LA EUTANASIA EN EL JUDAISMO

Victor M. Pérez Valera.

Llama la atención que en casi todas las Historias Generales del Derecho se le consagra a la legislación judía sólo unas cuantas líneas. Se alude, generalmente con gran superficialidad, al decálogo, que es sólo una pequeñísima parte de los aspectos legales que regularon la vida del pueblo hebreo. Así, sólo se hace fugaces menciones de algunos textos del Exodo y se olvidan por completo muy interesantes textos del Deuteronomio, del Levítico y de otros aspectos legales de la Torah.

Rara vez se hace mención del Talmud, que abarca dos aspectos contrastantes: la agadá y la halaká. Esta constituye una sutil y profunda jurisprudencia, interpretaciones de la ley, muchas veces basadas en una compleja y alambicada casuística de tendencias o puestas, una severa y otra benigna.

La importancia, empero, del espíritu del decálogo a través de la cultura judeo-cristiana ha influido profundamente en las instituciones y en las legislaciones de la cultura occidental, tanto o más que el Derecho Romano.

Por lo anterior consideramos importante estudiar un poco más detenidamente la eutanasia y los conceptos conexos en el antiguo y en el moderno judaísmo.

LAS FUENTES LEGALES DEL JUDAISMO

La Biblia hebrea llamada por los judíos *Migra* (lectura) o *Kitbe Qodesh* (Escritos Sagrados) está agrupada en 24 libros (Esrím ve Arbaa), los cuales se dividen en tres grandes secciones: Torah (Pentateuco), Nebiim (Profetas) y Ktubim (Escritos). La Torah, que es la sección que contiene básicamente los preceptos legales, se divide en cinco libros: Bereshit (En un principio), Shemot (Los nombres), Va-yiqra (Y El llamó), Bamidbar (En el desierto) y Dvarim (las palabras). Los aspectos legales se encuentran sobre todo en el Va-yiqra (Levítico), Dvarim (Deuteronomio) y Shemot (Exodo).

Existen 4 métodos (Pardes) de hermenéutica o interpretación de la Torah: Pesat, Remez, Dras y Sod. Para establecer el Derecho en el pueblo hebreo son importantes

el método *Pesat* que busca la interpretación literal y el *Dras* que pretende la enseñanza de la Ley.

Así, la Torah oral (Mishná) no cede en importancia a la Torah Escrita (Miqrá). Ahora bien, la Mishná y su comentario la Guemará forman el Talmud Torah (estudio de la Ley).

No todas las interpretaciones de la ley oral quedaron incluidas en el Talmud, sino que muchas enseñanzas extrañas (*baraita*) quedaron en colecciones separadas llamadas *Toseftá* (adición o complemento en hebreo). También existen colecciones legales (*halakot*) según los libros de la Biblia: *Sifré* sobre los Números, *Sifrá* del Levítico, y *Mejilta* sobre el Exodo.

Los *halakot* de la Mishná están ordenados en 525 capítulos, agrupados en 63 tratados o *Masijot* y seis órdenes o *Sedarim*. Los más recientes maestros del Talmud, los *Amoraim* (intérpretes) comentaron los textos de la Mishná. Esto se verificó en dos escuelas: la de Palestina y la de Babilonia, lo cual dió origen a dos Talmud, el de Jerusalem y el de Babilonia. El Talmud de Babilonia (Talmud *Babli*) es más profundo y más extenso que el de Jerusalem (8 veces mayor).

Los seis órdenes del Talmud son los siguientes: *Zeraim* (Semillas), *Moed* (fiestas), *Nashim* (mujeres) *Nezikina* (Perjuicios), *Kodashim* (santidades) y *Toharot* (cosas puras). El cuarto orden *Nezikim*, contiene diez tratados legales de temática civil y criminal:

Babá Qamá (primera puerta) trata de daños a la propiedad e injurias, consta de 10 capítulos.

Babá Metsia (puerta media) trata de bienes inmuebles, ventas, alquiler, interés, alimentación de los trabajadores. Tiene 10 capítulos.

Babá batrá (última puerta) leyes hereditarias en 10 capítulos.

Sanedrín (tribunales) procedimientos judiciales, pena capital..., en 11 capítulos.

Maccot (castigos) algunas penas, flagelación, ciudades de refugio. 3 capítulos.

Sevout (juramentos) 8 capítulos sobre juramentos privados y ante tribunales.

Eduyyot (testimonios) comentarios a los dichos de los sabios. Ocho capítulos.

Avodá Zará (idolatría) cinco capítulos sobre cultos y ceremonias paganas.

Pirké Abot (capítulo de los padres) tratado ético de sabiduría práctica.

Harayot (sentencias) errores judiciales. Tres capítulos.

Varios siglos más tarde, sobre todo en España, se intentaron algunas codificaciones del Talmud. El primer código de *halakot* (aspectos legales) se compendió a principios del siglo XI por Isaac El Fasi. Un siglo después Maimónides escribe el más completo Código de Derecho Talmúdico, la *Mishné Torah* (segunda Torah). José Caro, de Toledo, resume a su vez la obra de Maimónides en su célebre "*Shuljan Aruj*" (mesa preparada). En cambio, en la Europa del Este más que sistematizadores, florecen comentaristas del Talmud. El más célebre fue Shlomo ben Isaac, conocido como *Rashi*.

PUNTOS DE VISTA JUDIOS SOBRE LA EUTANASIA

Conviene ante todo establecer algunos presupuestos:

- 1) Una fuerte corriente que deriva de Maimónides sostiene que la moralidad no puede provenir de la razón. Los preceptos son *creídos, no conocidos* como verdaderos.
- 2) La autenticidad de una posición ética judía depende de su relación a las fuentes, de su coincidencia con las normas de la literatura clásica judía.
- 3) El término "derecho" tan usual en la jurisprudencia anglo-americana está fuera de contexto en la ética judía y en su razonamiento legal. La ley judía está compactamente centrada en obligaciones *religioso-moral-legales*. Hablar del "derecho a morir" en el judaísmo está tan fuera de sitio como el término "Rey de los Estados Unidos" en la Constitución Americana⁽¹⁾.

Notemos, de paso, que quizá en las modernas legislaciones se cae en el extremo contrario, subrayar en demasía sólo los derechos.

Ahora bien, B. Sherwin declara que en la literatura contemporánea sobre la eutanasia existe un desusado consenso entre los jefes de las diversas corrientes (judaísmo ortodoxo, conservador y liberal), debido, al parecer, a la clara e inequívoca posición de las fuentes clásicas⁽²⁾.

Maimónides en su célebre código legal escribe: "El moribundo debe ser visto bajo todos los aspectos como una persona viviente", luego añade de manera más incisiva este brillante comentario: "El que lo toca ocasionándole la muerte es culpable de derramar sangre. ¿A qué se le puede comparar? A una llama temblorosa que se extingue tan pronto como se le toca"⁽³⁾.

Otra fuente medieval (Sefer Hasidim) rechaza expresamente la eutanasia activa voluntaria: "Si uno que sufre una penosa agonía le dice a otro: 'ves que no viviré, mátame porque soy incapaz de soportar esta aflicción', se le exhorta al interpelado a que no toque al paciente". Este mismo libro alude a la ilicitud del suicidio eutanásico: "Aún cuando un individuo sea visitado por un gran sufrimiento y sepa que no sobrevivirá por mucho tiempo, le está prohibido matarse a sí mismo"⁽⁴⁾.

Todavía más en concreto, la prohibición de *acelerar* la muerte aparece en un Código judío más reciente (Code of Jewish Law 1927): "Aún cuando a alguien se le prolongue la agonía y esto cause aflicción al paciente y a su familia, permanece la prohibición de acelerar su muerte"⁽⁵⁾.

(1) Cfr. SHERWIN, Byron L., *Jewish Views of Euthanasia*, en *Beneficent Euthanasia*. Marvin Kohl (ed.), Prometheus Books, Buffalo, New York, 1975, 3-5.

(2) Ibid. 6.

(3) Ibid. 6. En realidad estas expresiones se encuentran al principio del tratado Semahot, en el que la segunda frase se atribuye a Rabbi Meir.

(4) Ibid. 6.

(5) Ibid. 6.

Un paradigma de estas actitudes se encuentra en un relato agádico del Talmud (avadá Zará): cuando los Romanos quemaban vivo a Rabi Hananía ben Taradion, lo habían envuelto con los rollos de la Torah y se esforzaban por prolongarle la agonía, sus discípulos le gritaban que abriera la boca para que al tragar el fuego acabara su agonía. Empero él respondió: "Dejemos que sólo Aquel que me dió la vida me la quite. Porque ningún hombre debe dañarse a sí mismo"⁽⁶⁾.

El relato de este martirio concluye cuando los ejecutores le preguntaron a Rabi Hananía si él podía remover el penacho de lana húmeda que cubría su corazón y prolongaba artificialmente su vida; el Rabi aceptó esto y expiró.

De lo anterior se concluye que está permitido, aunque no hay obligación, remover cualquier medio artificial que prolongue la vida del moribundo. Así lo reconoce más expresamente otra fuente medieval, Sefer Hasidim (234 y 723)⁽⁷⁾.

El término hebreo para eutanasia es *mitah yafa*. Se utiliza en las discusiones talmúdicas a propósito de la pena de muerte a criminales. El amor al prójimo (Lev. 19,18) se ejercitarían en la muerte del criminal aplicándole una *mitah yafa*. En esas circunstancias una muerte rápida suavizaría en tiempo y en grado el dolor del criminal (Sanedrín 45a, 52a).

De la admisión de la eutanasia en este caso B. Sherwin pretende pasar, por el argumento *a fortiori* (en hebreo gal *va-homer* a la letra "lo ligero y lo pesado, nosotros diríamos si se puede lo más se puede lo menos) a la admisión de la eutanasia activa. ¿Lo que se hace con el criminal culpable, por qué no hacerlo con el inocente?

Disentimos totalmente de la argumentación de B. Sherwin en este punto. Pensamos que la intención de la *mitah yafa* se ha sacado de su contexto. En efecto, aunque la pena de muerte estaba admitida en Israel (Ex 21,12-29; 22,18-20; 31,14; Lev. 20,2-27; 24,10-16, etc.), sin embargo existía en el pueblo una enorme repugnancia a la aplicación concreta de la pena capital. Incluso había un dicho, conforme al cual, sería un Sanedrín asesino el que ejecutara a un hombre en siete años. Más aún, Rabi Eleazar Ben Azarya lo catalogaba como asesino si ejecutaba un hombre en 70 años. Además se montaba todo un complicado aparato (Cfr. Sanedrín) para detener la ejecución aún a punto de realizarla, si aparecía a última hora un nuevo testimonio que pudiera favorecer al reo. En coherencia con lo anterior se debería condenar a muerte a más no poder, y dado el caso había que evitar toda muestra de saña o crueldad; de ahí el procurar la muerte rápida (*mitah yafa*) del sentenciado. Lo cual, aunque parezca paradójico, habla más bien del respeto a la vida que de la prontitud para dar muerte. En conclusión, más allá de toda inferencia casuística Sanedrín 78a considera asesino al que mata a un moribundo. Lo mismo hace Maimónides (Hickot Rotzeah 4,7).

(6) Ibid. 6.

(7) LARUE, Gerald A., *Euthanasia and Religion*, Hemlock Society, Los Angeles 1985, 23.

El Talmud llama al moribundo "gosses", y lo describe como aquel paciente que no puede ya tragar su propia saliva (Even Haezer, CXXI, 7), y se presume que su estado no se puede prolongar más de tres días (Yoreh Deah, CCXXXIX, 2). Pues bien, quien remueva el cojín de la cabeza del gosses o haga algo para acelerar la muerte es considerado culpable de derramar sangre (Yoreh Deah, CCCXXXIX)⁽⁸⁾. Mas al que mata a un Terafah (roto) con daños orgánicos irreparables no se le llama asesino (Sanedrín 78a)⁽⁹⁾.

La eutanasia indirecta de la denominación clásica parece aceptarse, en cambio, según el texto de Proverbios 31.6: "Da bebidas fuertes al que va a perecer". Se pretende obviamente aminorar el sufrimiento del que va a morir. Sólo hasta allí puede llegar la piedad por el moribundo.

Continuando con los aspectos bíblicos vemos que en el Libro Sagrado se cuentan dos muertes que pueden referirse a la eutanasia. El primer caso se narra en Jueces 9.50. Abimélek pide a su escudero que le dé la muerte después de que fue herido gravemente por una piedra arrojada por una mujer desde la torre durante el sitio de Tebes. Abimélek ordenó a su escudero: "Desenvaina tu espada y mátame, para que no digan de mí: le ha matado una mujer". Su escudero lo atravesó y murió. En este caso no existe motivo de piedad, sino de vano orgullo. Este trágico episodio es visto por el hagiógrafo como castigo de Dios.

El otro caso se refiere a la muerte de Saúl. Poseemos dos versiones, una después de otra, 1 Reyes 31,1-13 y 2 Reyes 1,1-16. Algunos comentaristas bíblicos opinan que el relato verdadero es el primero: Saúl, herido, para evitar las burlas del enemigo se arroja contra su espada. Se trata, pues, más bien de suicidio: "él mismo fue instrumento de su propia ruina". En la segunda versión Saúl le pide a un amalecita que lo remate. Al parecer éste inventa el suceso, sólo que no previó la reacción de David, el cual lo manda ejecutar.

Como se ve, difícilmente se pueden sacar de estas narraciones conclusiones claras sobre nuestro tema.

En cambio, quizá la razón más aducida por los opositores de la eutanasia alude a la prohibición del Decálogo (Exodo 20,13): "No matarás". William Barclay hace notar que en algunas versiones inglesas modernas de la Biblia se prefiere la expresión: no asesinarás. Lo que se prohíbe, anota Driver, es matar violenta y desautorizadamente, puesto que en la misma Biblia, como ya vimos, se postula la pena de muerte para ciertos delitos⁽¹⁰⁾. La razón profunda de este mandamiento la encontramos en *Génesis 9,6*: "Quien vertiere sangre de hombre, por otro hombre será su sangre vertida, porque a imagen de Dios hizo El al hombre".

(8) Cfr. Ibid. 22.

(9) Cfr. SHERWIN, B., o.c. 9. Véase el texto clásico rabínico sobre la muerte y los funerales Ebel Rabbati también llamado eufemísticamente Semahot (festividades): The Tractate "Mourning" (Semahot). Trad. Zlotnick Dor, New Haven and London, Yale University Press, 1966, p. 9,31.

(10) BARCLAY, William, *Guía ética para el hombre de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1975, 92.

No puede decirse algo más sublime y profundo sobre el hombre sino que está hecho a imagen de Dios. En esto reside su grandeza, por esto la vida humana es lo más precioso que existe en el universo. Por esto la vida humana es santa e inviolable.

OPINIONES MODERNAS EN EL JUDAISMO

En 1959 Immanuel Jacobovitz publicó un libro fundamental en los Estados Unidos, *Jewish Medical Ethics*. En él sostiene que de acuerdo a la ley judía, cualquier forma de eutanasia activa está estrictamente prohibida⁽¹¹⁾.

Desde el punto de vista del judaísmo liberal, Hillel Cohn comenta que el judío liberal no se siente ligado a la halaká y por lo tanto “el derecho a morir” es una libertad fundamental que debe ser usada con la “más alta responsabilidad”⁽¹²⁾.

Posición sumamente ambigua: ¿qué se entiende por “derecho a morir” y por “alta responsabilidad”?

Otro notable pensador judío contemporáneo Seymour Siegel se pregunta si el testamento en vida (*Living Will*) por el que se pide que en caso de enfermedad grave no se empleen medios extraordinarios en la curación, podría asimilarse al suicidio. Su respuesta es negativa. El living will iría de acuerdo a la tradición judaica, con él no se niega la Providencia, ni se dispone arbitrariamente de la propia vida⁽¹³⁾.

Finalmente Moshe D. Tendler se refiere a la frase “morir con dignidad”, que él cataloga como un slogan. El comenta: “morir con dignidad es el fin que resulta de un estilo de vida digno. En sí misma la muerte es un evento no dignificante. Si los que atienden al moribundo se comportan de modo compasivo y dignificante no habrá nada indigno fuera de la muerte misma”⁽¹⁴⁾.

SOBRE LA DIGNIDAD DE LA MUERTE HUMANA

Haim H. Cohn, presidente emérito de la Suprema Corte de Israel escribió un interesante artículo “sobre el significado de la dignidad humana”⁽¹⁵⁾.

La dignidad es una palabra clave en el derecho. La declaración universal de los derechos del hombre declara en el artículo I que “todos los seres humanos han nacido libres e iguales en *dignidad* y derechos”. De un amplio estudio de las declara-

(11) JACOBOVITZ, Immanuel, *Jewish Medical Ethics*, New York, 1959, 123.

(12) LARUE, Gerald A., o.c. 20.

(13) *Ibid.* 21.

(14) *Ibid.* 21.

(15) COHN, Haim H., *On the meaning of Human Dignity*, en *Israel Yearbook on Human Rights*. Vol. XIII, 1983, 226-51.

ciones, acuerdos y diálogos internacionales se concluye que dignidad humana es sinónimo de valor humano, la excelencia inherente a la persona humana que lo distingue de los demás seres vivientes (aunque tratándose de la muerte algunos piden también para el hombre el tratamiento que se da al animal herido). Quizá la base de un mundo mejor no esté en considerar al hombre, *homo sapiens*, sino *homo dignus*. Además, la dignidad humana es la fuente de donde emanan los derechos y libertades. La dignidad humana es la causa y razón de las legislaciones sobre derechos humanos: libertad, igualdad, inviolabilidad, justicia, etc.

Finalmente, la dignidad humana es la meta a la que debe aspirar toda legislación: la justicia, la paz, el orden jurídico no serían más que la dignidad humana en acción⁽¹⁶⁾.

Veamos ahora la dignidad humana en la tradición judía. La palabra hebrea para dignidad sería *Kavod*, que en el lenguaje bíblico equivale a gloria, honor, esplendor, majestad, riqueza, peso, dignidad. *Kavod* es ante todo uno de los atributos de Adonai, y en él se compendia la polifonía de su excelencia.

En el lenguaje del Talmud, *Kavod* pasa a humanizarse en la expresión *Kevod ha-beriot* (el honor o dignidad de las criaturas). Esto es tan precioso para el hombre, que la dignidad humana es el valor más alto que puede apreciarse en la Ley de Dios (Cfr. Talmud Babli, Berakhot 196). Así, la protección de la dignidad humana desciende hasta los más ínfimos detalles de la vida diaria y se convierte en la *ratio legis*.

Gracias a la *Kevod ha-beriot* hay que ver al pobre con gratitud cuando se le ayuda que permite al donante cumplir un deber de caridad (Shulhan Arikh Yoreh Dei'ah 249,3). Los ritos fúnebres se uniformaron para no lastimar la dignidad del pobre (Talmud Babli Mo'ed Kattan 27a).

Las penas legales por más duras que fuesen trataban de mitigarse. Ya vimos el caso de la ejecución de criminales (Talmud Babli Sanhedrin 45a). También de varias maneras se mitigaba la flagelación (Deut. 25:3; Misha Makkot 3:14; Talmud Babli Makkot 23a). Recuérdense en la Biblia la legislación sobre el respeto a los enfermos y a los ancianos (Lev. 19:14,32) basada en la dignidad del hombre.

Dos finos rasgos sobre la dignidad de la mujer encontramos en el Talmud de Babilonia. A la mujer sólo se le recomienda que beba una copa de vino, dos copas atentarian contra su dignidad (Ketuvot 65a). Asimismo el trabajo manual con cal y barro no cuadra a la dignidad de la mujer (Mo'ed Kattan 9b).

Sobre la dignidad de la muerte humana la tradición judía enseña que cuando llega la hora de la muerte, el alma del moribundo desea dejar el cuerpo, y no se debe ni acelerar ni retardar el proceso natural: una glosa de Moises Isserles al Shulhan Arukh (Yoreh Dei'ah 339,1) señala: "si algo impide la salida del alma, tu puedes remover ese impedimento, porque esto no es considerado como interferencia, sino un acto de alivio".

(16) Cfr. COHN, Haim, o.c. 226-32. Resumimos el pensamiento de este autor en este apartado.

La Biblia dice “Hay un tiempo para morir” (Ecles 3:2), cuando este tiempo llega el hombre ya no tiene obligación de prolongar su vida. Al contrario, existen en el Talmud impresionantes narraciones en que los discípulos piden a Dios la rápida muerte de su maestro y ésta es escuchada (T.B. Ketuvot 104a), e igualmente unos rabinos piden por la muerte de sus colegas para que cesen sus sufrimientos (TB Bava Metzia 84a). Oración no sólo apropiada, sino laudable.

Cuando Dios había creado todo y vió que todo era *muy bueno* apareció la muerte, también ella era muy buena, comenta Rabbi Me’ir. ¿Cómo puede entenderse esto? Dios para consolarse del pecado del hombre, habiendo creado la vida humana, creó la muerte para salvar la dignidad humana.

Dios creó al hombre y a la mujer a su imagen, y así participó su Kavod (dignidad) a sus creaturas. Como proclama el salmo 8, coronó al hombre con *Kavod* y *hadar*, los adornó con dignidad y majestad. Esta dignidad humana los hace algo menos que divinos. Por esto la vida humana es sagrada⁽¹⁷⁾.

(17) Ibid. 245-251.