concepto, pero hasta donde íbamos Muerte Digna era simplemente lo opuesto al encarnizamiento terapéutico. Quizás debamos acostumbrarnos al Babel de las denominaciones y las definiciones en estos terrenos resbaladizos, pero bien que hace falta un poco de precisión terminológica. Tal vez completar el Catálogo de Maneras Diversas de Morir, con ejemplos tomados de la literatura que no puedan, en consecuencia, herir susceptibilidades, ayude crear definiciones claras, precisas, a prueba de circunloquios y eufemismos malsanos.

El resto de la historia ya es bastante bien conocido a partir de la alharaca en los medios de comunicación sobre decisiones y eventos que deberían quedar cobijados, desde el punto de vista médico, por el sigilo profesional (del que ya poco hacemos gala) o protegidos, desde el punto de vista de los pacientes y sus familiares, por el respeto a la intimidad de quienes atraviesan este difícil momento. No es que se trate de un oculto secreto o que exista allí un pecado que esconder, no hay tal, pero un poco de pudor

nunca sobra. Las sociedades cambian y lo que antaño era inimaginable puede llegar a formar parte de la vida cotidiana. Pero no por cotidiano puede un asunto de semejante trascendencia ser trivializado y, si bien la opinión pública tiene derecho estar informada, dicha información debería ser ética, científica, profesional, respetuosa, exenta de amarillismo; los médicos no podemos coonestar con que algunos medios de comunicación conviertan en *reality show* un momento tan importante e íntimo para la vida de una persona, de una familia, de una comunidad y de nuestra sociedad entera.

Otro punto es el de la participación de los médicos en la eutanasia activa directa. La Corte dio sus razones para que la eutanasia activa directa sólo fuera lícita en caso de ser realizada por un médico. Las demás legislaciones que han aprobado la eutanasia activa directa (Holanda, Bélgica, Luxemburgo), también exigen que sea realizada por un médico.

La Asociación Médica Mundial desde su 39ª Asamblea Médica Mundial reunida en Madrid en Octubre 1987 y reafirmada por la 170ª Sesión del Consejo reunido en Divonne-les-Bains, Francia, en mayo de 2005 y por la 200ª Sesión del Consejo reunido en Oslo en abril de 2015 considera que la eutanasia, “es decir, el acto deliberado de poner fin a la vida de un paciente, aunque sea por voluntad propia o a petición de sus familiares, es contraria a la ética”. Esto no impide al médico, continúa la declaración de la Asociación, “respetar el deseo del paciente de dejar que el proceso natural de la muerte siga su curso en la fase terminal de su enfermedad”. Con respecto a los países en los que la legalidad de la eutanasia activa directa ha sido aceptada, la Asociación Médica Mundial adoptó una resolución en la 53ª Asamblea General reunida en Washington en mayo de 2002 que fue reafirmada con una revisión menor por la 194ª Sesión del Consejo reunido en Bali, Indonesia, en abril de 2013 en la que establece que: “[la asamblea] ha notado que la práctica de la eutanasia activa con ayuda médica ha sido autorizada por ley en algunos países”, pero resuelve que debe reafirmar “su firme convencimiento de que la eutanasia entra en conflicto con los principios éticos básicos de la práctica médica” e insta a todas las asociaciones médicas nacionales y a los médicos “a no participar en la eutanasia, incluso si está permitida por la legislación nacional o despenalizada bajo ciertas condiciones” (76).

El *American College of Physicians* en la sexta edición de su *Ethics Manual* (77) declara que no apoya la legalización de la eutanasia ni del suicidio asistido. Declara también las razones para hacerlo así: “el Colegio ha llegado a la conclusión de que legalizar el suicidio asistido por médicos plantea preocupaciones éticas, clínicas y sociales serias y que ésta práctica podría socavar la confianza del paciente, distraer la atención sobre las necesarias reformas a la atención al final de la vida, y ser utilizada en pacientes vulnerables, en particular los más pobres, los discapacitados o que no pueden expresarse por sí mismos o los grupos minoritarios que han sufrido discriminación. El énfasis principal del Colegio y de sus miembros, incluidos quienes legalmente participan en dicha práctica, debe ser garantizar que todas las personas puedan contar con un buen cuidado hasta el final de la vida, con prevención y alivio del sufrimiento en la medida de lo posible y con un compromiso inquebrantable para con la dignidad humana, el alivio del dolor y otros síntomas, y el apoyo a la familia y los amigos. Los médicos y los pacientes deben continuar buscando juntos respuestas a los problemas planteados por las dificultades de vivir con una enfermedad grave antes de la muerte, sin violar los valores personales y profesionales del médico, ni dejar abandonado al paciente a que luche solo”. El *American College of Physicians* considera que “algunos pacientes están deprimidos o tienen dolor no controlado [...] y al proporcionar alivio a alguien en el trance de morir, la mayoría de los médicos y los pacientes deberían estar en capacidad de hacer frente a los problemas que dicho alivio plantea. Por ejemplo, en relación con el control del dolor, el médico podría aumentar de manera adecuada la medicación para aliviar el dolor, incluso si esta acción acorta de manera inadvertida la vida del paciente”.

Los apuntes que anteceden comprometen exclusivamente a su autor y en nada a la revista Acta Médica Colombiana y mucho menos a la Asociación Colombiana de Medicina Interna. Algún día la Asociación, posiblemente, hará sus propias recomendaciones al respecto. Sobre añadir que dichas recomendaciones no serán vinculantes, como no son vinculantes la recomendaciones del *American College of Physicians* ni las recomendaciones de la Asociación Médica Mundial. Pero también es

indispensable saber que tampoco la sentencia de la Corte Constitucional y tampoco la resolución del Ministerio de Salud y Seguridad Social son vinculantes, pues siempre, cualquiera sea la circunstancia, queda el recurso de la objeción de conciencia. Así que, participar o no como médicos en la eutanasia activa directa, sigue siendo una decisión moral, personal, íntima, incluso para mí que no he declarado aquí mi posición al respecto (sólo he apuntado ideas para que el lector se forme su propia opinión y tome una decisión razonada), pues sólo estoy dispuesto a discutir este asunto en la intimidad de una relación médico-paciente adecuadamente establecida.

Referencias

- Shakespeare W. El Rey Lear. Acto V, escena III. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Molina-Foix V (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 672-675.
- Shakespeare W. Hamlet. Acto IV, escena VII. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Segovia T (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 405-406.
- Shakespeare W. Macbeth. Acto V, escenas V-XI. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. García-Calvo A (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 758-766.
- Shakespeare W. Tito Andrónico. Acto V, escena III. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Salas A (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 86-87.
- Shakespeare W. Tito Andrónico. Acto V, escena III. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Salas A (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 6-8.
- Shakespeare W. Romeo y Julieta. Acto V, escena III. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Jaumá JM (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 182-192.
- Shakespeare W. Julio César. Acto V, escena V. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Rojas A (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 277-280.
- Shakespeare W. Hamlet. Acto III, escena IV. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Segovia T (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 370-371.
- Shakespeare W. Hamlet. Acto III, escena IV. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Segovia T (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 370-371.
- Shakespeare W. Hamlet. Acto V, escena II. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Segovia T (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 423-424.
- Shakespeare W. Otelo. Acto V, escena II. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. González-Padilla ME (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 540-555.
- Shakespeare W. Tito Andrónico. Acto V, escena III. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Salas A (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 81-85.
- Sorescu M. Shakespeare. En: La Juventud de Don Quijote. Madrid: Visor Libros; 1981; 86 pp.
- Bloom H. Shakespeare: la invención de lo humano. Barcelona: Anagrama; 2002; 862 pp.
- Shakespeare W. Hamlet. Acto V, escena I. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Segovia T (Traductor). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 407-416.
- DeBruyne NF, Leland A. American War and Military Operations Casualties: Lists and Statistics. [Internet]. January 2, 2015. Congressional Research Service. Consultado el 25 de julio de 2016. Disponible en <https://www.fas.org/spp/crs/natsec/RL32492.pdf>
- Death Penalty. Amnesty International. [Internet]. Consultado el 25 de julio de 2016. Disponible en <https://www.amnesty.org/en/what-we-do/death-penalty/>
- Bremmer JN. Human Sacrifice: a Brief Introduction. En Bremmer JN (Editor): The Strange World of Human Sacrifice. Leuven: Peeters; 2007; pp 1-8.
- Améry J. Levantar la mano sobre uno mismo: discurso sobre la muerte voluntaria. Valencia: Pre-textos; 2005; 156 pp.
- Corominas J, Pascual JA. Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico. Volumen III. Hombre. Madrid: Editorial Gredos; 1980; pp 379-380.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 209-217.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 242-252.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 155-156.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 253.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 81-88.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 204-208.
- Zemon-Davis N. "Any resemblance to persons living or dead": film and the challenge of authenticity. Historical Journal of Film, Radio and Television 1988; 8 (3): 269-283.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; p. 292.
- Hipócrates. Epidemias. En: Tratados Hipocráticos. Tomo V. Esteban A, García-Novo E y Cabellos B. Madrid (Editoras y Traductoras). Madrid: Editorial Gredos; 1989; p 63.
- Moro T. Utopía. Gracia-Estébanez E (Traductor). Madrid: Ediciones Akal; 2011; pp 164-165.
- Gamoneda A. Libro de los venenos: corrupción y fábula del libro sexto de Pedacio Dioscórides y Andres de Laguna, acerca de los venenos mortíferos y de las fieras que arrojan de sí ponzoña. Madrid: Ediciones Siruela; 1995; pp 85-86.
- Filóstrato. Vidas de los Sofistas. Giner-Soria MC (Traductora). Madrid: Editorial Gredos; 1999; pp 206-208.
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon [Internet]. ὄνομαστικός. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=76506&context=lsj&action=from-search>
- Pollucius. Onomasticon. Erich Bethe (Editor). Leipzig: BG Teubner; 1900; p 188. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <https://archive.org/stream/pollucisonomasti01polluoft#page/188/mode/2up>.
- Kock T. Comitorum Atticorum Fragmenta. Volumen I: Antiquae Comediae Fragmenta. Κόκτινου 413. Leipzig: BG Teubner; 1880; p 124. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <https://archive.org/stream/comitorumatticor01kockuoft#page/n5/mode/2up>.
- Herodotus. Histories. Books VIII-IX. 9, 72, 8. Godley AD (Editor). Cambridge Massachusetts: Harvard University Press; 1969; pp 244-245.
- Luschign CAE. An Introduction to Ancient Greek. Second Edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company; 2007; pp 17-18, 43-47.
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon [Internet]. διορθάντες. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=29960&context=lsj&action=from-search>
- The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon [Internet]. εὐθάρματα. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/#eid=45142&context=lsj&action=from-search>.
- Kock T. Comitorum Atticorum Fragmenta. Volumen III. Leipzig: BG Teubner; 1887; p 341. Consultado el 23 de junio de 2016. Disponible en <https://ia802306.us.archive.org/6/items/comitorumatticor03kockuoft/comitorumatticor03kockuoft.pdf>
- Suetonio. Vida de los Doce Césares. César - Augusto. Agudo-Cubas RM (Traductora). Madrid: Editorial Planeta-DeAgora; 1992; pp 225-226.
- Cicerón. Cartas a Ático. Volumen II. Rodríguez-antoja M (Traductor). Madrid: Editorial Gredos; 1996; pp 429-430.
- Plutarch. Lives. Demosthenes and Cicero. Alexander and César. 48,1-6. Volume VII. Perrin B (Traductora). Cambridge Massachusetts: Harvard University Press; 1967; pp 205-207.
- Everitt A. Cicero: the Life and Times of Rome's Greatest Politician. New York: Random House; 2001; pp 307-319.
- Filón de Alejandría. Sobre el nacimiento de Abel, los sacrificios ofrecidos por él y su hermano Caín. En: Obras Completas de Filón de Alejandría. Triviño JM (Traductor). Buenos Aires: Acervo Cultural Editores; 1976; p 195.
- Polybius. The Histories. Volume III. 5, 38, 9. Paton WR (Traductor). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press; 1979; pp 94-95.
- Josephus. Jewish Antiquities. Books IX-XI. 9, 4, 5. Marcus R (Traductor). Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press; 1958; pp 40-41.
- Pauli Alexandrini. Eisagoge: Rudimenta in doctrinae de praedictis nataliis. M3. Wittenberg: Zacharia Lehman; 1586; p 105. Consultado el 25 de julio de 2016. Disponible en <https://archive.org/details/den-kbd-all-130018157056-001#page/n104/mode/2up>.
- Menander. The Principal Fragments. 481K, 16. Allinson FG (Traductor). London: William Heinemann; 1921; pp 442-443.
- Arnim IA. Stoicorum Veterum Fragmenta. Volumen III. 601. Stugart: BG Teubner; 1964; p 156.
- Bacon F. The Advancement of Learning. En: The Works of Francis Bacon. Spedding J, Ellis RL, Heath DD (Editores). Volumen VI. Boston: Houghton, Mifflin and Company; pp 248-249. Consultado el 25 de julio de 2016. Disponible en <https://archive.org/details/worksfrancisbacon06baconiala>
- Julio Capitolino. Antonino Pio. En: Historia Augusta. Pico'n-Garci'a V, Casco'n-Dorado A (Editores). Madrid: Ediciones Akal; 1989; p 105.
- Bacon F. De Augustinis Scientiarum. Liber quartus Caput II. En: The Works of Francis Bacon. Spedding J, Ellis RL, Heath DD (Editores). Volumen II. Boston: Houghton, Mifflin and Company; pp 331-332. Consultado el 26 de julio de 2016. Disponible en <https://archive.org/details/worksfrancisbacon02baconiala>.
- Spedding J. Preface. En: Bacon F. De Augustinis Scientiarum. En: The Works of Francis Bacon. Spedding J, Ellis RL, Heath DD (Editores). Volumen II. Boston: Houghton, Mifflin and Company; p 80. Consultado el 26 de julio de 2016. Disponible en <https://archive.org/details/worksfrancisbacon02baconiala>.
- Diogenes Laertius. Epicurus. En: Lives of Eminent Philosophers. Volume II. Hicks RD (Traductor). Londres: William Heinemann; 1925; pp 543-545.
- Konstan D. Epicurus. [Internet]. En The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2014 Edition). Zalta EN (editor). Consultado el 30 de julio de 2016. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/epicurus/>.
- Real Academia Española. "Epigrama". En: Diccionario de la lengua española (23a ed.). Madrid: Espasa Libros; 2014.
- Diogenes Laercio. Vidas de los Filósofos Ilustres. García-Gual C (Traductor). Madrid: Alianza Editorial; 2007; p 517.
- Diogenes Laertii. De vitis, dogmatis et apophthegmatis eorum qui in philosophia clauerunt. Libri X. Willem Canter y Ambrogio Traversari (Traductores). Henri Estienne (Editor). Ginebra: Excudebat Henricus Stephanus; 1570; p 347. Consultado el 31 de julio de 2016. Disponible en: <https://archive.org/stream/dionysilambinid02john#page/346/mode/2up>
- Sydenham T. Disentery. En: The works of Thomas Sydenham MD. Volume I. London: The Sydenham Society; 1848: 172-173. Consultado el 27 de julio de 2016. Disponible en <https://archive.org/details/worksofthomaszyd01sydenia>.
- Davenport-Hines R. The Pursuit of Oblivion: A Global History of Narcotics. New York: W W Norton and Company; 2004; pp 21-42.
- Wittgenstein L. Investigaciones Filosóficas. Barcelona: Ediciones Altaya; 1999; p 18.
- Bacon F. On the Fortunate Memory of Elizabeth Queen of England. The Works of Francis Bacon. Volumen 6. Literary and Professional works 1. Spedding J, Ellis RL, Heath DD (Editores). Cambridge: Cambridge University Press; 2011; pp 310-311.
- Shakespeare W. Julio César. Acto II, escena I. En: Obras Completas, Tomo 2: Tragedias. Rojas A (Traductora). Barcelona: Penguin Random House; 2012; pp 220.
- Real Academia Española. "Anacronismo". En: Diccionario de la lengua española (23a ed.). Madrid: Espasa Libros; 2014.
- Fattori M. Prolongatio Vitae and Euthanasia in Francis Bacon. En Gligioni G, Lancaster JAT, Corneanu S, Jalobeanu D (Editores). Francis Bacon on Motion and Power. Cham, Suiza: Springer International Publishing; 2016; pp 115-132.
- Suetonius. Volume I. Divus Augustus. Rolfe JC (Editor). London: William Heinemann; 1914; p 280. Consultado el 26 de julio de 2016. Disponible en <https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L031.pdf>.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; p 261.
- McIntyre A. Doctrine of Double Effect. [Internet]. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition). Zalta EN (Editor). Consultado el 24 de julio de 2016. Disponible en <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/double-effect/>.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; pp 253-267.
- Ministerio de Salud y Protección Social. Resolución 13437 de 1991. Por la cual se constituyen los comités de Ética Hospitalaria y se adoptan el Decálogo de los Derechos de los Pacientes. [Internet]. Consultado el 15 de julio de 2016. Disponible en https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/RESOLUCION%2013437%20DE%201991.pdf.
- Posada Maya R. Delitos contra la vida y la integridad personal. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez; 2015; p 263.
- Real Academia Española. "Exequible". En: Diccionario de la lengua española (23a ed.). Madrid: Espasa Libros; 2014.
- Corte Constitucional. Sentencia C-239/97. [Internet]. Consultado el 20 de mayo de 2016. Disponible en <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1997/c-239-97.htm>
- Ministerio de Salud y Protección Social. Resolución 1216 de 2015. Por medio de la cual se da cumplimiento a la orden cuarta de la sentencia T-970 de 2014 de la Honorable Corte Constitucional en relación con las directrices para la organización y funcionamiento de los Comités para hacer efectivo el derecho a morir con dignidad. Consultado el 20 de mayo de 2016. [Internet]. Disponible en https://www.minsalud.gov.co/Normatividad_Nuevo/Resolución%201216%20de%202015.pdf
- Asociación Médica Mundial. Resolución de la AMM sobre la Eutanasia. [Internet]. Consultado el 3 de mayo de 2016. Disponible en <http://www.wma.net/es/30publications/10policies/e13b/>
- American College of Physicians. Ethics Manual. [Internet]. Consultado el 20 de junio de 2016. Disponible en <https://www.acponline.org/clinical-information/ethics-and-professionalism/acp-ethics-manual-sixth-edition-a-comprehensive-medical-ethics-resource/acp-ethics-manual-sixth-edition>.