

Globethics Repository



Un cadáver humano [A human body]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Perosino, María Celeste
Publisher	Asociación Argentina de Investigaciones Éticas
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-07 08:37:48
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232712

UN CADÁVER HUMANO

María Celeste Perosino¹

*“Como puedes marcharte corriendo si ya has empezado a quedarte”
Herta Muller (1997: 118)*

Existen muertos que caen por fuera de la definición de lo humano. Son aquellos cuya muerte y cuyo cadáver no son dignos de humanidad. Pertenecen a los que fueron asesinados y a los que se los deja morir en un intento pasivo de que la muerte sucumba silenciosa. Sus identidades aun después de muertos no son reconocidas ni requeridas y por lo tanto, puede afirmarse que son deshumanizadas. Sus cuerpos muertos no representan cadáveres humanos sino cuerpos materiales, objetos. Estos cuerpos objeto son la resultante de estrategias de administración de la vida y de la muerte (desaparición forzada, donación de cuerpos NN con fines educativos, etc.).

Pero estos muertos aun negados no dejan de pertenecer a una comunidad. Es por esta razón que analizar el cadáver en cualquiera de sus dimensiones implica pensar en clave comunitaria. La reflexión acerca de la muerte y el muerto no debiera ser realizada desde el paradigma imperante del individualismo que todo parece afectar. El cuerpo muerto es la evidencia de que existen fenómenos que aun le escapan y que reclama un abordaje más comprehensivo de lo social y comunitario.

¹ Banco Central de la República Argentina, mcperosino@gmail.com.

En base a estos supuestos en el presente artículo propone algunos lineamientos básicos para pensar el tratamiento ético del cuerpo muerto (cadáver) de manera comunitaria. Para ello, se reseñan los fundamentos tanto a favor como en contra de la existencia de derechos *postmortem* y, por ende, de la posibilidad de daño del cuerpo muerto. Dicha reseña no se pretende exhaustiva ni final pero sirve a los fines de introducirse a la problemática de interés. Posteriormente, se trabaja la compleja relación comunidad/derechos y consentimiento/cuerpo muerto. Se finaliza enunciando una serie de acciones que podrían pensarse como violatorias de ciertos derechos *postmortem* (restituciones, cementerios, enterramientos, esfera pública, ámbito judicial y estatal, morgues o asesorías periciales, propiedades).

I. Derechos del cadáver: discusiones y fundamentos.

La noción de derechos del cadáver genera diferentes posicionamientos. La discusión se dirime entre aquellos que consideran que el cadáver no los tiene (Hill 1969) y entre los que consideran al cadáver como portador de derechos –posición que defiende este artículo– (Bellioti 1990, Lomasky 1987).

En contra de la existencia de derechos *postmortem* los argumentos plantean que si bien el cuerpo recientemente muerto es un símbolo de la persona humana esto no implica que tenga derechos. Para Feinberg (1974:57) resolver si el cadáver tiene o no derechos es bastante simple: “[...] un hombre muerto es un mero cadáver, una pieza de materia orgánica en descomposición. Los entes inanimados no pueden tener intereses, y lo que es incapaz de tener intereses es incapaz de tener derechos”. Las personas tienen derechos y responsabilidades mientras están vivas en virtud de que son agentes autónomos pero una vez que se produce el deceso pierden la autonomía y, por ende, no tienen derechos ni responsabilidades. Las acciones consideradas irrespetuosas con relación al muerto (por ejemplo un enterramiento que viole las prescripciones religiosas a las que éste adhirió en vida) son consideradas una ofensa en todo tiempo y lugar, pero los ofendidos no son los muertos sino los vivos que pertenecen a su comunidad o familia (Antoon De Baets 2004).

En una línea reflexiva menos dura se encuentran los recientes trabajos de Adam Roseblatt (2010, 2011) quien plantea que es una paradoja hablar de los derechos humanos del cuerpo

muerto pero admite que puede haber derechos si existe un cuerpo. Rosemblatt considera que una persona puede sufrir las mayores atrocidades estando con vida y sin embargo, aun poseer derechos humanos. Este es el punto que hace a los derechos humanos inalienables: pueden ser violados pero no suprimidos, abolidos. En esta línea de reflexión, parece imposible pensar al cadáver (un cuerpo hecho cenizas u ocultado) como portador de estos derechos si no se lo haya. Rosemblatt plantea que si no hay un cuerpo muerto no hay derechos humanos que puedan reclamarse. Este autor piensa los derechos con relación directa con la materialidad de las identidades que sufrieron las violaciones.

Las argumentaciones a favor de la existencia de derechos del cadáver expresan que tal como la defensa de los derechos de las personas vivas es una obligación para el estado, recaen también bajo sus obligaciones los derechos del cadáver. Estos derechos estarán determinados por la cultura, el tiempo y la circunstancia. Según John Baglow (2007), las obligaciones hacia el cadáver deben ser equilibrados con los derechos de la sociedad. En este sentido, la reciprocidad de obligaciones y derechos que sirve para definir la matriz de derechos humanos no solo habría de aplicar al individuo vivo.

En la misma línea, se plantea que algunas sociedades consideran a los muertos como personas y que, por ende, sus derechos deben ser protegidos. Recomendando tomar en cuenta los factores culturales cuando se decide sobre el muerto. En este sentido, muchos de los conflictos culturales que se dan en el campo de la medicina forense ocurren debido a las múltiples objeciones religiosas que existen con relación a las autopsias: la mutilación del cuerpo está prohibida en muchos grupos (judíos, musulmanes, etc.). La idea que sostienen es que, para que una persona ingrese en la otra vida, el cuerpo debe encontrarse en la misma condición que en el momento de la muerte (Renteln 2001). Por otra parte, aquellos que consideran la existencia de derechos en el cadáver plantean que el respeto a los muertos es algo universal y una demostración de sensibilidad.

II. ¿ Puede ser dañado el cuerpo muerto? debates en torno a esta problemática

Aquí se desarrollarán las diferentes posiciones en lo que respecta a la posibilidad de daño sobre el cadáver. Al igual que en la discusión precedente hay quienes no consideran que el cadáver puede ser objeto de daño y quienes adscriben a la idea de daño *postmortem*.

Aquellos que están en contra de la idea de daño consideran que no hay una buena razón filosófica para considerar que el muerto puede ser dañado (Callahan 1987). Sin embargo, plantean que si bien los intereses de una persona no sobreviven a su muerte, éste como muerto continúa perteneciendo a una comunidad moral y a instituciones que hacen que no sólo se respeten los requerimientos del muerto sino que exista un imperativo moral a hacerlo (Partridge 1981). En el mismo sentido, plantean que el daño *postmortem* no tiene que ver con genuinas convicciones morales sino con juicios que las personas se sienten inclinados a hacer simplemente porque se piensa en los muertos como si fueran personas.

En contra de esta posición están quienes consideran que si las personas pueden ser dañadas rompiendo promesas, destruyendo reputaciones o desestimando logros cuando están vivas, y que lo mismo puede ocurrir después de muertas. Para que se produzca un daño *postmortem* debe de haber existido un interés de la persona previo a su muerte. Por ejemplo, si una persona tenía interés en tener un determinado tipo de inhumación y ello no fue respetado se genera un daño. Ahora, si la persona no tenía ningún interés acerca del tipo de inhumación no puede considerarse que exista dicho daño. El daño hacia un determinado interés solo ocurre si existía este interés en vida. En razón de esto Barbara Levenbook (1984) plantea el análisis del daño *postmortem* en términos de pérdidas sobre la base de dos condiciones: (a) la persona dañada puede perder algo o ser deposeída de algo; (b) la pérdida o privación de algo debe ser malo para ella.

Joel Feinberg (1972, 1974, 1977) quien no considera que el cadáver sea portador de derechos, sin embargo plantea que aunque la muerte sea el total y final término de las personas, éstas aun pueden ser dañadas o sus intereses invalidados después de muertos. Dañar a alguien es invadir sus intereses. Los intereses de una persona pueden existir después de su muerte y por ende, ser violentados después de muerto.

Este autor plantea tres argumentos para avalar su posición: “el argumento de intereses desmontables”, según el cual existen intereses que persisten mas allá de la persona que los porta; “el argumento de relacionabilidad de la vida” ya que los intereses de una persona son usualmente cosas que quiere u objetivos que ocurren más allá de la experiencia inmediata; en este sentido afirma que el área de los daños o bienes de una persona es necesariamente más amplia que su experiencia subjetiva y más larga que su vida biológica; por último, “el argumento de los daños que no afectan”, es decir, que una persona no se entere de que las

personas hablan mal de ella no quiere decir que esto no dañe su reputación. Lo mismo ocurre con el muerto.

El hecho de que el cuerpo no es algo que le pertenece a una persona sino que es parte esencial de su plan de vida, significa que puede tener intereses profundos sobre lo que pueda realizarse con él. Los derechos negativos tienen más fuerza moral que los positivos. El derecho a no ser interferido plantea una obligación moral sobre los otros que es mayor que el derecho a ser ayudado. Esto no se debe al riesgo al que uno se expone por ayudar a otros, sino por la importancia moral de la autonomía individual. Habrá que dar un paso desde el derecho moral negativo del cuerpo muerto, al político. El cuerpo muerto parece ser el ámbito donde las preferencias externas pueden desplegarse casi sin interposiciones. Se debe intentar terminar con esta exterioridad que impone al muerto sus preferencias para comenzar a reconocer y respetar las preferencias intrínsecas de cada individuo aun cuando este se encuentre sin vida. Así, el derecho a la autodeterminación se convierte en un derecho en contra de los de afuera. En cierto modo, cada plan de vida inevitablemente es un desarrollo de la naturaleza empírica de los seres humanos, de sus necesidades básicas. Estos temas aun deben ser analizados en profundidad.

III. Cuerpo muerto: ética, Derechos Humanos y comunidad

Los derechos humanos tienen un doble aspecto comprendido por un componente legal dado por la adhesión de cada país a las declaraciones y los mecanismos implementados para que sean respetadas y un componente cultural dado por las costumbres y tradiciones locales. Este último componente habilitará problematizar o cuestionar el alcance de estos derechos con relación al cuerpo muerto. Es justamente en el marco cultural y por ende, comunitario, que debe pensarse a los Derechos Humanos relacionados con el cuerpo muerto por, al menos, tres razones:

Primero, porque los Derechos Humanos solo pueden cumplirse o violarse en relación a las comunidades que los reconocen y que avalan que determinado hecho sea juzgado desde esa perspectiva. El aspecto legal y positivo de los Derechos Humanos implica que para su resguardo y monitoreo haya precedentemente una sociedad que los haya reconocido. En este sentido, las declaraciones de Derechos Humanos son contempladas por los países con diferentes status constitucionales y su monitoreo no solo es una responsabilidad local sino

también internacional. Asimismo, los Derechos Humanos implican una responsabilidad social ineludible de velar por la libre autodeterminación de las comunidades y en consecuencia de los individuos que las componen. Los Derechos Humanos e incluso aquellos que impactan sobre los muertos solo pueden respetarse o violarse de manera comunitaria. Esto implica que existe una relación afirmativa entre derechos y la comunidad. La comunidad provee la base que justifica o al menos el bagaje básico de los derechos. Es necesario la existencia de una comunidad que acepta y entiende los reclamos de derechos comunes que sirven a su vez para justificarlos (Gewirth 1996). Se deben derivar las obligaciones comunitarias desde el concepto de Derechos Humanos como ejercicio que involucra no solo a vivos sino también a aquellos que han muerto sobre todo si ello es producto de sus violaciones. Los Derechos Humanos en su visión positiva permiten una reconciliación con la comunidad ya que necesitan de ella, requieren de un contexto de activa mutualidad y solidaridad sobre todo de aquella que proviene de las instituciones.

Segundo, porque los derechos del cuerpo muerto no pueden pensarse desde el individuo sino que para hacerlo hay que incluir a la comunidad a la cual este pertenecía. En el ejercicio de investigar y documentar violaciones a los Derechos Humanos es necesaria la transmisión de información por parte de las comunidades de pertenencia. En este sentido, la reconstrucción historiográfica para conocer los acontecimientos, el contexto en el cual se perpetraron ciertos abusos, implica también conocer la historia personal de aquél que fue una víctima fatal. La comunidad en relación al cuerpo muerto actúa como fuente de información, de validación de los hechos y de control y monitoreo del tratamiento que este recibe.

Tercero, porque lo comunitario enraíza una historia común. Lo comunitario implica un ámbito libre de testigos independientes donde, por ende, todos se encuentran subsumidos por la realidad circundante. En este sentido, lo comunitario relacionado con el cuerpo muerto establece que la experiencia precedente, de ese otro que ha muerto, no es una experiencia solamente suya sino que también es una experiencia histórica, una experiencia compartida por la totalidad de relaciones sociales y personales. De esta manera, la historia tiene enfrente cuerpos muertos que representan acciones y experiencias comunes a vivos y muertos, a los que son y a los que han sido. Pensar al muerto comunitariamente habla de una coherencia lógica ya que de esta manera se vive en comunidad, por lo que se les debe, a

los muertos, una continuidad que hilvane su vida y su muerte. Es la misma comunidad en que vivió la que reclamará su respeto en la muerte y es ésta la que lo sostendrá en su urdimbre. Pensar al muerto de manera individual es desterrarlo de su núcleo de pertenencia que lo hizo ser y que se encarga de mantenerlo dándose a la tarea de memoria. De otra manera, si se escinde a la comunidad: ¿Cómo acreditar que alguien fue y que ahora ya no está?

Tras estos tres razonamientos que justifican una reflexión comunitaria en relación con los Derechos Humanos y el cuerpo muerto se desprende que el mayor problema de esta dinámica es una aplicación que no contemple las características culturales o contextos de hallazgos. En palabras de María Luisa Pfeiffer (2006:9), “nos rodea un pluralismo cada vez mayor de valores muchas veces contrapuestos”. Sin embargo, esto no implica posiciones irreconciliables. Se pueden establecer acuerdos o consensos para determinar lo que es bueno o malo, permisible o no con relación al cuerpo muerto. Existen diferentes condiciones en la muerte y tipos de relaciones entre los individuos y los muertos que gozan de una adhesión casi generalizada, que son proclamadas por culturas y religiones y vienen siendo sostenidas generando patrones culturales desde hace mucho tiempo.

Bajo los acuerdos acerca de lo bueno y lo malo subyace el concepto de dignidad. Se entiende aquí, la dignidad como el valor de aquello relacionado a la persona [su historia, su cuerpo sin vida, su memoria] a ser merecedor de respeto [de sus creencias y prescripciones religiosas], de un trato coherente [no invasivo ni desintegrador de su ideología, creencias e incluso del propio cuerpo] y en los casos que se pudiera a su autodeterminación [mediante consentimiento informado para autorizar ciertas prácticas cuando la persona muere o respetando voluntades o testamentos].

En este sentido, Enrique Dussel (2002) plantea que, “[el principio de coherencia] obliga (normativamente con fuerza de “deber”) al sujeto ético, situado y concreto, a aplicar (subsumir o justificar), de manera semejante por analogía de proporcionalidad, los mismos principios prácticos y los mismos criterios universales en cada “campo”, en referencia sistémica, institucional, y en los que las acciones de los que participan y cumplen funciones específicas”. Es decir, las acciones no son contextuales sino que existe un deber ético a

dispensar los mismos principios con independencia de la persona, el momento o el ámbito². El individuo en tanto agente se desarrolla en varios campos, opera en varios horizontes prácticos y debe a la comunidad una coherencia que hilvane estos diferentes ámbitos de acción bajo una práctica ética concreta y única. El caso no debería, necesariamente, determinar el límite entre lo posible y lo imposible. Estos polos deberían de ser independientes del contexto en el cual se ejerce la conducta.

La tarea de pensar las prácticas relacionadas al cuerpo muerto debe brotar de los mismos grupos de pertenencia pero también es una responsabilidad de cada uno de los que los componen. El cuerpo muerto exige responsabilidades y coherencia con las decisiones que se tomen. En realidad esto se aplica a cada momento de la vida. Las personas se deben mutuamente coherencia y como moral de mínima, un trato responsable. Se necesita de un trato ético -digno- del otro en cualquiera de los estados de su muerte, independiente del cómo. Este respeto por el otro es heterónomo, anterior a nuestra libertad (Levinas 1978). Se es primero responsable por el otro ya que las personas no son átomos sociales sino que se viven y se desarrollan mutuamente en comunidad.

Se debe pensar lo ético de la práctica antes de actuar ya que los actos infringen cambios no solo a ese otro [vivo o muerto] sino también en la comunidad a la cual esa alteridad pertenece. Los actos nunca afectan una sola realidad sino que se sienten e impactan en núcleos específicos de inserción. Asimismo, las reglas de lo ético y de lo bueno o malo no lo determina un solo individuo sino que se determina de manera conjunta. El nosotros más que el yo hace de una práctica algo éticamente válido y consecuentemente, es en plural que la ética se vuelve acto y el cuerpo muerto encuentra su lugar.

IV. Cuerpo muerto: investigación y consentimiento.

Los conflictos que se suscitan en torno a la una investigación en general son resueltos de manera pragmática según el mejor entendimiento de las personas que deben obrar. Esto plantea una seria preocupación acerca de la pertinencia y licitud de ciertas

² Aquí se piensa en las inhumaciones colectivas que se dan cuando ocurren catástrofes naturales. En el caso del Tsunami de Indonesia y Tailandia que ocurrió en 2004, las víctimas nacionales fueron inhumadas como NN, es decir, sin ser identificadas en fosas comunes, mientras que las víctimas internacionales, en su mayoría turistas, fueron identificados y restituidos a sus familias. Nacionales y extranjeros fueron víctimas de la misma catástrofe natural pero el trato que recibieron sus cuerpos muertos fueron por demás diferentes. Unos estaban tan muertos como los otros pero sus características externas determinaron que unos se conviertan en NN y a otros se los identificara, a unos se los inhumo de manera colectiva a otros de manera individual.

conductas. Estas acciones ignoran las exigencias éticas, quedando legitimadas principalmente por prácticas individualistas, lo cual se manifiesta claramente en la carencia de reflexión ético-filosófica sobre las mismas y los conflictos que generan. Los criterios básicos a considerar en una práctica científica relacionada con el cuerpo muerto son al menos tres: la identidad de los participantes -esto es fundamental ya que conocer la identidad de un individuo implica tener que respetar su voluntad o características culturales-, el potencial operativo, es decir, la factibilidad operativa de llevar adelante esa práctica y la factibilidad ética.

Según Dussel (1998) el principio de factibilidad ética establece que el que actúa ética o moralmente debe intentar (si tiene pretensión de bondad) la realización del acto ético sólo cuando es factible, o posible, dadas las condiciones reales. La factibilidad de actuar éticamente con relación al cuerpo muerto depende de los contextos y de aquello que se deba hacer o practicar con él. En base al principio de factibilidad ética se debe analizar y contemplar cuáles son las posibilidades de que cierta práctica pueda realizarse ateniéndose a la pretensión de verdad. La filosofía comienza por la realidad, y la realidad humana es práctica, es siempre ya a priori relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjektivamente). La factibilidad implica el cálculo que efectúa la razón instrumental, valorando las condiciones empíricas, tecnológicas, económicas, etc., existentes. Al mismo tiempo, en el cálculo deben entrar las posibles consecuencias a posteriori de determinadas decisiones, la repercusión que tendrán en el medio natural y la vida humana-humanidad.

- Consentimiento-cuerpo muerto

El consentimiento es la expresión de voluntad de un individuo con capacidad de obrar libre de coerciones externas. Es la exteriorización de la voluntad propia por lo que tiene una relación directa con la autonomía. La autonomía es la capacidad de auto-organizarse, de darse normas a sí mismo libre de la influencia externa pero mediado por la comunidad. Es decir, se es autónomo siempre en el marco de una comunidad. De esta manera la autonomía es la capacidad de tomar decisiones sin coerción por parte de los otros, lo que no implica que los otros no sigan siendo los marcos culturales entre los cuales se decide. La autonomía

no implica un autismo social ya que la autonomía se enmarca dentro de la heteronomía que implica la comunidad. El consentimiento, entonces, no sólo se relaciona con la libertad de acción sino también con la responsabilidad con que se haga uso de la misma. Se está llamado a decidir libremente pero ello no impide la responsabilidad, no se deja nunca de ser responsable primero por el otro, a la manera de Levinas (1978). La alteridad radical del otro llama a la responsabilidad. Esta responsabilidad deviene de la vulnerabilidad del otro y su corporalidad que está requiriendo respuesta.

El consentimiento como concepto tiene una doble valencia. En un primer sentido se relaciona con el permitir o el habilitar. De esta manera tiene una connotación que implica acción. El agente habilita a la acción teniendo un rol activo en el desarrollo de ciertas prácticas que elige. En un segundo sentido, el consentimiento implica no oponerse, otorgar, obligarse. Involucra darse a una serie de acciones que no se eligieron de manera completamente autónoma. El consentimiento es algo transitivo y nunca es una decisión inamovible. Y es precisamente por ser algo no permanente que puede abarcar en una misma idea la acción y la inacción, el permiso y la obligación.

Los individuos nunca toman sus decisiones de manera aislada. Existe una comunidad que determina sus decisiones y hace que consienta o no consienta ciertos procedimientos. En realidad, un individuo solo podrá consentir aquellas prácticas que fueron anteriormente permitidas legal o culturalmente. No cualquier práctica puede consentirse, existen marcos culturales limitantes y en algunos casos, limitados. Ricoeur (1988) plantea que “el consentimiento tiene el carácter práctico de la voluntad, pues es una especie de acción y el carácter teórico del conocimiento intelectual, pues esta acción viene a toparse con un hecho que no puede cambiar, con una necesidad”. El consentimiento ordena en el presente y por retro acción: pues aquello que ordena ya está allí determinado. Moverse y consentir es tomar lo real es la plenitud de su cuerpo para buscar allí su expresión y realización. Consentir es hacer, como lo indica la expresión hacerse cargo, asumir. Pero también es lo opuesto del esfuerzo, es expresamente un querer sin poder. Un esfuerzo impotente.

El consentimiento es ese movimiento de la libertad hacia la naturaleza para unirse a su necesidad y convertirla en sí mismo. La sumisión del cuerpo a la necesidad sugiere de una manera apremiante el recurso a la explicación objetiva; un cuerpo bien llevado que hay que cuidar es como un bien útil que se debe mantener (Ricoeur 1988). El cuerpo en cualquiera

de sus estados implica el consentimiento ya que el cuerpo es en todo momento la representación y el ser de un determinado individuo. Se podría plantear que el cuerpo siempre necesita del consentimiento ya que las personas solo ejercen su libertad a través de ese acto. El consentir implica esperanza ya que si no ¿Por qué se consentiría? Tras el consentimiento subyace la idea de que la acción habilitada generará resultados positivos. De otra manera no habría fundamentos para decir que sí.

La esperanza es el valor esperado de una variable. A la esperanza se oponen, por defecto, la desesperación y, por exceso, la presunción. Aplicada al cuerpo muerto, por ejemplo, de los desaparecidos, la esperanza se relaciona con la posibilidad de hacer de este un individuo con un nombre y una historia particular. La esperanza de consentir y donar muestras para la identificación de un cuerpo implica, además de la revelación de verdad, la posibilidad de hacer justicia y elaborar un duelo. La esperanza existe en este tipo de consentimiento ya que el cuerpo muerto es aun un campo de acción y porque es ella el justo medio para lograr la permanencia y la paciencia que requiere obtener resultados. El consentimiento, en su doble valencia como habilitación o sometimiento implica una idea positiva de los resultados que se pueden obtener. Nadie consentiría a sabiendas de que la consecuencia será negativa.

El parámetro de la integridad ética es el requerimiento de que haya una coincidencia entre la vida de los individuos y sus convicciones acerca de qué tipo de vida (y muerte) quieren llevar adelante y a partir de ello, qué tipo de vida o muerte deben llevar sus compañeros de interlocución. Las personas deben gobernar su vida de acuerdo a sus propias convicciones. Pero -como se ha ido desarrollando- no pueden dejar de vivir en comunidad y atenerse a las leyes que rigen las mismas. En este sentido, la ley sirve para dos fines: coordinar los objetivos de la comunidad y los objetivos individuales y constreñir a la comunidad y sus miembros para que se atengan a ellas. Esta sociedad es la extensión a través del tiempo de relaciones de compañerismo entre quienes están vivos, quienes están muertos, y los que están por nacer (Burley 2004). ¿Es esta relación de compañerismo la que genera en los vivos la obligación tutorial sobre los muertos? Si se une la idea de que algunos valores o cualidades del hombre no se extienden a través del tiempo, con la idea del compañerismo siempre latente entre lo vivo y lo muerto, emerge la justificación necesaria para establecer una relación “tutorial” entre lo vivo y lo muerto. Esta relación “tutorial” requiere que se

instauren los mecanismos necesarios para que no se vulneren las prerrogativas de las personas. Es decir, que la muerte no sea un campo donde cualquier acción sea válida. Para evitar un futuro uso indiscriminado es necesario reconocer que el cuerpo y la información acerca de la vida y la muerte de las personas le pertenecen justamente a ellas y no a la sociedad sobreviviente, por lo menos no sin el consentimiento explícito o un consentimiento implícito dado por las particularidades de esa comunidad.

La autonomía es la clave legal y ética, y si bien la autodeterminación necesita un yo (vivo) no se puede negar que las personas tienen intereses acerca de lo que debe hacerse con su cuerpo aun después de muertas. No se puede caer en argumentos reduccionistas y plantear que el consentimiento es inaplicable al cuerpo muerto. Básicamente quienes proponen este tipo de argumentos plantean que la persona muerta no tiene la capacidad ni la autonomía que el consentimiento informado requiere. Pero esto no es más que una trampa dialéctica, un mal planteo. Es una realidad que el muerto no puede dar su consentimiento. También lo es que no es una entidad autónoma, pero si lo fue en otro momento. La propuesta se enfoca a la anticipación del consentimiento o al reconocimiento y posterior tratamiento de acuerdo a sus características culturales. El tipo de consentimiento que se intenta plantear en el cuerpo muerto es uno con un doble aspecto. En primer lugar, un aspecto explícito que estará dado por la posibilidad de la persona para determinar las prácticas que se llevarán adelante en su cuerpo cuando muera. Este aspecto es el más trabajado y conocido históricamente. Es consagrado en algunos casos en leyes que las personas determinan a quienes heredarán, que harán con sus órganos, que tratamiento ritual o tipo de inhumación recibirán. En un segundo aspecto es el consentimiento implícito y será determinado por la comunidad. Una vez fallecida una persona es la comunidad la que determinará qué hacer cuando ésta no se expidió de una manera explícita. Se planteará entonces un conflicto que necesita ser resuelto éticamente (Maliandi y Thauer 2008), donde las necesidades de unos y otros confrontan y donde hay valor de los dos lados. Tanto la acción como la inacción habilitan prácticas éticas o no éticas. Es decir, la acción y la inacción tienen consecuencias e implican una evaluación de determinadas situaciones con las que se tiene que lidiar. El hombre, en tanto ser racional, cuenta con las herramientas suficientes para evaluar sus acciones y las consecuencias de las mismas. Si bien existe tal cosa como que determinadas prácticas se llevan adelante de una determinada manera

como producto de un devenir histórico que las instaure, esto no es excusa suficiente para deslindar responsabilidades. En este sentido, se insta a un paréntesis donde lo dado se problematice. Donde se piense el porqué de lo que se hace. Quizás en esta reflexión se encuentren argumentos que revaliden ciertas conductas o se caiga en la cuenta que ya es hora de hacer las cosas de otra manera. Se debe comprender que no hay práctica sobre el individuo que escape al marco de lo ético, ni práctica sobre el mismo que sea natural.

A través de lo expuesto se plantean dos reflexiones finales: primero, que muchos de los dilemas éticos que presentan las prácticas científicas son resueltos pragmáticamente y segundo, que lo social y comunitario atraviesa toda la discusión desde el supuesto de que en un momento histórico donde el individualismo ya está asentado y validado, aun existen fenómenos que no pueden y no deben resolverse desde la perspectiva individualista.

- *El cuerpo muerto objeto (cosa)*

Cosa se define como una entidad con presencia material; la real y concreta sustancia de una entidad existiendo en tiempo y espacio; un objeto inanimado. La palabra objeto es usada como sinónimo de cosa, en este sentido, el objeto es la cosa material (Domanska 2006). Heidegger (2007 [1927]) diferencia entre objeto (una entidad presente a la mano) y una cosa (una entidad lista para ser usada). Considera que es el estar-en-sí lo que caracteriza a la cosa como algo autónomo (Heidegger 1994 [1970]). Como posición autónoma de algo autónomo la cosa se distingue de un objeto. Algo autónomo puede convertirse en objeto si lo ponemos ante nosotros, ya sea en la percepción sensible inmediata, ya sea en el recuerdo que lo hace presente. Sin embargo, la coseidad de la cosa no descansa allí. La cosa necesita de una producción. Pero la condición de ser producida por un x no constituye de modo alguno lo propio de la cosa en tanto cosa. La cosa no es una cosa porque es producida sino que tuvo que ser producida por que es ese tipo particular de cosa. La producción hace entrar a la cosa en aquello que le pertenece como propio. Lo propio de la esencia de la cosa no es nunca fabricado en la producción. En el proceso de producción la cosa tiene que mostrar su aspecto al que la produce. Pero esto que se muestra-a-sí, el aspecto, caracteriza a la cosa

solo desde el punto de vista de que el recipiente esta frente a aquello que produce como lo que tiene que ser producido. La cosa es una cosa en la medida que hace cosa. Las cosas no llegan a cosas sin la vigilancia atenta de los individuos. En este contexto de análisis, el cuerpo sería esa cosa lista para ser usada, desde el momento en que expira. Su cosificación deviene de la producción intencional para que cumpla con determinados fines, pero lo propio de su esencia no es nunca fabricado por dicha producción. Heidegger otorga autonomía a la cosa. En este sentido, la esencia del cuerpo muerto es inalterada e independiente de aquello que la produce como cosa. El cuerpo muerto aun producido en tanto cosa guarda una esencia que le es propia y una autonomía que la distingue de los objetos. Su cosificación solo está en el ojo del que la produce como tal.

Latou retoma la diferenciación realizada por Heidegger acerca de la cosa y se interesa en cómo los objetos se vuelven cosas y en su agencia. En “componiendo las cosas públicas” (2005) pone en consideración que los objetos tornan en cosas cuando los hechos ciertos se vuelven hechos de interés. La agencia que plantea Latour no implica que las cosas tengan conciencia u intenciones. En este sentido no anima las cosas pero considera que gozan de un status particular en sus relaciones con la gente. Las cosas preforman su función socializadora: solidifican las relaciones interpersonales, participan en la creación de identidad humana, los niveles individuales y colectivos, y marcan cambios. Estos pasajes de Latour ayudan a pensar al objeto y su capacidad de agencia. Es así que permiten extender dichas ideas y plantear que en realidad hay cosas que tienen conciencia, en tanto la cosificación es un fenómeno externo cuando aquello que se pretende objetivar es un cuerpo muerto. La concepción de las cosas como participantes activos en los procesos de la vida redefine la relación entre personas y objetos. En este sentido, la idea del cuerpo muerto como evidencia expone una relación entre la materialidad del cuerpo y su status de objeto. Su agencia es secundaria, no es la de una persona sino la de un objeto (Latour 2000: 115). Los análisis forenses crean objetos de análisis dejando la tarea de resguardo a investigadores y familiares, en un esfuerzo por frenar el proceso de objetivación (Crossland 2009). En la misma línea, Adam Rossemblt (2010, 2011) plantea que pocas veces el cuerpo muerto es descrito como el beneficiario de las actividades que se desarrollan sobre él, por ejemplo, de las actividades de los antropólogos forenses. Otros autores no diferencian entre objeto y cosa. Así, el mecanismo por el cual un individuo se convierte en un objeto,

básicamente, es la escisión del sujeto de su sustrato material, es decir, su cuerpo. En esta línea, Enrique Dussel (1972) plantea que “las cualidades valiosas hacen a los objetos”. Es el sujeto de la intención estimativa el “que-da-el-sentido” o el que visualiza a la cosa desde esa cualidad. Sólo en ese momento se manifiesta el valor de manera real. Las cosas y las personas, entonces, son portadoras de valores en la unidad empírica y objetiva de los bienes (prácticos). Los individuos en tanto participantes de una comunidad deben elegir que acciones desarrollar y “Allí donde el valor está, en una situación, contra el valor, no hay salida libre de culpa, pues el hombre tampoco puede abstenerse de la decisión. Tiene que elegir de un modo u otro, y también la inacción es una decisión positiva. El hombre, entonces, está en realidad constantemente, ante la necesidad de resolver conflictos, de decidirse de tal modo que pueda hacerse cargo de la culpa. Su destino es no poder escapar totalmente de la culpa” (Hartmann 1962).

Asimismo, cuando algo se entiende útil se genera un nivel de objetivación que será mayor o menor dependiendo de la aceptación social de la explotación de esa “cosa” y de la factibilidad de hacerlo. En este sentido, es la comunidad la que determinará la objetivación del ente y que anulará, de acuerdo a sus necesidades, el aspecto subjetivo del mismo. En este sentido, al nos-objeto se lo experimenta por la vergüenza como una alienación comunitaria. ¿Cómo es posible experimentarse en comunidad con otros como objeto? Mi relación con el otro que experimentaba el yo como fundamento de mi ser-para-otro y la relación del otro con el propio yo, puede según los motivos que intervengan, ser experimentada como objetos para los otros. El nosotros-objeto es sentido como una alienación radical del para-sí, puesto que éste se ve obligado a asumir lo que es él para el prójimo, y también una totalidad que no es, aunque forma parte de ella (Sartre 2008 [1943]).

V. Acciones violatorias de la dignidad del cuerpo muerto [en contextos de violencia política].

En contextos de violencia política (por ejemplo, desaparición forzada de personas) la administración de los cuerpos muertos implica una serie de prácticas que podrían considerarse violatorias de derechos. En este sentido, en ámbitos de conflicto las

características culturales y las prescripciones religiosas no son respetadas e incluso los cuerpos sin vida quedan expuestos a una serie de prácticas que al menos son violatorias de su integridad, identidad y disposición. Es así que se puede detallar acciones que repercuten de manera negativa vulnerando los cuerpos muertos en diferentes momentos de su inhumación, identificación, en los procesos de justicia y también a través de su utilización pública. La práctica de desaparición forzada de personas (ejemplo propuesto) es en la mayoría de los casos seguida de la ejecución y ocultamiento o abandono de cuerpos. En este proceso se pueden producir los siguientes ultrajes de las personas asesinadas³:

(a) *Restitución:*

1. Restitución condicional de los cuerpos a las familias;
2. Restitución errónea de cuerpos a las familias. Una identificación mal realizada es una nueva negación de la identidad de las víctimas. Implica -si no se descubren los errores cometidos- una nueva y final desaparición al cerrar el ciclo de búsqueda.

(b) *Cementerios:*

1. Inhumaciones en fosas anónimas;
2. Inhumaciones en fosas clandestinas;
3. Orientación de las fosas o posición de los cuerpos que no respetan lo prescripto religiosa o culturalmente;
4. Locaciones mal preservadas;
5. Desacralización o saqueo de fosas;
6. Violación de las órdenes de no innovar sobre las fosas.

(c) *Enterramientos:*

1. Enterramientos que violan los patrones culturales o religiosos y por lo tanto resultan alienantes para el muerto;
2. Exhumación de cuerpos prematura, acientífica o no autorizada;
3. Re-inhumación o cremación para borrar trazas de crímenes o evidencia forense;

³ El listado de acciones violatorias del cuerpo muerto se basa en la propuesta de Antoon de baets. Ver De Baets, A. (2004) "A declaration of the responsibilities of present generations toward past generations", *History and Theory*. 43, p. 130-164.

4. Profanación de monumentos;
5. Obstrucción para que los allegados atiendan a las ceremonias o el acceso a cementerios, tumbas, urnas;
6. Supresión de cortejos funerarios y peregrinajes, conmemoraciones;
7. Persecución de familiares (censura, intimidación, arresto, asesinato);
8. Asistencia de personas ofensivas a entierros y conmemoraciones;
9. Ceremonias públicas o institucionalizadas para fallecidos perpetradores de violaciones a los derechos humanos.

(d) Esfera pública:

1. Reproducción distorsionada de imágenes;
2. Invasiones injustificadas a la privacidad;
3. Ofensa y difamación;
4. Omisiones no apropiadas (incluida la censura) de hechos acerca de la muerte;
5. Negación de los certificados de defunción;
6. Distorsión (mentiras, falsificación, manipulación) de hechos acerca de la muerte.

(e) Ámbito judicial y estatal:

1. Incumplimiento con la obligación de investigar y el derecho a la verdad (histórica o el derecho a saber) en casos de genocidios, crímenes contra la humanidad y crímenes de guerra;
2. Suspensión de u obstrucción a los habeas corpus para entorpecer la identificación de los detenidos muertos;
3. Destrucción de archivos;
4. Excesivo secreto de archivo;
5. Negligencia, distorsión, manipulación o falsificación de archivos.
6. Manejo incorrecto o indebido de los datos (incluida la generación de falsas expectativas en los familiares).

(f) Morgues o asesorías periciales:

1. Invasión a su privacidad (entendida como la perturbación del cuerpo);

2. Tratamiento inadecuado (ej. mutilación);
3. Cosificación, colección ilegal o robo de cuerpos o partes corporales;
4. Identificación de cuerpos por medios no fiables o injustificados;
5. Autopsias o investigaciones médicas realizadas fuera de la ley;
6. Tratamiento irrespetuoso o inadecuado de los cuerpos después de la autopsia o investigación (contenedores que pueden afectar la preservación de los restos);
7. Mezcla de los cuerpos.
8. Pérdida de evidencia asociada (indumentaria, evidencia balística) o desvinculación de los cuerpos y sus correspondientes evidencias asociadas.

(g) Propiedades:

1. Las víctimas pueden ser objeto de robo o confiscación de propiedades;
2. Rechazo a mantener las promesas a la persona muerta u honrar su voluntad.
3. Daño a, o destrucción intencional de la herencia. Aquí hay que aclarar que la herencia se entiende no solo en términos de bienes materiales (propiedades, joyas, dinero, etc.) sino también en términos documentales como son cartas, fotos, libros y otro tipo de registro acerca de las vidas de aquellos que fueron desaparecidos.

Palabras finales

Los múltiples usos del cuerpo muerto ya son reconocidos y es necesario reflexionar acerca de cuáles son los límites y las formas en que estos cuerpos deben ser tratados teniendo como noción guía que alguna vez pertenecieron a un individuo con una historia particular, con derechos y que también pertenecía a una comunidad. Es decir, se debe pensar en la doble realidad que representan los cuerpos muertos. Por un lado, su aspecto individual y por otro, su aspecto comunal. La reflexión sobre la existencia de una ética del cuerpo muerto no debe realizarse desde la perspectiva impersonal (paternalista y capitalista) sino desde una aproximación que permita destacar tanto la individualidad de cada cuerpo-muerto como su pertenencia a una comunidad socio-histórica.

Esta nueva ética deberá separarse de esta voluntad de poder que impone sus pareceres para comenzar a pensar en el otro como individuo portador de derechos y como representante de una comunidad, aun si se encuentra muerto. Que piense no en los términos del objeto sino

del sujeto agente. En este sentido, Dussel (1972: 33) plantea “La condición de posibilidad de la representación es la representatividad, la objetividad del objeto, que no es sino el mismo sujeto que se pone en el objeto”. Esta idea se complejiza cuando se quiere aplicar al cuerpo muerto. Éste es la representación física de una persona, es la objetividad de este “objeto” o el fundamento del ente en su realidad. El problema es que este dato objetivo es ignorado por aquéllos que lo rodean, que trabajan en relación a él y deben operar sobre el mismo. No hay valor sin sujeto y si no se puede pensar en el cuerpo muerto subjetivamente será imposible desarrollar prácticas éticas para con él.

Si se pierde de vista que el resto mortal es aun en sus formas más abyectas parte de lo que otrora fuera un individuo, si no se logra esta representación, si no se logra poner el sujeto en el objeto, no se podrán desarrollar conductas éticas. Entre el reino de la necesidad en el cual está inserto (de partes corporales, de esqueletos, de espacio) y el reino de la libertad (donde las cosas tomen ni más ni menos que su curso correcto) existe un ámbito de discusión que deberá permitir un balance adecuado entre los cuerpos muertos (objetos de investigación, evidencia de crimen) y la subjetividad de los mismos, en orden de no avasallar sus derechos⁴.

Recibido: 5-6-2014

Aceptado: 23-8-2014

BIBLIOGRAFÍA

Baglow, J. (2007) “The rights of the corpse”, *Mortality*, 12 (3), p. 223-239.

Belliotti, R. (1990) “Do dead human beings have Rights?”, en: McKenzie N.F. (ed.) *The Crisis in Health Care*. New York: Meridian Books. Pp. 558-575.

Burley, J. (2004) *Dworkin and his critics*. Oxford: Blackwell.

Callahan, J. (1987) “On Harming the Death”, *Ethics*, 97 (2), p. 341-352.

Crossland, Z. (2000) “Buried Lives: Forensic Archaeology and the Disappeared in Argentina.” *Archaeological Dialogues* 7.2: 146- 159.

Crossland, Z. (2002) “Violent Spaces: Conflict over the Reappearance of Argentina’s Disappeared.” *Materièl Culture: The Archaeology of Twentieth Century Conflict* . New York: Routledge. 115 - 31.

Crossland, Z. (2009) “Of Clues and Signs: The Dead Body and Its Evidential Traces”. *American Anthropologist*, Vol. 111, Issue 1, pp. 69–80.

⁴ Ver: “Despedidas”, título original Okuribito, dirigida por Yôjirô Takita. Realizada en Japón, año 2008.

- Crossland, Z. (2009) "Acts of estrangement. The post-mortem making of self and other". *Archaeological Dialogues* 16 (1) 102–125.
- De Baets, A. (2004) "A declaration of the responsibilities of present generations toward past generations", *History and Theory*. 43, p. 130-164.
- De Baets, A. (2010) "Posthumous Dignity." *Roundtable: Rights of the Dead*. 21st International Congress of Historical Sciences. Amsterdam. 25 August.
- Domanska, E. (2006) "The return of the things", *Archaeologia Polona*, 44, p. 171-185.
- Dussel, E. *Para una Ética de la Liberación de Latinoamérica*. Tomo I. México: Siglo XXI, 1973.
- Dussel, E. "En la búsqueda de sentido (origen y desarrollo de la Filosofía de la Liberación)" *Anthropos*, 180, 1998, p. 13-36.
- Dussel, E. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Editorial Ser y Tiempo, 1972.
- Dussel, E. (2002) "El principio de Coherencia" (Articulación de los principios normativos de los diferentes campos prácticos). Disponible en: <http://www.enriquedussel.org/txt/coherencia.pdf> (Entrada Noviembre 8, 2010).
- Feinberg, J. (1972) *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, J. (1974) "The nature and the value of rights", en: Coleman, J. (ed.) *Rights and their foundations*. New York-London: Garland Publishing.
- Feinberg, J. (1977) *Essays in honor of H.L.A. Hart*, eds. P.M.S. Hacker y J. Raz, Oxford: Clarendon Press, pp. 284-308.
- Fforde, C., J. Hubert y P. Turnbull, eds. (2002) *The Dead and Their Possessions: Repatriation in Principle, Policy, and Practice*. London: Routledge.
- Gewirth, A. (1996) *The community of rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hartmann, N. *Ethik*. 4. Aufl., de Gruyter, Berlin 1962, 11
- Haub, C. (1995) "How many people have ever lived on earth?" *Population Today* 30:8, p. 3-4.
- Hill, C. (1969) "Some philosophical problems about", en: *Rights and wrongs: Some essays on Human Rights*, Hill, C. ed. Harmondsworth: Penguin.
- Iserson, K. (1994) *Death to dust: what happens to the death bodies?* Tucson: Galen Press.
- Killam, E. (1990) *The detection of human remains*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Levenbook, B. (1984) "Harming someone after his death", *Ethics*, 94 (3), p. 407-419.
- Levinas, E. (1978) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Gallimard.
- Lomansky, L. (1987) *Persons, Rights, and the moral community*. Oxford: Oxford University Press.
- Luper, S. (2004) "Posthumous Harm.", *American Philosophical Quarterly*, 41 (1), p. 63-71.
- MacDonald, G. (2009) "Justice Clashes with Culture as Dead Are Exhumed." *The Christian Science Monitor*.
- Maliandi, R. y Thüer, O. (2008) *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Remedios de Escalada: Universidad Nacional de Lanús.
- Mulgan, T. "The Place of the Dead in Liberal Political Philosophy." *Journal of Political Philosophy* 7.1 (1999): 52- 70.
- Muller, H. (1997) *La bestia del Corazón*. Barcelona: Mondadori.

- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Partridge, E. (1981) "Posthumous Interest and Posthumous Respect", *Ethics*, 91 (2), 243-264.
- Perosino, M.C. (2011a) "Ruptura. Acerca de la integridad en el cuerpo muerto desaparecido". Saarbrücken: EAE.
- Perosino, M.C. (2011b). "Latinoamérica: un otro autodeterminado. Comunidades de muerte, Derechos Humanos y Antropología Forense". Saarbrücken: EAE.
- Pfeiffer, M. L. (1998) "El cuerpo enfermo", *Agora: papeles de filosofía*, 17 (1), p. 137-149.
- Pfeiffer, M. L. (2006a) "Trasplante y Derechos Humanos", *Persona y Bioética*, Bogotá, Colombia, año 10, volumen 10 número 2 (27) julio-diciembre.
- Pfeiffer, M. L. (2006b) "Ética y Derechos Humanos. Hacia una fundamentación de la bioética", *Revista Brasileira de Bioética*, Volumen 2 Número 3.
- Renteln, A. (2001) "The rights of the dead: Autopsies and corpse mismanagement in multicultural societies", *The south Atlantic quarterly*, 100 (4), p. 1005-1027.
- Ricoeur, P. (1988) *Poder, Necesidad y consentimiento*. Tomo II. Buenos Aires: Docencia.
- Ricoeur, P. (2008) *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosenblatt, A. (2010) "International forensic investigations and the human rights of the dead". *Human Rights Quarterly* 32: 922-951.
- Rosenblatt, A. (2011) *Last Rights. Forensic Sciences, Human Rights, and the victims of the atrocity*. Tesis doctoral. Stanford University.
- Smolensky, K. R. (2009) "Rights of the Dead." *Arizona Legal Studies Discussion Paper* No. 06 - 27.
- Solomon, R.C. (1976) "Is There Happiness after Death?", *Philosophy*, Vol. 51, No. 196 (Apr.), pp. 189-193.
- SCARRE, G. (2006) Can the archeology harm the dead? En: *The ethics of archeology. Philosophical perspectives of archeology practice*. Scarre, C y G. Scarre (eds). Cambridge: Cambridge University Press.

Resumen

Este artículo plantea una aproximación a los debates actuales acerca de la existencia de derechos *postmortem* y la consecuente, o no, posibilidad de daño del cuerpo muerto. El posicionamiento que se asume es a favor de la existencia de derechos por lo que se trabaja, posteriormente, la relaciones entre comunidad/derechos y consentimiento/cuerpo muerto. Finalmente se ofrece un listado de acciones que pueden considerarse violatorias dicha especial clase de derechos.

Palabras clave: cadáver, derechos *postmortem*, cuerpo sujeto- cuerpo objeto

Abstract

This article presents an approach to current debates about the existence of *postmortem* rights and the subsequent possibility of damage to the dead body. The position assumed in the article is in

favor of the existence of this special kind of rights so it works the relations community/rights and consent/dead body. It concludes with a list of actions that are considered violatories of *postmortem* rights.

Key Words: cadaver, postmortem rights, subject body-object body