EUTANASIA Y LA AUTONOMÍA DEL PACIENTE

Los avances de la medicina moderna revolucionaron los posibles tratamientos médicos posibilitando prolongar la vida. Pero simultáneamente abrieron la puerta a dilemas sumamente difíciles en los casos de aquellos pacientes cuyas vidas dependen de los equipos de mantenimiento de vida. Algunos pacientes viven durante varios años en un estado de enfermedad terminal, en coma o incluso en "estado vegetativo persistente".

En consecuencia, mientras que en el pasado la gente moría con limitada intervención médica, la tecnología moderna cambió rostro de la asistencia médica y del proceso de la muerte. La manera en la cual se debe enfocar el tema de la atención al final de la vida es una preocupación que crece en todo el mundo – un tema que afecta las esferas legales, morales y religiosas. La utilización de testamentos en vida estipulando la eutanasia (cuando el procedimiento para acortar la vida o de evitar otorgar el tratamiento necesario tiene lugar a través de una tercera parte, tal como un médico) y el suicidio médico asistido (cuando el paciente pone término a su vida guiado por el médico) se han convertido en opciones cada vez más buscada en el proceso de toma de decisión al final de la vida.

Aunque sigue estando prohibida en la mayor parte de los países del mundo, en el año 2013 la eutanasia ya es legal en Bélgica, Holanda y Luxemburgo, y el suicidio médico asistido es legal en Bélgica, Alemania, Holanda, Luxemburgo, Suiza y en los estados de Oregón, Vermont y Washington en los Estados Unidos. Por lo tanto es crítico entender la perspectiova ética y legal del judaísmo con respecto a la manera en que se deben enfrentar la asistencia médica en los momentos finales de la vida. Esta clase analizará la perspectiva judía respecto al valor de la vida, el tratamiento de los enfermos terminales, la eutanasia y la autonomía del paciente.

Por lo tanto, intentaremos responder a las siguientes preguntas:

- ¿Acaso en la Torá existe algún precedente que aluda a la eutanasia?
- ¿Las personas tienen el derecho de poner fin a sus propias vidas o a las vidas de otros que están sufriendo?
- ¿Acaso los médicos pueden decidir cuándo tratar y cuando no tratar a los pacientes?
- ¿Existe alguna diferencia entre las formas de eutanasia pasiva, tal como no brindar tratamiento médico, y los medios proactivos tal como desconectar un respirador o aplicar una inyección letal?
- ¿Acaso existe alguna condición bajo la cual la Ley Judía sancione la eutanasia?
- ¿Las personas tienen el derecho de poner fin a sus propias vidas? ¿Uno puede negarse a recibir un tratamiento que puede llegar a prolongar su vida?

ESQUEMA DE LA CLASE:

Sección I. Eutanasia Activa – ¿Misericordia o Asesinato?

Parte A. Eutanasia Bíblica: El Caso del Rey Saúl y el Amalequita

Parte B. El Valor de la Vida Humana

Parte C. La Prohibición Contra el Asesinato

Parte D. El Tratamiento de los Enfermos Terminales

Parte E. Curar y Salvar Vidas

Sección II. Eutanasia Pasiva – Extender la Vida vs. Prolongar la Muerte

Parte A. Quitar los Obstáculos Que Impiden la Muerte: Tratamiento Médico, Nutrición y Soporte Vital

Parte B. La Visión Discrepante

Parte C. Estado Vegetativo Persistente (EVP)

Sección III. La Autonomía del Paciente – ¿A Quién le Pertenece Tu Cuerpo?

Parte A. Dañarse a Uno Mismo

Parte B. Negarse a Recibir Tratamiento

Parte C. Someterse a Procedimientos Que Ponen en Riesgo la Vida

Nota: Este shiur no tiene la intención de ser una fuente de regulaciones *halájicas* (legales) prácticas. Por temas de halajá, por favor consultar con un *posek* (rabino) calificado.

SECCIÓN I: EUTANASIA ACTIVA – ¿MISERICORDIA O ASESINATO?

Eutanasia activa es cuando un médico facilita la muerte de un enfermo terminal ya sea administrándole una medicación letal o evitando otorgarle el tratamiento que mantiene su vida. Esto puede basarse tanto en su opinión médica independiente, o en el acuerdo y los deseos del paciente mismo y de su familia. Este proceso también es conocido como "asesinato misericordioso" o "muerte con dignidad".

En un caso sumamente controvertido en el año 2005, la Legislatura del Estado de Florida ordenó que se le quitara el tubo alimenticio a Terri Schiavo quien se encontraba en estado vegetativo persistente. Ella no tenía muerte cerebral ni sufría de una enfermedad terminal, pero no podía "interactuar de manera significativa" con los demás.

Si hubieses tenido que participar en la votación de la Legislatura del Estado de Florida, ¿qué habrías decidido y por qué?

Un argumento en favor de permitir la eutanasia activa es el siguiente:

El hecho de ser miembro de la especie Homosapiens no es razón para que los humanos reciban un tratamiento peor que el que reciben los miembros de otras especies. Sin embargo, esto es lo que debemos decir con respecto a la eutanasia. No dudamos que sea correcto dispararle a un animal enfermo o gravemente herido si está sufriendo y tiene pocas posibilidades de recuperarse. "Permitir que la naturaleza siga su curso" evitando brindarle tratamiento pero negándonos a matarlo, obviamente sería incorrecto. Es sólo nuestro respeto equivocado hacia la doctrina de la santidad de la vida humana lo que evita que veamos que aquello que obviamente es incorrecto hacer con un caballo tampoco puede hacerse con un niño minusválido (Peter Singer, Ética Práctica, página 213)

¿Estás de acuerdo con la lógica de Singer?

¿Qué dice el judaísmo respecto a la eutanasia y al suicidio médicamente asistido?

Es importante reconocer que el enfoque judío respecto a los temas que afectan el fin de la vida tiene muchos matices y es complejo. El enfoque general de la Ley Judía hacia la ética médica es oponerse de manera estricta a todas las formas de eutanasia activa. La minoría de las opiniones que permiten excepciones a esta regla bajo determinadas circunstancias (tales como en momentos de persecución religiosa o tortura) sólo destacan todavía más la regla general respecto a que el judaísmo raramente permite algún acto que acorte de manera activa la vida de un ser humano.

El enfoque judío tradicional podemos derivarlo a partir de varias de las mitzvot y de los valores judíos sobre las cuales éstas se fundamentan. Entre ellos se encuentra el valor de la vida humana y el grado al cual debemos llegar para preservarla, la prohibición contra toda forma de asesinato, las pautas directrices para el tratamiento de los enfermos terminales y el requerimiento de curar y salvar vidas. Todos estos factores militan contra cualquier medida activa que pueda llegar a tomarse para acortar la vida humana.

Antes de analizar estas consideraciones éticas, examinaremos un caso de suicidio o eutanasia que se encuentra en la Biblia misma.

PARTE A. EUTANASIA BÍBLICA: EL CASO DEL REY SAÚL Y EL AMALEQUITA

1. Shmuel/Samuel I 31:4-5 – Shaúl cayó sobre su espada para evitar caer en manos de sus enemigos.

Y le dijo Shaúl a su escudero: "Saca tu espada y traspásame con ella, no sea que vengan esos incircuncisos y me traspasen, y hagan mofa de mi". Pero su escudero no quiso hacerlo, pues estaba muy atemorizado. Entonces Shaúl tomó su espada y cayó sobre ella. Y cuando su escudero vio que Shaúl había muerto, también cayó sobre su espada y murió con él.

ויאמר שאול לנשא כליו שלף חרבך ודקרני בה
פן יבואו הערלים האלה ודקרני והתעללו בי ולא
אבה נשא כליו כי ירא מאד ויקח שאול את החרב
ויפל עליה: וירא נשא כליו כי מת שאול ויפל גם
הוא על חרבו וימת עמו:

En general el suicidio está prohibido por la Torá. El Rambam (Maimónides en Rotzeaj 2:2-3) registra la prohibición de la siguiente manera: "Pero la persona que contrata a un asesino para matar a un colega... y la persona que comete suicidio, ambas son consideradas como derramadoras de sangre; y tienen en sus manos el pecado de haber derramado sangre". Esta orden deriva del versículo en Bereshit (Génesis) 9:5: "La sangre de sus propias almas Les reclamaré".

De todas maneras, la pregunta respecto a si Shaúl y su escudero actuaron o no de acuerdo con los límites de la ley judía no es tan simple.

Algunas autoridades entienden que el Rey Shaúl temió ser torturado y humillado por el enemigo, lo cual desmoralizaría al ejército judío y rebajaría el honor del pueblo judío. Esto se sugiere como un justificativo para el acto de suicidio. Otros plantean la posibilidad de que el Rey Shaúl haya temido llegar a ser obligado a efectuar actos idólatras.

Ambas interpretaciones reconocen circunstancias específicas que justifican el acto de haber puesto fin a su propia vida. De la misma manera, las siguientes fuentes ilustran circunstancias específicas y excepcionales que justifican un acto de suicidio.

2. Talmud Bavli, Guitín 57B – Cuatrocientos niños cometieron suicidio después de la destrucción del Segundo Templo, y el Talmud declara que su acto fue loable.

Ocurrió que cuatrocientos niños y niñas fueron secuestrados para ser abusados (Rashi: los varones para sodomía y las niñas para harenes). Cuando entendieron por qué los habían tomado prisioneros, preguntaron: "Si nos ahogamos en el mar, ¿obtendremos la vida en el Mundo Venidero?" El más grande de ellos dijo [que efectivamente recibirían la vida en el Mundo Venidero basado en el versículo de Tehilim (Salmos) 68:23]...Después de oír su respuesta, todos saltaron y cayeron al mar.

מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים (תהלים סח:כג), מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים.

3. Tosafot, Guitín 57B – El suicidio puede llegar a estar justificado si la persona va a ser torturada u obligada a cometer una transgresión.

Como está escrito en Avodá Zará 18a: "Es mejor que Aquél que dio el alma la tome, y que la persona no se dañe a sí misma", en este caso ellos temían ser torturados [y obligados a pecar].

קפצו כולן ונפלו לתוך הים - והא דאמר במס' ע"ז (דף יח.) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו הכא יראים היו מיסורין.

El Besamim Rosh argumenta otro justificativo para el suicidio, derivando del caso del Rey Shaúl que si la muerte es inmediata e inevitable (una situación terminal), y la persona está sufriendo un dolor insoportable o es de esperar que ese dolor vaya a tener lugar, entonces puede cometer suicidio.

Esta posición es rechazada prácticamente por todos los *poskim* (autoridades legales rabínicas), pero hay algunas excepciones. El Rab Menashe Klein, autor de la Responsa Mishné Halajot (7:287), argumenta que si bien no se puede acelerar la velocidad de la muerte de un *goses* (una persona moribunda – ver la sección D más adelante), esto puede aplicarse específicamente a la muerte por causas naturales. Él cita diversos precedentes de la literatura *halájica*, incluyendo el Talmud, en donde está permitido acelerar la muerte de una persona moribunda. Estos son casos en los cuales alguien fue asesinado (la situación de estar moribundo fue producto de un acto humano) y el Rab Klein sostiene que es una mitzvá hacer todo lo que sea posible para disminuir el sufrimiento de la persona moribunda, incluyendo el hecho de acelerar su muerte.

La siguiente fuente sugiere esta idea.

4. Avodá Zará 18a – Al verdugo que aceleró la muerte de Rabi Janina ben Teradión le dieron la bienvenida en el Mundo Venidero.

הוציאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועו־
סק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וס"ת מונח לו
בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בס"ת, והקיפוהו בחבי־
לי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין
של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי
שלא תצא נשמתו מהרה...

[Los romanos] encontraron a Rabi Janina ben Teradión sentado estudiando Torá, reuniendo a la comunidad y llevando sobre su pecho un rollo de la Torá. Lo atraparon, lo envolvieron con el rollo de la Torá, lo rodearon con fardos de hojas de parra y le encendieron fuego. También embebieron en agua esponjas de lana y las colocaron cerca de su corazón, para que no muriera rápidamente.

אמרו לו תלמידיו: רבי, מה אתה רואה? אמר
להן: גליון נשרפין ואותיות פורחות. אף אתה
פתח פיך ותכנס [בך] האש! אמר להן: מוטב
שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו.

Sus estudiantes le dijeron: "Maestro, ¿qué es lo que ve?". Él les dijo: "El rollo está ardiendo, pero las letras salen volando". [Ellos le dijeron:] "¡Abra su boca, para que las llamas puedan entrar en ella!" Él les dijo: "Es mejor que Aquél que me entregó mi alma lo haga antes de que yo me dañe a mí mismo".

אמר לו קלצטונירי: רבי, אם אני מרבה בשלהבת
ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני
לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. השבע לי! נשבע
לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר
מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ
ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חני־
נא בן תרדיון וקלצטונירי מזומנין הן לחיי העולם
הבא.

Entonces el verdugo le dijo: "Rabi, si avivo las llamas y quito la mata de lana [mojada que está encima] de su corazón, ¿me llevará a la vida en el Mundo Venidero?" "Sí", le respondió. "Entonces júremelo", [le rogó]. Él se lo juró. Entonces avivó las llamas y quitó la mata de lana que estaba sobre su corazón, y su alma partió rápidamente. Después de eso, el verdugo saltó arrojándose a sí mismo hacia el fuego. Y una voz celestial exclamó: "Rabi Janina ben Teradión y el verdugo han sido designados para el Mundo Venidero".

En esta fuente vemos que Rabi Janina no estaba dispuesto a acelerar su propia muerte, pero aceptó que otro pudiera hacerlo y –además- el verdugo que lo hizo fue recompensado por su acto. [Ver también más adelante, en la Sección II, Parte A, una posible distinción entre acelerar la muerte quitando un obstáculo para el fallecimiento de la persona o hacerlo a través de un acto positivo].

En contraste, la siguiente fuente que retoma el tema de la muerte del rey Shaúl, muestra que matar a una persona moribunda, incluso en el caso de una muerte que no sea por causas naturales, puede ser un crimen atroz.

5. Shmuel II 1:5-14 – Cuando David se enteró de la muerte de Shaúl, hizo ejecutar al verdugo de Shaúl.

Y David le preguntó al joven (sobre la muerte del Rey Shaúl): "¿Cómo sabes tú que Shaúl y su hijo Ionatán han muerto?" Y el joven que se lo había referido le dijo: "Yo estaba casualmente sobre el monte Guilboa, he aquí que estaba Shaúl apoyado sobre su espada y he aquí que los carros y los jinetes lo iban alcanzando. Y cuando miró hacia atrás me vio a mí y me llamó. Y yo le contesté: "Heme aquí". Y él me dijo: "¿Quién eres?" Y yo le repliqué: "Soy un amalequita". Y él me dijo: "Te ruego que te pongas a mi lado y me mates, pues la agonía se ha apoderado de mí, aunque mi vida está aún en mí".

ויאמר דוד אל הנער המגיד לו איך ידעת כי מת שאול ויהונתן בנו: ויאמר הנער המגיד לו נקרא נקריתי בהר הגלבע והנה שאול נשען על חניתו והנה הרכב ובעלי הפרשים הדבקהו: ויפן אחריו ויראני ויקרא אלי ואמר הנני: ויאמר לי מי אתה ואמר אליו עמלקי אנכי: ויאמר אלי עמד נא עלי ומתתני כי אחזני השבץ כי כל עוד נפשי בי:

De tal modo me puse junto a él y lo mate, porque estaba seguro de que no podría vivir después de haber caído así, y tomé la corona que estaba sobre su cabeza y el brazalete que estaba en su brazo y los he traído aquí ante mi señor".

ואעמד עליו ואמתתהו כי ידעתי כי לא יחיה אחרי נפלו ואקח הנזר אשר על ראשו ואצעדה אשר על זרעו ואביאם אל אדני הנה:

Entonces David se aferró a sus vestiduras y las rasgó y lo mismo hicieron todos los hombres que estaban con él. Y gimieron y lloraron y ayunaron hasta el anochecer por Shaúl y por su hijo Ionatán y por el pueblo del Eterno y por la Casa de Israel, porque habían caído por la espada.

ויחזק דוד בבגדיו ויקרעם וגם כל האנשים אשר אתו: ויספדו ויבכו ויצמו עד הערב על שאול ועל יהונתן בנו ועל עם יקוק ועל בית ישראל כי נפלו בחרב:

Y le preguntó David al joven que le había referido aquello: "¿De dónde eres?" Y contestó (el joven): "Soy hijo de un extranjero, amalequita. Y le preguntó

ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי: ויאמר אליו דוד איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח יקוק: ויקרא דוד לאחד מהנערים ויאמר גש פגע בו

David: "¿Cómo es que no tuviste temor de extender tu mano para destruir al ungido del Eterno?" Y David llamó a uno de los mozos y le dijo: "Acércate y cae sobre él" Y le hirió de modo que murió. Y David le dijo: "Que tu sangre recaiga sobre tu cabeza, por cuanto tu boca ha testimoniado contra ti, diciendo: 'He matado al ungido del Eterno'".

ויכהו וימת: ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך לאמר אנכי מתתי את משיח יקוק.

Shaúl ya estaba moribundo y pidió que lo salvaran de su sufrimiento. De todas maneras, el hecho de matarlo se sigue considerando un asesinato. Sin embargo, es posible que la severidad del caso se deba a las circunstancias específicas de matar al "ungido de D'os", mientras que el hecho de matar por misericordia en otros escenarios no esté prohibido (ver Haketav Vehakabala sobre Bereshit 9:5).

En las siguientes secciones analizaremos por qué la actitud judía general es condenar la eutanasia activa en todos los casos salvo en algunos que son sumamente excepcionales.

PARTE B. EL VALOR DE LA VIDA HUMANA

El primer punto que debemos considerar es que el judaísmo adopta una clara postura respecto al valor intrínseco de la vida humana.

1. Mishná Sanhedrín 4:5 – La santidad de la vida de cada ser humano.

El hombre fue creado solo [mientras que las otras criaturas fueron creadas en grupos], para enseñar que aquél que destruye a una sola persona es considerado como si hubiera destruido un mundo entero; y aquél que salva una sola vida es considerado como si hubiese salvado a un mundo entero.

נברא אדם יחידי ללמדך שכל המאבד נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.

El judaísmo valora tanto la vida que el hecho de preservar la vida tiene precedencia incluso por encima del cumplimiento de las mitzvot de la Torá, con excepción de tres de ellas: no asesinar, no adorar ídolos y no mantener relaciones sexuales prohibidas. Un ejemplo de esto es el hecho de profanar el Shabat para salvar una vida.

2. Vaikrá (Levítico) 18:5 y Talmud, Ioma 85a-b – El mismo D'os que nos ordenó cuidar el Shabat, también nos ordena profanar el Shabat para salvar una vida.

Guardarán Mis decretos y juicios, los cuales el hombre hará y vivirá por ellos – Yo soy el Eterno.

וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה':

Talmud:

¿De dónde aprendemos que el hecho de salvar una vida tiene precedencia por encima del cumplimiento del Shabat [es decir que dejamos de lado la observancia del Shabat para salvar una vida]?

Del versículo que afirma: "y vivirá por ellos", y no que debe morir por ellos.

יומא פה

מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת? ... "וָחַי בָּהֶם", ולא שימות בהם.

Las fuentes siguientes indican el valor supremo de salvar una vida; profanamos el Shabat incluso si existe sólo una posibilidad de llegar a salvar una vida.

3. **Rab Iosef Karo, Shulján Aruj, Oraj Jaim 329:3-4 – Incluso cuando se duda si se tendrá éxito en salvar a la víctima, de todas maneras profanamos el Shabat para intentar salvarla.**

Si se derrumbaron piedras sobre una persona y no sabemos si está viva o muerta, o si de hecho está o no debajo de esas rocas, de todas maneras profanamos el Shabat para intentar rescatarla. Esto es así incluso cuando existen muchas dudas al respecto [de que siga viva].

Incluso si encontramos a la víctima fatalmente herida y sólo podrá sobrevivir unos pocos instantes, debemos seguir adelante con todo los intentos de rescate.

מי שנפלה עליו מפולת, ספק חי ספק מת, ספק הוא שם ספק אינו שם, מפקחין עליו אע"פ שיש בו כמה ספיקות.

אפילו מצאוהו מרוצץ, שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה, מפקחין...

4. **Ibíd. 328:10 – Incluso si los médicos no están seguros respecto a si cierto tratamiento ayudará a un paciente que se encuentra en una situación de peligro de vida, de todas maneras dejamos de lado la observancia del Shabat para intentar brindarle ese tratamiento.**

Si los médicos dicen que determinada enfermedad pone en riesgo la vida, incluso si se trata de una herida externa, profanamos el Shabat en beneficio del paciente.

Si un médico dice que determinado tratamiento es necesario para esa enfermedad y otro médico dice que no es necesario, [de todas maneras] profanamos el Shabat para salvar la vida del paciente.

כל חולי שהרופאים אומרים שהוא סכנה, אע"פ שהוא על הבשר מבחוץ, מחללין עליו את השבת;

ואם רופא אחד אומר: צריך, ורופא אחד אומר: אינו צריך, מחללין.

5. **Rab Israel Meir Kagan (el Jafetz Jaim), Biur Halajá 329, s.v. *ela* – Incluso si la víctima se encuentra cerca de la muerte debido a una condición preexistente, de todas maneras profanamos el Shabat para salvarla.**

Profanamos el Shabat incluso para rescatar a un niño pequeño que está fatalmente herido... también si la víctima es sorda o mentalmente deficiente... incluso si la víctima es un *goses* [es decir, alguien que ya se encontraba a punto de morir antes de que tuviera lugar el accidente] profanamos el Shabat para rescatarlo, o para prepararle una medicina si el médico dice que eso incrementará su tiempo de vida –aunque sólo sea momentáneamente.

אפילו קטן מרוצץ נמי מחללין...וכמו כן הוא הדין חרש ושוטה ... ודע עוד דהוא הדין גוסס נמי מחללין עליו בפקוח הגל, או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו ...

6. **Rab Shlomo Zalman Auerbach Minjat Shlomó 1:91:24 – No hay manera en que podamos medir el gran valor de la vida.**

Con respecto al tema de la "vida", no tenemos manera de medir su valor y su importancia, ni siquiera desde el punto de vista de la Torá y de las mitzvot. Debemos profanar el Shabat incluso por un hombre anciano y enfermo – incluso si perdió completamente el juicio y es sordo y no puede cumplir ninguna mitzvá, si su vida es una carga masiva para toda su familia y provoca que se distraigan del estudio de la Torá y del cumplimiento de las mitzvot e incrementa sus problemas.... Incluso en tal caso, se le ordena a los más grandes del pueblo de Israel esforzarse y participar en su curación y profanar el Shabat para salvarlo.

כי הענין של "חיים" אין לנו שום קנה - מידה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה וחייו הם רק למשא וסבל גדול על משפחתו וגורם להם ביטול תורה ומצוות, ונוסף לצערם הגדול הרי הם אזלי ומדלדלי, אפילו הכי מצוה בגדולי ישראל להש־תדל ולעסוק בהצלתו ולחלל עליו את השבת.

Basado en los dictámenes previos, vemos de qué manera la Torá adjudica un valor inconmensurable a cada vida humana, independientemente de la manera en que nosotros podamos percibir la calidad de esa vida.

PARTE C. LA PROHIBICIÓN CONTRA EL ASESINATO

La prohibición de poner fin a una vida humana sin un justificativo es uno de los bastiones del judaísmo y está incluida en los Diez Mandamientos. Los Sabios comentan que incluso antes de la entrega de la Tora en el Monte Sinaí, Adam y sus descendientes ya habían recibido este mandamiento.

1. **Shemot (Éxodo) 20:13 – La prohibición contra el asesinato en los Diez Mandamientos.**

No matarás.	לֹא תִּרְצָח.

2. **Bereshit 9:6 – La prohibición contra el asesinato fue entregada a toda la humanidad.**

El que vierta la sangre del hombre, por el hombre su sangre será vertida, pues a imagen de D'os Él hizo al hombre.	שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם:

Este versículo prohibiendo el asesinato es una de las Siete Leyes Universales (Noájicas) ordenadas por D'os a toda la humanidad (Sanhedrín 56b; ver también a continuación, Sección 2, Parte B).

Para el propósito de nuestro análisis sobre la eutanasia, en las dos fuentes siguientes distinguiremos entre un asesinato directo y un asesinato indirecto.

3. **Rambam, Hiljot Rotzeaj UShemirat Hanefesh (Las Leyes del Asesino y de la Preservación de la Vida) 2:1-2 – Quien asesina de manera directa es sujeto a la pena de muerte en una corte humana, pero quien asesina de manera indirecta es castigado por la Corte Celestial.**

La persona que mata a otra persona... es condenada a muerte por una corte humana. Pero quien contrata a un asesino para matar a otra persona, o envía a su sirviente para hacerlo, o amarra a su prójimo y lo deja delante de un león o algo similar y el animal lo mata e incluso alguien que se mata a sí mismo, cada uno de ellos es considerado como habiendo derramado sangre y es culpable de asesinato. [Sin embargo, debido a que se trata de una muerte indirecta] merece la muerte en manos de una Corte Celestial, pero no es condenado a muerte por una corte humana.	כל ההורג חבירו בידו... הרי זה נהרג בבית דין. אבל השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח עבדיו והרגוהו, או שכפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא, ועון הרי־גה בידו, וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין.

En la fuente siguiente, el Rambam da otros ejemplos de asesinato indirecto.

4. Ibíd 3:10 – Otros ejemplos de asesinatos indirectos.

Quien amarra a otra persona y la deja morir de hambre, o en un lugar en el cual el frío o el calor la matarán, o si coloca un barril sobre ella [lo que provoca que se asfixie], o suelta el yeso del techo para que caiga sobre ella, o provoca que la muerda una serpiente, o atrae a un perro o a una serpiente para que la ataque – en todos estos casos, incluso si una corte humana no le da la pena de muerte, es considerado un asesino y Aquél que exige una rendición de cuentas por la sangre derramada reclama su sangre.

הכופת את חבירו והניחו ברעב עד שמת, או שכפתו והניחו במקום שסוף הצנה או החמה לבוא לשם ובאה והמיתתו, או שכפה עליו גי־גית, או שפרע עליו את המעזיבה, או שהשיך בו את הנחש, ואין צריך לומר אם שסה בו כלב או נחש, בכל אלו אין בית דין ממיתין אותו, והרי הוא רוצח ודורש דמים דורש ממנו דם.

Aunque un acto de asesinato indirecto no puede ser castigado por una corte legal, de todas maneras sigue siendo un asesinato absolutamente prohibido y quien lo comete queda sujeto al castigo Divino.

5. Imanuel Jakobovits, "La Experimentación Médica en Seres Humanos de Acuerdo con la Ley Judía", en J. David Bleich y Fred Rosner (editores), Bioética Judía, página 379 – Debido al supremo valor que el judaísmo otorga a la vida, todos los actos de asesinato son considerados equivalentes.

El valor de la vida humana es infinita y está más allá de toda medida, por lo que cualquier porción de vida –incluso sólo una hora o un segundo- tiene precisamente el mismo valor que setenta años de vida, de la misma manera que cualquier fracción del infinito, siendo indivisible, continúa siendo infinito. Por lo tanto, matar a un paciente anciano y enfermo que está cerca de la muerte constituye exactamente el mismo crimen que si se mata a una persona joven y saludable a quien todavía le quedan muchas décadas de vida. Por la misma razón, una sola vida vale tanto como mil o como un millón de vidas –el infinito no se incrementa al multiplicarlo. Esto explica la oposición incondicional del judaísmo a la eutanasia deliberada así como al hecho de entregar un rehén para salvar a los demás si de lo contrario todo el grupo es amenazado de muerte.

PARTE D. EL TRATAMIENTO DE LOS ENFERMOS TERMINALES

La Ley Judía establece pautas para el tratamiento de un enfermo terminal, conocido en términos halájicos como un *goses*. Un goses es alguien que se encuentra en un estado previo a la muerte, cuya respiración y síntomas son característicos de aquellos que se encuentran en sus últimos momentos de vida. De acuerdo con el Talmud, la mayoría de las personas mueren dentro de las

setenta y dos horas desde el comienzo de este estado (Ramó, Ioré Deá 339:2). La Torá asegura que la vida es valiosa incluso hasta el último suspiro. Por lo tanto, incluso acortar la vida de un goses se castiga con la muerte de la misma manera que cuando se trata del asesinato de una persona sana.

1. **Rambam Hiljot Rotzeaj UShemirat Hanefesh 2:7- ¿Acaso matar a alguien que se encuentra al borde de la muerte se considera un asesinato?**

Quien mata a una persona sana, a una persona enferma que está cerca de la muerte o incluso a un goses – es condenado a muerte.

אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את הגוסס נהרג עליו.

2. **Rab Iosef Karo, Shulján Aruj: Ioré Deá 339:1 – Una persona que se encuentra cerca de la muerte se considera viva en todos los sentidos. Uno no puede cerrarle los ojos ni hacer nada que acelere su muerte, ni preparar su entierro.**

Un goses es como una persona viva en todos los sentidos. No podemos amarrar su maxilar [para cerrar su boca], ni ungirlo, ni lavarlo [preparándolo para el entierro], ni bloquear sus orificios, ni quitar la almohada que se encuentra debajo de su cabeza.

No se lo puede colocar sobre arena, arcilla o tierra [lo cual es más frío, con el objetivo de preservar el cuerpo]...

No se anuncia su muerte inminente... No se cierran los ojos del goses hasta que su alma realmente haya partido – y quien lo hace cuando todavía está moribundo es un asesino.

No rasgamos nuestras vestimentas [como señal de duelo], ni nos quitamos los zapatos, no se efectúan panegíricos ni se trae un ataúd a la casa hasta que la persona no esté muerta.

הגוסס, הרי הוא כחי לכל דבריו. אין קושרין לחייו, ואין סכין אותו, ואין מדיחין אותו, ואין פו־קקין את נקביו, ואין שומטין הכר מתחתיו,

ואין נותנין אותו על גבי חול, ולא על גבי חרסית ולא על גבי אדמה ...

ואין משמיעין עליו עיירות ... ואין מעמצין עיניו עד שתצא נפשו. וכל המעמץ עם יציאת הנפש, ה"ז שופך דמים.

ואין קורעין ולא חולצין ולא מספידין עליו, ולא מכניסין עמו ארון לבית, עד שימות.

Una persona que está cerca de la muerte se considera viva en todos los sentidos. Debido a su precaria situación, no se le pueden cerrar los ojos y ni siquiera tocarlo, porque eso puede acelerar su muerte, de la misma manera que el hecho de tocar una vela titilante puede llegar a extinguirla (Rambam, Leyes del Duelo 4:5).

PARTE E. CURAR Y SALVAR VIDAS

En la actualidad el rol del médico cada vez es más complejo. Las fuentes de la Torá siempre consideraron que el propósito de los médicos era curar y salvar vidas. A pesar de creer que todo lo que nos ocurre se debe a la voluntad de D'os y que por lo tanto es para bien, no es correcto asumir que los médicos no tienen derecho a involucrarse en la curación de los enfermos. Por el contrario, los médicos tienen permiso e incluso la obligación de curar:

1. **Shemot 21:19; Talmud, Bava Kama 85a con el comentario de Rashi – La Torá, al requerir que aquél que provoca un daño pague los honorarios médicos, implica que los médicos tienen permiso para curar.**

"Y hará que se cure" (Shemot 21:19) – de aquí derivamos que la Tora le ha dado a los médicos licencia para curar.

Rashi: No juzgamos al médico proclamando que no tiene derecho a interferir en el plan de D'os respecto a que esa persona esté enferma.

ורפא ירפא (שמות כ"א, י"ט) - מכאן שניתן רשות לרופא לרפאות.

רש"י: ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי.

Al mismo tiempo, tal vez la extensión artificial de la vida de un enfermo terminal a través de la medicina y de maquinarias va más allá de este principio, y se considera una interferencia en los planes de D'os. Las autoridades legales judías cuestionan esta lógica:

2. **Rab Itzjak Breitowitz, El Derecho a Morir: una Perspectiva Halájica, de www.jlaw.com**

El judaísmo rechaza la idea de que la utilización de la tecnología avanzada para mantener la vida sea de alguna manera una interferencia contra la voluntad Divina. La tecnología y el desarrollo científico no son productos humanos sino que constituyen en sí mismos regalos de revelación Divina que deben ser utilizados para el beneficio de la humanidad. Por lo tanto, la dicotomía que plantean algunas religiones entre las maneras "naturales" y "no naturales" de tratar las enfermedades es algo esencialmente ajeno al pensamiento judío.

De todas maneras, el mandato de la Torá a los médicos no es un mandato global y completamente abarcador. El suicidio médicamente asistido nunca está permitido. El mero hecho de que la persona trabaje como médico (o en cualquier otro rol) no le otorga permiso para llevar a cabo actos que de otra manera están prohibidos, tal como acelerar la muerte de otro ser humano.

En otro lugar, el Talmud llega todavía más lejos que al hecho de sólo otorgar a los médicos permiso para curar, declarando que curar incluso es una mitzvá.

3. Talmud Sanhedrín 73a – A partir del mandamiento de devolver un objeto perdido, se puede derivar la mitzvá de devolver la salud a alguien que está enfermo.

¿De dónde sabemos que si alguien ha "perdido" su bienestar físico [estamos obligados a ayudarlo]? La Torá afirma: "Se lo devolverás" (Devarim/Deuteronomio 22:2).

אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו.

De la misma manera en que se nos ordena devolver un objeto perdido a su dueño, se nos ha encargado mucho más la responsabilidad de devolver la salud de la persona (Ver el Rambam, Comentario sobre la Mishná, Nedarim 4:4). Además todos, y no sólo los médicos, estamos obligados a tratar de salvar a alguien que se encuentra en peligro.

4. Vaikrá 19:16 con el comentario de Rashi – Está prohibido mantenerse pasivo cuando uno es capaz de salvar a alguien que se encuentra en un peligro mortal.

No te quedarás quieto ante la sangre de tu prójimo, Yo soy el Eterno.

Rashi: *No te quedarás quieto* – cuando veas que tu prójimo se encuentra en peligro de muerte, si es que puedes salvarlo. Por ejemplo, si ves que se ahoga en un río, o que un animal o bandidos se le echan encima.

לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ אֲנִי ה׳:

רש"י: לא תעמד על דם רעך - לראות במיתתו ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר, וחיה או לס־טים באים עליו:

Esta prohibición se aplica a todos, no sólo a los médicos. ¿Pero acaso un médico que tiene el permiso, la capacidad y la obligación de curar y salvar vidas, puede negarse a ayudar a alguien?

5. Rab Iosef Karo Shulján Aruj Ioré Deá 336:1- La licencia para curar es una mitzvá y el hecho de no cumplirlo es equivalente a derramar sangre.

La Torá le ha dado al médico licencia para curar; es una mitzvá [hacerlo], y se encuentra incluido en el concepto de salvar vidas. Si él evita [brindar el tratamiento necesario], se lo considera como si hubiera derramado sangre.

נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים.

TEMAS CLAVES DE LA SECCIÓN I

- **La eutanasia activa es el acto de matar a otra persona en las etapas finales previas a la muerte para aliviar su sufrimiento. En el pasado esto se llevaba a cabo a través de la espada o de un disparo. En la actualidad, los médicos se ven confrontados con la opción "humana" de administrar inyecciones para asistir en el suicidio de sus pacientes.**

- **Matar por misericordia se sigue considerando como un asesinato. Este punto puede ser ilustrado con la historia de la muerte del Rey Shaúl. De la misma manera está prohibido que una persona se quite la vida, incluso si se encuentra en un estado de sufrimiento.**
- **Hay diversas mitzvot y valores judíos que contribuyen a la oposición general hacia cualquier forma de eutanasia activa:**
  - **La prohibición contra el suicidio.**
  - **La prohibición contra formas de asesinato indirecto.**
  - **El cuidado que se le debe otorgar a un enfermo en sus últimos momentos de vida.**
  - **El valor intrínseco de la vida humana y el grado al cual se debe llegar para preservarla.**
  - **Los mandamientos positivos de salvar vidas y curar a los enfermos.**

SECCIÓN II. EUTANASIA PASIVA – EXTENDER LA VIDA VS. PROLONGAR LA MUERTE

Al encontrarse en la vanguardia en la lucha por extender la vida, los médicos a veces se encuentran confrontados con la pregunta respecto a cuándo dejar de brindar atención médica cuando se ha perdido toda esperanza de curación. ¿Bajo qué condiciones un médico tiene permitido dejar de tratar a un paciente?

A continuación ofrecemos una descripción de una situación relativamente común tomada de un ensayo de Sir Gustav Nossal, un inminente investigador médico australiano:

> *Una anciana de ochenta y tres años fue admitida [a un hogar de ancianos] debido a que el incremento en el nivel de confusión mental hacía que fuera imposible que permaneciera en su propio hogar, y no había nadie que pudiera y que estuviese dispuesto a cuidarla. Después de tres años, su condición se había deteriorado. Ella había perdido la capacidad de hablar, necesitaba que la alimentaran y sufría de incontinencia. Finalmente, ya no podía sentarse más en un sillón y estaba permanentemente confinada a la cama. Un día, se enfermó de neumonía.*

En un paciente que goza de una calidad de vida razonable, una neumonía sería tratada de manera rutinaria con antibióticos. ¿Acaso esta paciente debía recibir antibióticos? Nossal continúa:

> *Se llamó a los familiares y la supervisora del hogar de ancianos les dijo que ella y el médico que generalmente la asistía habían llegado a un acuerdo tácito respecto a esta clase de casos. Cuando se trataba de casos con demencia senil avanzada, las tres primeras afecciones las trataban con antibióticos y después de eso, adoptando*

el adagio respecto a que la "neumonía es un amigo de los ancianos", dejaban que la naturaleza siguiera su curso. La supervisora del hogar de ancianos enfatizó que si los parientes lo deseaban, todas las infecciones podían ser tratadas de manera vigorosa. Los parientes accedieron a que se actuara de acuerdo con la regla general. La paciente murió seis meses más tarde debido a una infección en las vías urinarias.

Después de citar el caso, Peter Singer concluye: "Esta paciente murió en ese momento como resultado de una omisión deliberada. Muchas personas pensarán que se trata de una omisión con buenos justificativos..." (Peter Singer, Ética Práctica, página 207)

¿Acaso el médico debería haberle prescripto antibióticos?

Una distinción clave que se encuentra en la ley judía constituye la base para todas las discusiones respecto a las decisiones con respecto al tratamiento al final de la vida: la diferencia entre el tratamiento que extiende la vida y el tratamiento que prolonga el proceso de la muerte. Estamos obligados a extender la vida de la persona, no a prolongar su muerte.

Si bien esto puede sonar como un argumento simple y directo, está muy lejos de serlo. ¿Cuáles son los componentes de las necesidades de un enfermo terminal que se consideran cruciales para mantener la vida, y cuáles se consideran impedimentos para la muerte?

PARTE A. QUITAR LOS OBSTÁCULOS QUE IMPIDEN LA MUERTE: TRATAMIENTO MÉDICO, NUTRICIÓN Y SOPORTE VITAL

En ciertos casos, está permitido quitar un obstáculo que impide que una persona moribunda pueda morir. El siguiente extracto del Shulján Aruj sugiere la distinción:

1. Ramó (Rab Moshé Isserles), Shulján Aruj, Ioré Deá 339:1- ¿Acaso pueden tomarse medidas que aceleren la muerte de un enfermo terminal que se encuentra agonizante?

Está prohibido acelerar la muerte de una persona. Por ejemplo, a alguien que estuvo goses durante un período extenso de tiempo, y cuya alma aparentemente no puede partir, está prohibido quitarle la almohada o la sábana que tiene debajo de él... o moverlo del lugar. De manera similar está prohibido colocar bajo su cabeza las llaves de la sinagoga para provocar que su alma parta [práctica que tiene sus raíces en las tradiciones místicas judías].

Sin embargo, si hay algo que está evitando que su alma parta, tal como un golpeteo (como el de un leñador), o un grano de sal

וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד, אסור להשמט הכר והכסת מתחתיו ... וכן לא יזיזנו ממקומו. וכן אסור לשום מפתחות ב"ה תחת ראשו, כדי שיפרד.

אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים

en su lengua, está permitido detenerse o quitar estas cosas, porque eso no constituye en absoluto un acto positivo, sino que más bien se trata de quitar un obstáculo.

יציאת הנפש, מותר להסירו משם, דאין בזה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע.

i. EL TRATAMIENTO MÉDICO

¿Acaso el hecho de retener o retirar el tratamiento médico que extiende la vida de un paciente terminal es equivalente a quitar un obstáculo en su camino hacia la muerte?

Una prueba decisiva para responder a este tema es la siguiente pregunta: ¿Está permitido mantener la vida de un enfermo terminal que está sufriendo para lograr utilizar sus órganos para trasplantarlos a otra persona? El Rab Moshé Feinstein se refiere a este tema:

2. Rab Moshé Feinstein, Igrot Moshé, Ioré Deá Volumen II, n° 174:3 – Bajo determinadas circunstancias es correcto no brindar tratamiento médico.

En un caso en el cual los médicos desean mantener la vida de una persona de quien desean extraer un órgano para una donación, y de lo contrario la persona no viviría sin esa intervención médica, en mi humilde opinión está prohibido prolongar una vida de sufrimiento... Es razonable asumir que es por esto que está permitido quitar un obstáculo que impide la partida del alma de la persona cuando esto no involucra efectuar un acto positivo, tal como lo regula el Ramó en Ioré Deá 339:1, implicando que la razón por la cual está permitido es debido al sufrimiento.

Si estuviera permitido emplear medios para prolongar la vida de la persona incluso temporariamente cuando eso conlleva sufrimiento, ¿cómo habría podido [el Ramó] permitir que se quiten los obstáculos que impiden que parta el alma? Hubiera sido exactamente lo contrario: uno habría estado obligado a proveer esos medios para evitar que el alma parta porque eso prolongaría la vida de la persona.

Por lo tanto, queda claro que está prohibido emplear medios para prolongar

ובדבר שעושין הרופאים לקיים את מי שרוצים ליטול ממנו איזה אבר שיחיה אף שלא היה ראוי כבר לחיות ע"י אמצעים מלאכותיים עד שיהיה מוכן להשתיל בחולה, נראה לע"ד דכיון שאינו לרפאותו אלא להאריך חייו איזה שעה אם חיי השעה שיחיה ע"י האמצעים של הרופאים יהיה ביסורים אסור ... דמסתבר דזהו הטעם שמותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש כשאין בזה מעשה כדאיתא ברמ"א (יו"ד) סימן של"ט סוף סעיף א' שהוא משום היסורים.

ואם היה מותר לעשות אמצעים להאריך חיי שעה אף כשיהיו לו יסורין איך היה שייך להתיר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש הא אדרבה היו צריכין להביא הדברים שמעכבים יציאת הנפש דהא עי"ז יחיה מעט יותר.

אלא ודאי דאסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיה ביסורים, ... וגם אם האמת

temporariamente la vida de la persona si eso va a conllevar sufrimiento... Sin embargo, si el hecho de prolongar su vida no implica sufrimiento por parte del paciente, está prohibido interrumpir el tratamiento...

שלא יהיה לו יסורין הרי יהיה אסור להפסיק הרפואה ...

ii. NUTRICIÓN

¿Acaso la alimentación básica y la hidratación constituyen una forma de medicación que puede quitarse bajo las mismas condiciones en las cuales otras formas de atención médica puede interrumpirse? En Inglaterra, por ejemplo, la nutrición se define como "tratamiento" y no simplemente como alimento y necesidades comunes. ¿De qué manera lo considera la ley judía?

Cuando se trata de necesidades básicas tales como alimento y agua, existe un consenso respecto a que tales provisiones deben suministrarse incluso en el caso de enfermos terminales que están sufriendo.

3. Rab Moshé Feinstein, Igrot Moshe, Joshen Mishpat, Volumen II, n° 74:3 – Las necesidades básicas siempre deben suministrarse.

Es obvio que se debe alimentar [al enfermo terminal] con cosas que no lo dañen ni empeoren su condición, porque sin ninguna duda eso le brinda por lo menos cierto grado de fuerzas, incluso si eso no es visible para él ni para quienes lo asisten. Esto no puede compararse en absoluto con un tratamiento con medicinas, y la razón es obvia: la comida es una necesidad básica de todo el mundo para la vitalidad del cuerpo y de la mente – incluso los animales lo necesitan.

פשוט שצריך להאכילו דברים שאין מזיקין ואין מקלקלין דודאי מחזיקין כחו מעט אף שהחולה בעצמו אינו מרגיש ואף העומדין ומשמשין אותו אין מרגישין ול"ד כלל לעניני סמי רפואה, והטעם פשוט שהאכילה הוא דבר טבעי שמוכרחין לא־כול להחזיק החיות ושכל אדם ואף בע"ח בעלמא מוכרחין לזה.

iii. SOPORTE VITAL

Basado en la distinción entre soporte vital natural y artificial (la comida no puede quitarse, pero la intervención médica sí), podemos preguntarnos qué ocurre con respecto a la respiración. Todos necesitamos respirar, pero algunos pacientes son incapaces de respirar por sí mismos si el apoyo de un respirador artificial. ¿Acaso el soporte vital debe considerarse como una manera natural de sobrevivir o como un impedimento artificial para la muerte?

4. **Rab Abraham Steinberg, M.D., Enciclopedia de Ética Médica Judía, Volumen III, página 1058 – Existe una diferencia de opinión con respecto a la naturaleza del respirador artificial.**

- Está prohibido desconectar el oxígeno de un enfermo terminal.
- Está permitido negarle resucitación cardiopulmonar o no conectar a un respirador a un enfermo terminal. Entre las autoridades rabínicas existen diferentes opiniones con respecto a si en el caso de un paciente que ya está conectado a un respirador si está permitido desconectarlo de la máquina si los médicos consideran que la situación no da lugar a esperanzas de recuperación.
  - Algunos rabinos dictaminan que no sólo está permitido sino que es lo que se debe hacer para aliviar el sufrimiento. Su razonamiento es que el respirador constituye un impedimento para la muerte y por lo tanto se debe retirar.
  - La mayoría de los rabinos (incluyendo al Rab Moshé Feinstein y al Rab Eliezer Waldenberg) dictaminan que nunca está permitido desconectar a un paciente de un respirador. Su razonamiento es que el respirador está manteniendo la vida y no evitando que el alma pueda partir.

Por lo tanto, el consenso es que si bien un enfermo terminal que está sufriendo no necesita ser conectado con un respirador artificial, una vez que ya se lo ha conectado, el respirador no puede ser desconectado. De todas maneras, existe por lo menos una opinión en el sentido contrario, del ex jefe rabínico sefaradí de la ciudad de Tel Aviv, quien dictamina que de hecho está prohibido prolongar la vida de un paciente que está sufriendo a través del uso de un respirador.

5. **Rab Jaim David HaLevi, "Desconectar a un Enfermo Terminal de un Respirador Artificial", Encrucijadas (Zomet): La Halajá y el Mundo Moderno, Volumen I 1987, páginas 147-155 – El respirador artificial puede ser desconectado.**

El caso de la sal que puede retirarse de la lengua del paciente es el paralelo más cercano que encontramos en las fuentes al caso del respirador artificial. En las fuentes es indiscutible que está permitido quitar la sal. La razón, como hemos explicado antes, es que se trata de un caso en el cual se quita un impedimento para la muerte y no un caso en el cual se esté acelerando la muerte. Al parecer, la sal estaba debajo de la lengua como un intento para salvar o prolongar su vida, pero ahora, cuando todos los esfuerzos han fallado y sólo está incrementando la agonía del paciente, está permitido quitarla. El respirador artificial es un paralelo exacto de esto. Cuando el paciente llegó al hospital en un estado crítico, de inmediato lo conectaron a la máquina en un intento de salvar su vida. Ahora, cuando los médicos han determinado que ya no pueden hacer nada para ayudarlo, y el respirador está prolongando su vida de manera artificial, se deduce que está permitido desconectar al enfermo de la máquina. En mi opinión, en tal caso los médicos no tienen permitido continuar prolongando la vida a través del uso de un respirador.

Como hemos visto, el consenso es que no se debe desconectar a un paciente vivo de un respirador que lo mantiene con vida. Si en el curso del tratamiento el respirador se retira por error o sin darse cuenta, la decisión con respecto a si se lo vuelve a conectar se toma basándose en la situación médica del paciente en ese momento.

Podemos resumir el enfoque halájico respecto a no brindar tratamiento a un enfermo terminal de la siguiente manera:

6. **Rab Itzjak Breitowitz, "El Derecho a Morir: Un Enfoque Halájico", de www.jlaw.com – Para ser candidato a la eutanasia pasiva, un paciente debe ser un enfermo terminal, estar sufriendo y desear morir.**

La mayoría de las autoridades rabínicas (el Rab Moshé Feinstein, entre ellos), han sancionado el derecho del paciente a negarse a recibir tratamiento cuando se cumplen ciertas condiciones muy específicas.

En primer lugar, el paciente debe estar en una condición terminal –es decir, tanto si se emplea o no el tratamiento, *la expectativa de vida del paciente es menor a un año.*

En segundo lugar, el paciente sufre dolores terribles e insoportables.

En tercer lugar, el paciente ha indicado que no desea ser tratado. En el caso en el cual el paciente es incompetente o incapaz de comunicar su decisión, los familiares más cercanos pueden tomar tal decisión basándose exclusivamente en lo que sienten que el paciente habría deseado (Nota: Esto no se basa en lo que ellos mismos habrían deseado de haber estado en el lugar del paciente, sino en lo que ese paciente en particular habría deseado).

En cuarto lugar, asumiendo que se cumplieron las tres condiciones previas, el paciente puede negarse a ser sometido a una cirugía, a quimioterapia o a tratamientos invasivos y dolorosos, pero no puede negarse a recibir alimentos, comida u oxígeno (que son las cosas que normalmente mantienen la vida, y quitarlas sería equivalente a un asesinato o a un suicidio). También los antibióticos pueden llegar a entrar dentro de la categoría de "alimentos" porque por lo general no constituyen un procedimiento invasivo ni provocan dolor. Existe una pregunta con respecto a si una sonda alimenticia se encuentra dentro de la categoría de "alimento" o de "cirugía". La mayoría de las autoridades lo consideran en la primera de estas dos categorías, pero enfatizan que incluso en el caso en el cual un paciente está halájicamente obligado a recibir nutrición artificial, no se lo debe alimentar a la fuerza.

En ningún caso el paciente ni el médico pueden adoptar un paso afirmativo que acelere la muerte. La eutanasia activa, sin importar los motivos, es moral y halájicamente equivalente a un asesinato. Por otra parte, la halajá contempla desde una perspectiva comprensiva tanto los objetivos como los métodos del hospicio.

Debemos notar que el criterio con respecto al sufrimiento no queda definido claramente, especialmente en el caso de un paciente en estado de coma. Existe una disputa fundamental entre las autoridades contemporáneas de la ley judía con respecto a si podemos asumir que

el sufrimiento continúa incluso después de que el paciente se encuentra inconsciente. ¿Acaso las personas que estaban sufriendo antes de entrar en coma siguen sufriendo cuando entran en coma? El Rab Moshé Feinstein y el Rab Shlomo Zalman Aurbach están de acuerdo con respecto a que el paciente continúa sufriendo incluso después de entrar en coma, y por lo tanto es posible no brindarle ciertas terapias. Por otro lado, el Rab Iosef Shalom Eliashiv sostiene que una vez que el paciente se encuentra en estado de coma, ya no está sufriendo y se le debe volver a brindar tratamiento (Ver Rab Akiva Tatz, La Enfermedad Peligrosa y la Terapia Peligrosa en la Ética Médica Judía, página 108.)

PARTE B. LA VISIÓN DISCREPANTE – PROLONGAR LA VIDA A TODO COSTO

Concluir que todos los rabinos contemporáneos están de acuerdo con el criterio anterior respecto a evitar otorgar tratamiento sería una tergiversación de la complejidad de la ley judía. Existe una postura fuertemente contraria entre las autoridades legales judías que sostiene que está prohibido evitar brindar tratamiento sin importar la razón

1. **Fred Rosner, M.D., "Perspectivas Judías Sobre la Muerte y el Morir", ASSIA – Ética Médica Judía, Volumen II, n° 1, Enero 1991, páginas 38-45 – ¿Qué es lo que constituye un impedimento para la muerte y qué es lo que mantiene la vida?**

> Todas las fuentes judías se refieren al goses, que es un individuo en quien se espera que la muerte sea inminente, tres días o menos de acuerdo con las referencias rabínicas. Por lo tanto, la eutanasia pasiva en un paciente que puede llegar a vivir varias semanas o meses no debe ser necesariamente aprobada. Además, en el caso de un enfermo incurable que sufre una terrible agonía, dolor o angustia, el hecho de quitar lo que impide la partida de su alma, aunque esté permitido por la ley judía, puede no llegar a ser análogo con el hecho de no brindar una terapia médica que tal vez es lo que mantiene la vida del paciente, aunque sea de forma artificial. Los impedimentos de los cuales se habla en el Código de la Ley Judía, aunque son ajenos al paciente tal como queda ejemplificado por el sonido de hachar leña o a través del contacto físico como en el caso de la sal en la lengua del paciente, no constituyen ninguna parte del armamento terapéutico utilizado para la atención médica de ese paciente. Por esta razón, estos impedimentos pueden retirarse. Sin embargo, el hecho de dejar de administrar los instrumentos o las máquinas que fueron especialmente diseñadas y utilizadas para el tratamiento de un enfermo incurable sólo puede estar permitido cuando uno está seguro que al hacerlo está acortando el acto de morir y no está interrumpiendo la vida. Sin embargo, ¿quién puede llegar a efectuar la fina distinción entre prolongar la vida y prolongar el acto de morir?

2. **Steven H. Resnicoff, El Suicidio Asistido por el Médico de Acuerdo con la Ley Judía. De jlaw.com – El argumento del Rab Feinstein**

> En primer lugar, obviamente el enfoque del Rab Moshé Feinstein es directamente opuesto al de las autoridades que creen que la intervención médica es necesaria incluso

para salvar la vida de un goses. En segundo lugar, ¿cuánto dolor debe sufrir un enfermo terminal para llegar a ser comparado con un goses? En tercer lugar, ¿cuán breve debe ser el período de tiempo que tiene que vivir un enfermo terminal antes de ser comparado con un goses? En cuarto lugar, ¿con cuánta certeza puede una persona cuantificar su dolor o predecir cuándo va a morir?

Además, ¿es realmente convincente argumentar que el hecho de que la persona rece para morir signifique que puede negarse a recibir tratamiento? Por ejemplo, quienes no están de acuerdo con la postura del Rab Feinstein argumentan que mientras uno está vivo, tiene la obligación de cumplir los mandamientos, incluido el mandamiento de prolongar la propia vida. El hecho de rezar pidiendo morir no es inconsistente con el cumplimiento de esta obligación.

3. "La perspectiva de la Torá respecto a continuar manteniendo la vida: El Rab Eliashiv opine sobre la eutanasia", por www.israelnationalnews.com, Arutz Sheva, 10 de enero, 2002 – Un líder rabínico en Israel se opone a todas las formas de eutanasia pasiva.

El Rab Iosef Shalom Eliashiv, considerado uno de los líderes rabínicos del mundo, ha manifestado su opinión en la reciente controversia con respecto al fin de la vida de los enfermos terminales que se encuentran con soporte vital. De acuerdo con los comentarios del Rab Eliashiv que fueron publicados ayer por el periódico Yated Neeman, está prohibido quitar el soporte vital a un paciente terminal. La carta llegó como respuesta a una decisión de la corte de Tel Aviv aceptando una petición presentada en nombre de un enfermo terminal para que se le retirara el soporte vital. La prensa religiosa ha prestado particularmente atención a la respuesta del Ministro de Justicia Eliakim Rubinstein, quien no objetó la petición sino que solamente pidió recibir el testimonio médico que apoyaba la petición.

El Rab Eliashiv se refirió a una decisión halájica previa de diversos rabinos importantes, incluyendo a él mismo, que establecía que "está prohibido acelerar la muerte de un enfermo terminal, que D'os no lo permita, porque tal acto es como cometer un asesinato con la propia mano". De manera más específica, la decisión halájica se refiere a la eutanasia por razones de "misericordia" estableciendo que no se puede acelerar la muerte de un enfermo terminal "para aliviar su sufrimiento, interrumpiendo el suministro de alimento o de medicina y obviamente menos a través de una intervención activa.

PARTE C. ESTADO VEGETATIVO PERSISTENTE (EVP)

Uno de los más difíciles dilemas éticos relativos a la eutanasia se refiere a los pacientes que se encuentran en estado vegetativo persistente. El EVP es definido por el Diccionario Dorland de Medicina como una "condición de profunda falta de receptividad en el estado de alerta provocado por daño mortal a cualquier nivel y caracterizado por la falta de funcionamiento

de la corteza cerebral, la ausencia de respuestas al ambiente externo, aquinesia (disminución de los movimientos voluntarios), mutismo y la inhabilidad para efectuar señales".

El siguiente caso famoso de eutanasia en los Estados Unidos concierne a un paciente en estado vegetativo:

1. **Daniel Eisenberg, MD, "Terri Schiavo debe Vivir o Morir", www.jewishmedicalethics.com, 2003 – El caso de Terri Schiavo despierta un aspecto importante de lo que representa una enfermedad terminal.**

¿Qué es una enfermedad terminal?

Es importante notar que la ley judía distingue claramente entre una enfermedad terminal y una enfermedad progresivamente debilitante (una distinción que a menudo es ignorada en las discusiones éticas seculares).

Una enfermedad incurable que probablemente resulte en la muerte del paciente dentro de un año se considera terminal con respecto a la ley judía. Un paciente con tal enfermedad o condición es llamado "*jaiai shaá*" – alguien cuya vida tiene un "tiempo limitado". La persona que tiene una expectativa de vida mayor a un año se considera "*jaiai olam*" – alguien cuya vida es considerada "eterna" en el sentido de que su expectativa de vida se presume como indefinida y no limitada.

De esta manera, para la halajá el estado vegetativo persistente y la enfermedad de Alzheimer no son consideradas condiciones terminales de por sí, a pesar del hecho de que son progresivas, irreversibles y que inevitablemente terminan resultando en la muerte del enfermo. La halajá insiste que el paciente con estas enfermedades debe recibir el tratamiento completo que está a disposición para cualquier otro paciente. Ellos no son considerados "enfermos terminales" (hasta las etapas finales de su propia enfermedad) y deben ser tratados con todos los medios disponibles sin tener en cuenta la aparente "futilidad" de sus vidas.

El Caso de Terri Schiavo

Tomemos el ejemplo de Terri Schiavo. Ella no sufrió muerte cerebral ni tiene una enfermedad terminal. Tiene daño cerebral y permanece en lo que parece ser un estado vegetativo persistente. Todas sus funciones corporales en esencia son normales, pero carece de la capacidad de interactuar de manera "significativa" con el mundo exterior (aunque sus padres argumentan que sí responde de manera mínima a su presencia y a los estímulos externos).

Su discapacidad es cognitiva, y el judaísmo no reconoce ninguna disminución en el derecho a recibir tratamiento en una persona con discapacidades cognitivas en comparación al derecho de una persona sin ningún problema mental.

Lo que impulsa a las fuerzas que desean quitarle a Terri Schiavo el tubo alimenticio niega el ideal judío del valor fundamental de la vida. Si bien el judaísmo reconoce el tema de la calidad de vida bajo determinadas circunstancias (tal como en el caso de un enfermo terminal que sufre un dolor intratable, como hemos mencionado antes), la

Torá no aprueba la eutanasia bajo ninguna situación. Quitarle el tubo alimenticio a un paciente cuya única discapacidad es cognitiva es simplemente un asesinato.

Cuando observamos imágenes de pacientes discapacitados cognitivamente como en el caso de Terri Schiavo debemos preguntarnos si el dolor que sentimos es el de Terri o el de nosotros mismos. Si bien podemos sufrir al observar películas de personas con serio daño cerebral, son nuestros propios pensamientos del horror de una vida sin cognición lo que nos lleva a proyectar ese dolor en la víctima que puede no estar sufriendo en absoluto.

A partir de todo lo que hemos dicho, la actitud judía hacia una persona en EVP debe ser muy clara. Una persona que se encuentra en EVP no se encuentra en peligro de muerte inminente y de acuerdo a lo que podemos entender, tampoco está sufriendo. Por lo tanto, el caso de alguien en EVP no se considera un candidato para ninguna forma de eutanasia.

2. **Rab Abraham Steinberg, M.D., Enciclopedia de Ética Médica Judía, Volumen III, páginas 1060-1 – Alguien que está en EVP sigue estando vivo.**

Si una persona se encuentra en un estado de EVP, claramente está prohibido matarla y está prohibido tomar sus órganos para trasplantarlos a otra persona antes de que muera. Esa persona se considera viva... Además, este paciente no se define como un enfermo terminal ni como un goses, porque su expectativa de vida puede ser larga... Por ello, algunos rabinos (incluyendo al Rab I. Zilberstein y al Rab E. Waldenberg) dictaminaron que se debe tratar a un paciente en esta condición de la misma manera que a cualquier otro paciente sin importar su nivel de conciencia, cognición o entendimiento... Ocasionalmente, personas categorizadas en un estado de EVP recobraron el conocimiento y la conciencia. Sin embargo, si es aparente que está sufriendo, algunos rabinos (incluyendo al Rab Moshé Feinstein) permiten no brindarle más terapias que puedan prolongar su vida.

TEMAS CLAVES DE LA SECCIÓN II:

- **La eutanasia pasiva es el acto de dejar morir a un enfermo terminal sin intentar prolongar su vida. Esto puede incluir el hecho de no brindarle o interrumpir el tratamiento médico que puede llegar a prolongar temporariamente la vida del paciente.**
- **De acuerdo con la ley judía, hay tres criterios generales para que una persona sea considerada candidata para la eutanasia pasiva:**
  - **Se debe tratar de un enfermo terminal y que no haya ninguna esperanza de recuperación.**
  - **El paciente debe estar sufriendo angustia física o emocional.**
  - **Se debe estar seguro de que el paciente prefiere morir antes que recibir tratamiento.**

- **Algunas autoridades destacadas no están de acuerdo con estos criterios y prohíben cualquier forma de eutanasia pasiva.**
- **Si bien algunas autoridades judías prominentes han permitido que no se le otorgue al paciente tratamiento médico de acuerdo a los criterios previos, de todas maneras un paciente que se encuentra en esas condiciones debe seguir recibiendo aquellas cosas no médicas básicas para mantener la vida, tal como nutrición, hidratación y oxígeno.**
- **Alguien que se encuentra en estado vegetativo persistente no es candidato para que se interrumpa su tratamiento ni para ninguna forma de eutanasia pasiva.**

SECCIÓN III. LA AUTONOMÍA DEL PACIENTE – ¿A QUIÉN LE PERTENECE TU CUERPO?

> *"Yo creo que hay personas que son sanas y suficientemente competentes mentalmente como para decidir suicidarse. Personas que no están deprimidas. Todo el mundo tiene derecho a suicidarse, porque la persona tiene derecho a determinar qué se hará y qué no se hará con su cuerpo. Hoy en día no hay un lugar al cual puedan acudir las personas que realmente desean cometer suicidio. Los adolescentes y especialmente los ancianos, no tienen a dónde ir. Pero cuando vienen a mí, obedecen lo que yo les digo porque saben que están hablando con un médico honesto" (Sarah Sullivan citando a Jack Kevorkian en "Kervorkian: The Rube Goldberg of Death," Cornerstone Magazine, Volumen XXVI, Número 113 [1997], página 18)*

En un debate sobre la eutanasia a menudo se realiza una distinción legal y ética entre el tratamiento administrado por el médico versus el tratamiento que sólo es facilitado por el médico pero que de hecho es administrado por el paciente mismo, tal como un sedante o algo similar. En tales casos en los cuales el rol del médico es sólo indirecto, se plantea una pregunta diferente: ¿Acaso tenemos el derecho de acelerar nuestra propia muerte?

El judaísmo enfatiza el libre albedrío y la autonomía personal, particularmente el derecho a decidir cómo y dónde uno utiliza sus propios recursos. Sin embargo, dentro de esta libertad existen pautas claras con respecto al uso de nuestro cuerpo físico. Esto puede parecer un sorprendente contraste ante las corrientes tendencias de pensamiento, pero el judaísmo sostiene que de hecho no tenemos la última palabra respecto a lo que se hace con nuestro cuerpo. Somos responsables de mantener nuestra salud y no provocar daño a nuestro cuerpo. Incluso después de la muerte, no siempre tenemos la libertad de hacer lo que deseamos con nuestros cuerpos.

En esta sección analizaremos de qué manera la perspectiva judía respecto a la autonomía personal impacta sobre el tema de la eutanasia.

PARTE A. DAÑARSE A UNO MISMO

1. Vaikrá (Levítico) 19:28 – La prohibición de mutilarse a uno mismo.

No harán en su carne un rasguño [como señal de duelo] por un alma difunta; y no se harán tatuajes en ustedes; Yo soy el Eterno.

וְשֶׂרֶט לָנֶפֶשׁ לֹא תִתְּנוּ בִּבְשַׂרְכֶם וּכְתֹבֶת קַעֲקַע לֹא תִתְּנוּ בָּכֶם אֲנִי ה׳:

2. Talmud Bava Kama 91a – Está prohibido provocarse una herida a uno mismo de cualquier manera.

La persona no tiene permitido herirse a sí misma.

אין אדם רשאי לחבל בעצמו.

De la misma manera, el Talmud dice que una persona no tiene poder de culparse a sí misma cuando el castigo por la pena cometida es corporal o capital. El Rab David ibn Zimra (Radbaz sobre el Rambam, Hiljot Sanhedrín 18:6) explica que la razón es precisamente ésta: la persona no es dueña de su propio cuerpo y por lo tanto no tiene derecho a someterlo a castigo físico o a la muerte.

3. Rab David ibn Zimra, Comentario del Radbaz al Rambam, Hiljot Sanhedrín 18:6 – Debido a que nuestra vida no nos pertenece, una corte judía no acepta un testimonio auto incriminante que pueda obligar al litigante a un castigo corporal o a la pena capital.

Podemos explicar una razón (al hecho de que una corte judía no acepte evidencia auto incriminatoria en casos que merezcan castigo corporal o la pena capital), y es que la vida de una persona no es su propiedad. Por el contrario, ella le pertenece a D'os, tal como dice el versículo "Todas las almas son mías" (Iejezkel/Ezekiel 18). Por lo tanto, la admisión del acusado no es admisible como prueba en la medida en que concierne a aquello que no le pertenece (esto incluye el castigo corporal, lo cual es considerado una muerte parcial). Con respecto al dinero de la persona, se trata de algo que es de ella y por lo tanto aquí se aplica la regla de que "cuando el acusado admite [los cargos] eso es tan válido como [si hubiera] cien testigos". Pero así como uno no puede quitarse la vida, tampoco es posible testificar en contra de

ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל י"ח) הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגו דמיתה הוא אבל ממונו הוא שלו ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו.

uno mismo con respecto a una transgresión que puede llegar a ser castigada con la pena de muerte: ¡su vida no le pertenece!

Por esta misma razón, una persona no tiene derecho a decidir qué se hará con su cuerpo después de su muerte.

4. Rab Moshé Feinstein, Igrot Moshé Ioré Deá 3:140 – La persona no es dueña de su propio cuerpo. Por lo tanto, no tiene derecho de dar instrucciones a los médicos para que le realicen una autopsia o investigaciones médicas con su cuerpo.

Con respecto a la pregunta formulada por la Oficina del Presidente en Washington respecto a la utilización de los órganos de un cuerpo para propósitos médicos, de acuerdo a lo que fue manifestado en el testamento de esa persona:

בדבר שנשאל מוואשינגטאן מלשכת הנשיא (אפיס של הפרעזידענט) בדבר שמוש באברים של המת על פי צואתו לצורך רפואה,

En síntesis, la respuesta de acuerdo con la Ley de la Torá que nuestros Sabios recibieron uno del otro hasta llegar a Moshé nuestro maestro, quien a la vez la recibió en el Monte Sinaí, es que ninguna persona tiene propiedad sobre su cuerpo al punto de poder instruir que otros utilicen su cuerpo [después de su muerte] o partes del mismo. Esto es cierto con cualquier propósito, incluso para la investigación médica.

הנני משיב בקצרה כי על פי דין התורה שקבלו חז"ל איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה שקבלנו מסיני אין שום אדם בעלים על גופו לצוות שי־עשו בגופו ואפילו רק באבר אחד מאבריו שום דבר אף לא לצורכי השגת ידיעה לעניני רפואה,

Y esto es así todavía más en lo que respecta a sus hijos y familiares – *por cierto* que ellos no tienen ninguna propiedad sobre el cuerpo de esa persona.

וכל שכן שבניו וקרוביו אינם בעלים על זה.

5. Rab J. David Bleich, "La Obligación de Curar en la Tradición Judía", en J. David Bleich y Fred Rosner (editores), Bioética Judía, página 19 – La persona tiene responsabilidad por su cuerpo, pero éste no le pertenece.

La persona no posee un derecho absoluto sobre su vida ni sobre su cuerpo; la vida humana le pertenece al Creador, y la persona es la administradora de la vida que tuvo el privilegio de recibir. La persona está encargada de preservar, dignificar y santificar esa vida. Ella está obligada a buscar alimento y nutrición para salvaguardar la vida que le han otorgado; cuando cae víctima de una dolencia o de una enfermedad, está obligada a buscar una cura para mantener su vida. Nunca debe determinar si vale la pena vivir su vida – éste es un tema respecto al cual D'os es el único árbitro.

PARTE B. NEGARSE A RECIBIR TRATAMIENTO

Hemos visto que la persona no es propietaria de su cuerpo para decidir cuándo y de qué manera terminar su vida. Por el contrario, la Divinidad nos ha ordenado la responsabilidad de tratar de preservar nuestra existencia física.

¿A qué grado debemos llegar para cumplir con esta obligación? ¿Acaso no existen límites a la cantidad de tratamiento médico a la cual debemos someternos para intentar permanecer vivos? ¿Acaso en cierto momento podemos llegar a negarnos a recibir tratamiento tal como un medico puede llegar a decidir no adoptar más medidas para seguir sosteniendo la vida?

1. Rab Zev Schostak, "¿Acaso Para la Halajá Existe la Autonomía del Paciente?" ASSIA – Ética Médica Judía, Volumen II, n° 2, Mayo 1995, páginas 22-27

Mientras que las fuentes relativas a la autonomía del paciente pueden ser sujetas al debate, los derechos del paciente judío a determinar el curso de su tratamiento médico está bien documentado en el Talmud, los códigos [de leyes] y en la responsa. Nuestros Sabios reconocieron hace mucho tiempo que la persona tiene la obligación de proteger su salud, basado en el imperativo de la Torá: "Sólo cuídate y guarda muy bien tu alma..." (Deuteronomio 4:9) lo cual Maimónides y otros dicen que se refiere a cuidar la salud. De hecho, se ha sugerido que aquél que "cuida" su salud es tratado por la halajá como un guardia (*shomer*), quien debe realizar todos los esfuerzos necesarios para proteger el artículo que le han dado para que no resulte dañado ni se pierda. Debido a que la Torá nos encarga de cuidar nuestro cuerpo y los médicos han recibido la autoridad para curar, se desprende que se debe buscar recibir tratamiento médico de un profesional reconocido y, por supuesto, rezar por nuestra salud.

Llevando la analogía todavía más lejos, cuando la obligación de cuidar un artículo se vuelve algo pesado y oneroso, cuando la carga excede en gran medida al beneficio, cuando los costos de los sofisticados servicios de mantenimiento vital o los tratamientos experimentales son casi prohibitivos, no se le puede pedir al paciente que utilice esas medidas.

[Por ejemplo,] el Rab Shlomo Zalman Auerbach dictamina que un paciente terminal con cáncer cuya enfermedad ha hecho metástasis puede negarse a recibir tratamientos extraordinarios, tales como radiación o quimioterapia. De manera similar, un diabético a quien le han amputado una pierna como consecuencia de su enfermedad puede negarse a la amputación de la otra pierna, aunque tenga en ella una gangrena y sin esa cirugía inminentemente vaya a morir. En ambos casos, el procedimiento médico no revertirá la condición subyacente y por lo tanto el paciente puede negarse a aceptarlo. (Citado por el Dr. A.S. Abraham en Halajá Urefuá 2:189.) Ver también Igrot Moshé, Joshen Mishpat, 2:74.

PARTE C. SOMETERSE A PROCEDIMIENTOS QUE PONEN EN RIESGO LA VIDA

Considerar a nuestro propio cuerpo como una responsabilidad y no como un objeto que nos pertenece abre muchos caminos para la discusión con respecto a la amplitud y a los parámetros de nuestra obligación de mantenernos en buena salud. ¿La obligación de cuidar el cuerpo que Dios nos ha encargado implica que debemos hacer todo lo posible para extender nuestras vidas? ¿Acaso está permitido someterse a procedimientos riesgosos que en caso de no tener éxito pueden llegar a acortar la vida? ¿O sólo se debe acceder a someterse a un procedimiento riesgoso si existe una probabilidad de recuperación?

El Talmud discute el principio de este tema en el contexto de definir qué servicios está permitido recibir de no judíos idólatras. Tales personas, las cuales es muy raro encontrar en la actualidad, son sospechosas de cometer inmoralidad sexual y asesinato (ver el Meiri sobre Avodá Zará 27a). ¿Acaso uno debe arriesgar su vida para ser tratado por un médico que puede llegar a ser un asesino?

1. Talmud, Avodá Zará 27b – Uno puede someterse a un procedimiento medico riesgoso que puede llegar a acelerar la muerte.

Cuando existen dudas respecto a si el paciente puede o no morir debido a su situación actual, no se debe buscar ser tratado por un (no judío idólatra). Pero si el paciente por cierto morirá debido a su condición actual, se lo puede llevar para que sea tratado por él.

Incluso si es seguro que morirá - ¿qué ocurre con la vida limitada que puede llegar a perder (si el idólatra lo mata de manera inmediata, mientras que podría haber vivido uno o dos días mas – Rashi)? No nos preocupamos por (la potencial pérdida) de la vida limitada.

ספק חי ספק מת - אין מתרפאין מהן, ודאי מת - מתרפאין מהן.

מת, האיכא חיי שעה (רש"י - שהעובד כוכבים ממהר להמיתו ושמא יום או יומים יחיה)! לחיי שעה לא חיישינן.

Cuando se trata de profanar el Shabat para salvar una vida, incluso la posibilidad de salvar momentáneamente una vida tiene precedencia. Esto implica que sí nos preocupamos por salvar la "vida limitada". Sin embargo, la regla general es que optamos por aquella decisión que es más beneficiosa para el paciente (ver el comentario de los Tosafot sobre el Talmud más arriba).

Este principio puede aplicarse a los casos actuales de cirugías riesgosas.

2. **Rab Moshé Feinstein, Igrot Moshe, Ioré Deá 2:58 – Está permitido someterse a procedimientos riesgosos que puedan poner en riesgo de muerte, incluso cuando exista una mínima probabilidad de éxito.**

A un paciente que sin una cirugía es seguro que morirá, le está permitido someterse a una cirugía con pocas probabilidades de éxito, incluso si el hecho de que la cirugía no resulte exitosa va a provocar que muera antes. La razón para esto es que no nos preocupamos respecto a la vida limitada, porque la posibilidad de que se cure y viva normalmente es en su propio beneficio.

מותר לחולה שבלא הניתוח ודאי ימות לעשות הניתוח אף שהוא ספק רחוק שיתרפא ואם לא יתרפא מזה ימות קודם, משום שלא חיישינן לחיי שעה כיון שהוא לטובתו דשמא יתרפא מזה ויחיה כראוי.

TEMAS CLAVES DE LA SECCIÓN III:

- **¿A quién pertenece el cuerpo de la persona? Decidir quién es el dueño del cuerpo determinará si tenemos derecho de dañarlo. La postura judía es que la persona no es dueña de su propio cuerpo. Éste le fue "prestado" por D'os durante el lapso de su vida.**
- **Debido a que no somos los dueños de nuestro cuerpo, no podemos dañarlo intencionalmente ni herirlo de ninguna manera. Incluso después de la muerte, la persona no tiene el derecho de dejar instrucciones para que su cuerpo sea utilizado para realizar investigaciones médicas.**
- **Nuestra responsabilidad de mantener la salud física tiene limitaciones, y en ciertos casos se reconoce el derecho del paciente a negarse a recibir tratamiento o a someterse a tratamientos que potencialmente puedan llegar a poner en peligro su vida.**

RESUMEN DE LA CLASE:

¿ACASO EN LA TORÁ EXISTE ALGÚN PRECEDENTE QUE ALUDA A LA EUTANASIA?

Aunque las prácticas médicas modernas no existían en el mundo antiguo, los temas éticos que despierta la eutanasia claramente se habían presentado. Con respecto a la actitud judía hacia el asesinato por misericordia, podemos aprender a partir del tratamiento que le dio David al joven que mató al rey Shaúl cuando éste se encontraba moribundo. David hizo ejecutar a ese joven, lo cual demuestra la perspectiva negativa respecto a la eutanasia, aunque cabe lugar a pensar que la gravedad en este caso se debió a que se trataba de la persona que había sido "ungida por Hashem". El tema de la eutanasia también se encuentra en la discusión del Talmud respecto a la muerte de Rabi Janina ben Teradión.

¿LAS PERSONAS TIENEN EL DERECHO DE PONER FIN A SUS PROPIAS VIDAS O A LAS VIDAS DE OTROS QUE ESTÁN SUFRIENDO?

Por cierto que el dolor y el sufrimiento son factores que deben considerarse en el tratamiento de un enfermo terminal. Las fuentes judías reconocen el valor de aliviar el dolor, pero no consideran que sea un justificativo suficiente para poner fin de manera activa a la vida de otra persona. Cuando el sufrimiento marca una diferencia, en conjunción con otros factores, existe la posibilidad de elegir no seguir brindando tratamiento médico a un paciente que claramente no tiene ninguna esperanza de recuperarse.

¿ACASO LOS MÉDICOS PUEDEN DECIDIR CUÁNDO TRATAR Y CUÁNDO NO TRATAR A LOS PACIENTES?

Los médicos están obligados a tratar a sus pacientes de la mejor manera posible y negarse a hacerlo puede llegar a ser equivalente a un asesinato. Sin embargo, bajo ciertas circunstancias el médico puede tener permitido no brindar tratamiento cuando ese tratamiento no va a curar al enfermo sino que sólo prolongará el proceso de la muerte.

¿EXISTE ALGUNA DIFERENCIA ENTRE LAS FORMAS DE EUTANASIA PASIVA, TAL COMO NO BRINDAR TRATAMIENTO MÉDICO, Y LOS MEDIOS PROACTIVOS TAL COMO DESCONECTAR UN RESPIRADOR O APLICAR UNA INYECCIÓN LETAL?

La halajá reconoce una clara distinción entre la eutanasia activa, e incluso el hecho de facilitar el suicidio del paciente, y el hecho de dejar pasivamente que la naturaleza siga su curso al no brindar un tratamiento que prolongue la vida pero que no tenga ninguna esperanza de llegar a curar a la persona. De todas maneras, si bien nunca está justificado desconectar un enchufe, bajo determinadas circunstancias no es necesario volver a ser conectado o ni siquiera colocado en primer lugar. Estos temas son ampliamente discutidos por las autoridades, y cada caso debe ser cuidadosamente analizado teniendo en cuenta las circunstancias individuales.

¿ACASO EXISTE ALGUNA CONDICIÓN BAJO LA CUAL LA LEY JUDÍA SANCIONE LA EUTANASIA?

Como ya hemos mencionado, el tratamiento médico puede no brindarse -lo que se llama eutanasia pasiva- en aquellos casos en los cuales el paciente está sufriendo, tiene una enfermedad terminal y ha expresado su deseo de morir (o esa información es conocida por su representante). No brindar aquellas cosas que constituyen necesidades básicas, tales como oxigeno o alimento, nunca es justificable.

¿LAS PERSONAS TIENEN EL DERECHO DE PONER FIN A SUS PROPIAS VIDAS? ¿UNO PUEDE NEGARSE A RECIBIR UN TRATAMIENTO QUE PUEDE LLEGAR A PROLONGAR SU VIDA?

La ley judía no reconoce que la persona tenga propiedad sobre su cuerpo; sino que ella sólo lo tiene a su cargo para cuidarlo. Por lo tanto, la persona no tiene derecho a quitarse la vida ni a someter a su cuerpo a innecesario dolor físico. Sin embargo, uno puede elegir no recibir un tratamiento médico que sólo prolongará su sufrimiento o, por otro lado, someterse a riesgosos procedimientos médicos que de no resultar exitosos pueden llegar a acortar su vida.

LECTURAS Y FUENTES ADICIONALES RECOMENDADAS

www.procon.org, entry: Euthanasia – Artículos generales sobre ambas posturas en el debate respecto a la eutanasia.

www.jlaw.com – Artículos sobre la ley judía en relación con la práctica médica por J. David Bleich, Fred Rosner, Abraham S. Abraham y Steven Resnicoff

www.medethics.org.il – Artículos sobre Ética Médica Judía por Itzjak Breitowitz, Daniel Eisenberg y Steven Resnicoff

Rab Akiva Tatz, Enfermedades Peligrosas y Terapias Peligrosas en la Ética Médica Judía, páginas 102-134, 218-270

Rab Abraham Steinberg, M.D., Enciclopedia de Ética Médica Judía, Tema: El Enfermo Terminal

Peter Singer, Ética Práctica, Capitulo 7 – La base "ética" en apoyo de la eutanasia.

Bioética Judía por Fred Rosner y J. David Bleich (editores), Capítulos 15-21

UN CASO HIPOTÉTICO PARA CONSIDERAR:

Un paciente de setenta y cinco años sufre una falla en múltiples órganos. Los médicos declaran que no hay ninguna esperanza de que se recupere. Su presión sanguínea se mantiene a través de un goteo de dopamina. Si se detiene el goteo, probablemente el paciente moriría en unas pocas horas.

Preguntas a considerar

- ¿Acaso este paciente se considera un "enfermo terminal"?
- ¿Se le puede dejar de administrar el goteo de dopamina?
- ¿Importa el hecho de que el paciente esté experimentando un gran dolor?
- ¿Existe alguna diferencia entre el hecho de interrumpir el goteo y no reemplazarlo cuando se termine?