

ENRIQUE BONETE

DESCLÉE

¿LIBRES PARA MORIR?
EN TORNO A LA TÁNATO-ÉTICA

colección
ÉTICA APLICADA

¿Libres para morir?

En torno a la tánato-ética

Enrique Bonete Perales

¿Libres para morir?
En torno a la tánato-ética

Colección
ÉTICA APLICADA

Desclée De Brouwer

© Enrique Bonete Perales, 2004

© 2004, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.

Henao, 6 - 48009

www.edesclée.com

info@edesclée.com

ISBN: 84-330-1910-4

Depósito Legal: BI-2528/04

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

*A la memoria de mi padre:
me enseñó a vivir con dignidad
y a morir con esperanza.*

Presentación de la colección

Vivimos inmersos en un contexto cultural en el que los principios éticos provenientes del cristianismo y del pensamiento racionalista moderno padecen un profundo olvido que condiciona, sin duda, diversos ámbitos de nuestra vida privada y pública, desde las relaciones sexuales, interpersonales y familiares, hasta la política internacional, pasando por el mundo empresarial, profesional, educativo, científico, biomédico, jurídico, académico, mediático...

Sin embargo, por paradójico que resulte, cuando un campo de investigación, ámbito profesional o práctica compartida quiere mostrarse con legitimidad social, ha de revestirse de “moralidad”. Pero, ¿desde qué principios? Las éticas aplicadas que, con rigor, en esta nueva colección aspiramos a difundir entre los lectores no especializados, aunque deseosos de claras orientaciones prácticas y morales para su vida personal, comunitaria, social y política, se inspirarán mayoritariamente en *el principio de la incondicional dignidad de la persona* (herencia persistente del cristianismo y modernidad), base de las diversas declaraciones de derechos humanos.

Se pretende con esta colección hacer frente a los relativismos, escepticismos, posmodernismos, pragmatismos y consecuencialismos de toda índole que tan imperantes como escasamente auto-críticos se manifiestan en los foros culturales. Para ello se buscará acercar con lenguaje comprensible las reflexiones de la Ética al “mundo de la vida” a fin de iluminar y orientar –que no resolver– las tensiones morales que experimentamos en la complejidad de nuestra existencia, y mostrar igualmente la mayor o menor justificación racional de los principios éticos y visiones de la persona subyacentes a las más diversas formas de vida personal y prácticas sociales.

Director de la colección “Ética Aplicada”

Índice

Introducción	15
Capítulo 1. En torno al “saber morir”	23
1. Platón: “los que de verdad filosofan se ejercitan en el morir”	25
1.1. <i>¿Qué es la muerte?</i>	26
1.2. <i>¿Cómo liberarse del miedo a la muerte?</i>	29
2. Séneca: “toda la vida se ha de aprender a morir”	33
2.1. <i>¿Qué nos enseña la muerte sobre la vida?</i>	35
2.2. <i>¿Cómo hemos de morir?</i>	38
3. San Agustín: “la muerte no debe temerse como un mal cuando le ha precedido una vida honrada”	45
3.1. <i>¿Por qué duele la muerte?</i>	46
3.2. <i>¿Por qué somos mortales?</i>	53
4. Montaigne: “el saber morir nos libera de toda atadura” ..	58
4.1. <i>¿Por qué pensar en la muerte?</i>	59
4.2. <i>¿Cómo vivir la enfermedad, la vejez y la decrepitud?</i> .	68
Bibliografía básica	74

Capítulo 2. En torno al “dilema moral” del suicidio . . .	75
1. Marco ético: tensión hombre-Dios	75
1.1. <i>Delimitación del dilema</i>	75
1.2. <i>Ética descendente y ascendente</i>	77
1.3. <i>El nudo moral del suicidio</i>	81
2. Recorrido histórico: posiciones éticas ante el suicidio . . .	84
2.1. <i>Platón: “nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses”</i>	84
2.2. <i>Aristóteles: “una injusticia contra la ciudad”</i>	86
2.3. <i>Séneca: “la libertad del sabio para morir”</i>	87
2.4. <i>S. Agustín: “no matarás, ni a otro ni a ti”</i>	90
2.5. <i>Sto. Tomás: “el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios”</i>	94
2.6. <i>Montaigne: “vivir es servir, si falta la libertad de morir”</i>	97
2.7. <i>Hume: “¿no podemos disponer todos libremente de nuestra propia vida?”</i>	103
2.8. <i>Kant: “el carácter intrínsecamente aborrecible del suicidio”</i>	106
2.9. <i>Schopenhauer: “el suicidio afirma enérgicamente la voluntad de vivir”</i>	111
2.10. <i>Nietzsche: “la muerte libre viene a mí porque yo quiero”</i>	115
3. Para una ética del suicidio	121
3.1. <i>Recapitulación y dimensiones de la ética</i>	121
3.2. <i>Ética intra-personal</i>	124
3.3. <i>Ética inter-personal</i>	126
3.4. <i>Ética supra-personal</i>	130
Bibliografía básica	133

Capítulo 3. En torno a la “muerte digna”	135
1. Marco ético: dignidad de la persona	135
1.1. <i>Delimitación conceptual</i>	135
1.2. <i>Modelo intelectualista-griego y ontologista-cristiano de dignidad</i>	139
1.3. <i>Modelo eticista-moderno de dignidad</i>	141
1.4. <i>Modelo emotivista-postmoderno de dignidad</i>	144
1.5. <i>Fundamentación condicionada e incondicionada de dignidad</i>	146
2. Contexto moral: dignidad del morir	148
2.1. <i>Homicidio y suicidio</i>	148
2.2. <i>Suicidio asistido</i>	151
2.3. <i>Eutanasia voluntaria-activa-directa</i>	156
2.4. <i>Muerte por compasión</i>	160
2.5. <i>Analgesia</i>	163
2.6. <i>Obstinación terapéutica o “distanasia”</i>	166
2.7. <i>Cuidados paliativos</i>	171
Bibliografía básica	176

Introducción

El morir y el nacer son las dos experiencias humanas más universales. Se puede decir del ser humano, con total certeza, que una vez nacido del seno de una mujer su proceso biológico le encamina inexorablemente a la muerte. Las religiones han ofrecido distintas explicaciones de la realidad mortal del hombre e igualmente expresan anhelos y certidumbres de diverso género sobre el “más allá” de nuestra vida. No es extraño, pues, que el impacto de la muerte también esté presente en el pensar filosófico desde sus orígenes. Los continuos cambios y transformaciones de la naturaleza, así como la mutabilidad, finitud y mortalidad de los seres humanos, pueden ser interpretados como las raíces del filosofar y, por ende, su acicate. Escribió Schopenhauer: *“Es el conocimiento de la muerte junto con la visión del dolor y la miseria de esta vida lo que, sin duda, ha dado el impulso más fuerte a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida no tuviese fin ni dolor a nadie probablemente se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo o por qué está hecho así, sino que todo eso sería algo obvio”*.

No obstante, aunque desde los inicios del pensar racional hasta hoy la muerte ha representado un tema nada secundario de reflexión, el objetivo principal de mi libro no es ofrecer una exposición cronológica y detallada de todo lo que relevantes pensadores han escrito sobre el particular desde diferentes perspectivas (tarea necesaria y

aún no emprendida: una historia de la “filosofía de la muerte”). Mi pretensión es mucho más modesta: interpretar líneas de argumentación persistentes durante diversas épocas de la cultura que acentúan una unidad temática de carácter específicamente ético en torno al morir humano. Es decir, voy a seleccionar pensadores clásicos y tesis éticas lúcidas, que han enfocado de manera similar o llamativamente opuesta la significación moral de la muerte (capítulo D), del suicidio (capítulo II), y de la eutanasia (capítulo III), al resaltar el papel que juega *la experiencia de la libertad* ante un hecho tan ineludible y determinante como es el personal e intransferible “dejar de ser”.

A primera vista podría parecer que, dada la forzosidad de la muerte, al ser humano no le queda más remedio que acatar la ley coactiva y universal del Destino, de la Naturaleza, de Dios, de la Biología o de la Genética. *¿Cómo ser libre ante la imposición inescapable de la condena a muerte?* Si releemos desde una perspectiva ética los textos de aquellos pensadores que convirtieron la muerte y el suicidio en preocupaciones filosóficas centrales, encontraremos que la mayoría de ellos, aunque resulte paradójico, consideraron la libertad como la experiencia insoslayable para afrontar, preparar, superar, asumir, aceptar, integrar, esquivar, provocar... la realidad antropológica del morir.

La amenaza de la muerte está ahí, “fuera” o “dentro” de mi propio ser. Hacia mí viene o hacia ella voy irremediamente. Mas he aquí que a partir de Platón hasta pensadores más recientes que sobre la muerte han escrito, sus reflexiones fueron guiadas, con mayor o menor fuerza, por el problema nuclear de la libertad, sea para afirmarla sea para negarla ante tan inevitable experiencia humana: *¿Somos libres para morir? ¿Dónde cabe la libertad ante la fatalidad de la muerte? ¿Cómo es posible la autonomía frente al “hecho bruto” del perecer?* Para algunos, erradicando el temor y el miedo ante su poder destructor, fruto de un esfuerzo moral libre; para otros, buscando las actitudes morales más afines a nuestra dignidad humana que ante la muerte podemos adoptar y que surgen del ejercicio de

la libertad; hay quienes acentúan la decisión más o menos libre de acabar con la propia vida a través del suicidio; también aseveran otros, por paradójico que resulte, que el acto de sometimiento a una realidad superior (Naturaleza, Dios, Razón) en la hora de nuestra muerte emana de la libertad interior; incluso podemos encontrarnos con quienes acentuarán la “liberación” que la misma muerte facilita de nuestros dolores y sufrimientos; asimismo hay pensadores que nos sitúan ante la exigencia moral de vivir con autenticidad y con mayor libertad mirando de cara a la muerte y aceptando sin esperanza alguna su fuerza aniquiladora; para otros la realidad de la muerte nos enseña a ser más libres, nos despega realmente de las ataduras, lazos y esclavitudes de este mundo...

Son numerosos los matices éticos que cabe encontrar cuando contemplamos con los filósofos morales del pasado y del presente *el problema*, o mejor dicho –siguiendo la conocida clarificación conceptual de Marcel– *el misterio* de la muerte. Los problemas se resuelven o será posible resolverlos en el futuro; sin embargo, los misterios (el de la muerte quizá el mayor de todos) constituyen enigmas de nuestra existencia, que jamás se resolverán en tanto que abarcan nuestra vida entera y nos hacen ser lo que somos. En todo caso, como *problema* filosófico o *misterio* existencial, quienes centraron su capacidad especulativa, argumentativa y meditativa en torno a la muerte y al morir, han resaltado actitudes humanas que presuponen nuestra libertad. Por ello, con estas páginas me propongo repensar la dimensión ética y moral de la muerte y del proceso de morir que los filósofos nos han revelado a lo largo de los siglos y que se está replanteando hoy, con especial tensión, ante la eutanasia y el suicidio asistido, dos modos, supuestamente libres, de enfrentarse al morir. Será posible contribuir así a iluminar y enriquecer la meditación personal de quien emprenda con serenidad la lectura de este breve ensayo reflexivo –y apasionado a la vez– en torno a lo indubitable de nuestra muerte. Habré de recurrir a significativos textos originales y tesis éticas comprensibles. Los textos seleccionados cuentan,

a mi juicio, con una fuerza especial: hablan por sí mismos a nuestra mente y corazón. Conviene rescatarlos del olvido y presentarlos al “hombre de la calle” a fin de repensar hoy desde su originalidad y belleza el drama, la tragedia –y también la dicha– que supone para el ser humano, tanto al de ayer como al de mañana, *tener que morir*.

He denominado el campo de investigación que propongo en los próximos capítulos –y venideros libros– con un nuevo concepto de procedencia griega: “Tánato-ética” (*thánatos* = muerte). Espero que sea poco a poco aceptado no sólo en el mundo académico, sino también médico y profesional. Algunos aspectos de ésta nueva rama son estudiados, como es evidente, por la Bioética, disciplina excesivamente amplia y heterogénea. Los cursos y congresos que se organizan sobre Bioética suelen estructurarse centrándose sobre todo en el origen y desarrollo de la vida, la investigación biomédica, problemas clínicos, etc., aunque se recogen también –a veces como mero apéndice– problemas en torno al “final” de la vida (especialmente referidos a la eutanasia). Sin embargo, es evidente que el despliegue del origen de la vida no es otra cosa que “vivir” (vida humana), mientras que el final de la vida nos conduce irremediamente al “morir” (muerte humana). Y no conviene ocultar esta realidad, la muerte, el morir humano, ni siquiera en la denominación de una disciplina que se ocupe específicamente de ello desde una perspectiva ética.

Si bien es verdad que existe un campo teórico y empírico que estudia determinados fenómenos físicos, psíquicos y culturales en torno a la muerte que se denomina “Tanatología”, no es suficiente tal disciplina. En ella la perspectiva ética está del todo ausente. Como, por otra parte, también está ausente en la “Biología”, que estudia los diferentes tipos de seres vivos (vegetales, animales, humanos). Se considera que la Bioética comporta objetivos claramente diferenciables de la Biología, en tanto que resalta las cuestiones morales que suscita el sorprendente origen y desarrollo de la vida humana. De igual forma, además de la “Tanatología”, ha de estructurarse una nueva disciplina o rama que, como he indicado, propongo sea deno-

minada *Tánato-ética*. Es tal la complejidad del proceso de morir y del significado de la muerte para la vida humana y son tantos los factores culturales, médicos, psicológicos, educativos, jurídicos, etc., concurrentes, que conviene desarrollar al máximo tal área de conocimiento para implantarla después en nuevas tierras féculas y facilitarle así su crecimiento autónomo. Y ¿cuál sería el objetivo general de esta disciplina?: *establecer principios éticos y criterios morales para orientar en las decisiones que se han de tomar en torno al que está próximo a morir por parte de los profesionales sanitarios, la familia, e incluso el propio enfermo*. Además, esta nueva disciplina ha de entrar también en objetivos más filosóficos: *reflexionar, apoyándose en la historia del pensamiento occidental, sobre el significado ético de la realidad mortal del hombre*.

Por consiguiente, la *Tánato-ética* estará compuesta de dos partes complementarias. La primera será *teórica* y consistirá en una búsqueda filosófica de las implicaciones éticas de la realidad mortal del hombre; es decir, el impacto que genera en el pensamiento ético y en la vida moral el hecho antropológico de “ser mortales”. Mientras que la segunda parte será más bien *práctica*. Se centrará en las dimensiones morales que rodean el hecho del “morir humano”: actitudes del propio enfermo, personal sanitario y familiares, repercusiones prácticas de la definición de la muerte, tipos de “eutanasia”, testamento vital, voluntades anticipadas, cuidados paliativos, derecho a conocer la verdad de la propia enfermedad, etapas psicológico-morales que atraviesa el enfermo terminal, suicidio, los límites de la muerte encefálica, trasplantes de órganos, derechos de los muertos, expresión social y moral del duelo, etc. (un esquema de los contenidos, objetivos y preguntas principales de esta nueva disciplina práctica ha sido presentado en mi libro *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2003, capítulos VI y VII). En este volumen –por su directa conexión con la libertad– voy a ceñirme al problema del suicidio y de la eutanasia, con reflexiones éticas de cuestiones morales afines.

Será mi propósito en el capítulo I (*En torno al “saber morir”*) como en el capítulo II (*En torno al “dilema moral” del suicidio*) ordenar las ideas dispersas sobre la función moral de la filosofía ante el hecho de la muerte personal, uno de los objetivos principales que ha de cumplir, según mi parecer, la *Tánato-ética*. Una selecta nómina de pensadores representativos de culturas muy distintas (griega, romana, cristiana, renacentista, ilustrada, decimonónica) nos proporciona el marco teórico y conceptual para acercarnos hoy a conflictos morales acuciantes de un contexto social en el que el morir humano está cada vez más medicalizado y hospitalizado (por no decir ocultado). No es extraño, por ello, que la *libertad personal* se resista a asumir sin más el proceso decadente de la vida. El suicidio asistido y la eutanasia voluntaria –que serán analizados en el capítulo III (*En torno a la “muerte digna”*)– hay que interpretarlos como reivindicación de la libertad del enfermo terminal y moribundo, de quien sufre un proceso degenerativo considerado humillante o se halla en estado crónico doloroso. En dichas situaciones extremas cada vez más se considera del todo necesario, por la mentalidad cultural dominante (heredera de la exaltación de la subjetividad, típica del mundo moderno), llegar a un morir en el que la *autonomía moral*, como manifestación de la *dignidad humana*, no sea del todo anulada por procedimientos clínicos, mecánicos y técnicos alienantes.

A lo largo de los capítulos II y III daré a conocer argumentativamente mis reservas éticas de la defensa de libertad y autonomía sin límites. Reivindicaré una concepción del morir humano más acorde, a mi juicio, con la dignidad de la persona, que busca situar todo acto de libertad (también el referido a la propia muerte) en un contexto en el que la vida moral se desarrolla y llega a su plenitud en el ámbito *inter-personal*. No es la dimensión intra-subjetiva e individual la que nos convierte en sujetos morales, sino los enlaces afectivos y éticos entre personas amadas los que limitan nuestra libertad individual (también la de morir) y dan sentido a nuestros proyectos existenciales más íntimos.

La conexión entre las diversas concepciones de la muerte y del sufrimiento (que algunos hombres sabios nos han dado a conocer a través de sus escritos) con los agudos dilemas morales que se están suscitando hoy a causa de los avances médicos y técnicos en torno al proceso –cada vez más sombrío– del morir humano hospitalario, se convertirá también en propósito destacable de estas páginas. Aspiro así a ser fiel a otra de las tareas principales de la *Tánato-ética*: entrelazar la *ética de la muerte* (reflexiones de los filósofos sobre la “vida mortal”) con la *ética del morir* (resolución de conflictos prácticos suscitados durante el proceso clínico del final de la vida). Es del todo necesario que las reflexiones éticas que la historia del pensamiento ha elaborado se apliquen a las tensiones morales prácticas que el proceso de morir en el marco hospitalario está ocasionando en la conciencia del ciudadano del siglo XXI. Aquello que los sabios han pensado sobre la muerte, el suicidio, el dolor y la enfermedad –desde un enfoque ético–, puede convertirse para nosotros en foco iluminador de los conflictos morales que está generando el morir humano, tanto natural como accidental, provocado o artificial.

Las reflexiones que presento en este breve libro de forma ordenada y comparativa contribuirán a la elaboración del marco conceptual de la nueva disciplina *teórica y práctica* –complementaria de la *Bioética*– que está aún en ciernes y por la que estoy abogando en diversos foros académicos, sociales y profesionales: la *Tánato-ética*. A este primer volumen, con el título *¿Libres para morir?*, le seguirán otros dos, con los que pretendo desarrollar algunos de los contenidos de la nueva disciplina y ofrecer un material ético al público en general (también a los médicos, personal sanitario, farmacéuticos, psicólogos, psiquiatras, trabajadores sociales, docentes, filósofos, teólogos, sacerdotes...) y a todos aquellos que de algún modo u otro se acercan a la realidad de la muerte inminente, próxima o –supuestamente– lejana.

Una revisión moral de relevantes problemas prácticos –indicados más arriba– a los que se enfrenta el personal sanitario que ha de

curar y *cuidar* al “muriente” constituirá el contenido de un próximo volumen de *Tánato-ética*, cuyo título nos va a sugerir la conflictividad que se experimenta en los centros hospitalarios: *¿Médicos contra moribundos?*. Por otra parte, en torno a los pensadores más lúcidos de nuestro pasado reciente (sin olvidar a quienes hoy piensan el vivir y el morir en nuestro país) y de las diferentes corrientes éticas más destacables del siglo XX, versará otro de los volúmenes de *Tánato-ética* con título de mayor alcance ético-filosófico: *¿Sentido de la muerte?*. Con estos dos próximos libros se concluirá la trilogía dedicada a la *Tánato-ética*. Si la adversidad –o una inesperada muerte– no trunca tal proyecto ético (teórico) y moral (práctico), en años venideros y en esta misma colección de *Ética Aplicada* ofreceré un material reflexivo y útil a la vez a los profesionales que trabajan *con* y *para* los “muerientes”. Igualmente será oportuna la trilogía a quienes, en tanto que “vivientes”, son plenamente conscientes de que la muerte merece ser meditada a fin de asumirla con humana dignidad.

La *Tánato-ética* que estoy lentamente elaborando, en tanto que disciplina aplicada, procurará contribuir, con no pocas limitaciones, a que las personas que a ella se acerquen puedan aceptar madura y serenamente la experiencia humana de morir. Aunque a todos nos amenaza como un obstáculo para la felicidad, al mismo tiempo puede ser el morir contemplado como dador del más profundo sentido de nuestra existencia finita y abierta a la trascendencia (*¿Sentido de la muerte?*), además de ocasión especial para desarrollar la excelencia moral que ha de acompañar siempre al comportamiento del personal sanitario (*¿Médicos contra moribundos?*).

1

En torno al “saber morir”

Las reflexiones que voy a exponer siguiendo a Platón –griego–, Séneca –romano–, S. Agustín –cristiano– y Montaigne –renacentista– (representantes de unos veinte siglos de cultura), no han de ser consideradas vacías erudiciones o posicionamientos morales obsoletos por el paso del tiempo. La *Tánato-ética* necesita, sin duda, del marco teórico que los modelos éticos de nuestro pasado más lejano y reciente pueden ofrecer. De este modo será posible iluminar y orientar los graves dilemas morales que se suscitan hoy en torno al proceso de morir y al papel que la libertad desempeña en este trance humano, tan incomprensible como, en ocasiones, inaceptable, mas también significativo reflejo de la condición finita del hombre y a la vez impulsor de la abertura de la persona al *misterio* –o a la trascendencia– que nos envuelve.

Hoy nos encontramos en un nuevo contexto cultural tanatológico. Los avances médicos y tecnológicos desarrollados a lo largo del siglo XX han potenciado una nueva forma de sobrevivir o *sobrevivir*, manteniendo artificialmente la vida y el trance de morir hasta límites insospechados hace décadas. En las sociedades más desarrolladas, lo que se está denominando una muerte medicalizada y tecnificada, provoca una reacción en defensa de la autonomía y la dignidad humana ante la amenaza de la artificialidad e impersonali-

dad del vivir final o morir cercano. Y la reivindicación de las dimensiones morales y humanitarias implicadas en el cada vez más complejo y prolongado proceso de “dejar de ser” ha de estructurarse, a mi modo de ver, desde el pensamiento ético que la cultura filosófica occidental ha ido creando al meditar sobre el significado de la vida y de la muerte. No podremos orientarnos en nuestro presente respecto de la función que desempeña la libertad y la autonomía ante el “hecho bruto” de la muerte y del morir, si no repensamos con dedicación y esmero la sabiduría moral que nos viene de los clásicos. Ésta es, sin duda, tarea primordial de la *Tánato-ética* como disciplina centrada en analizar las dimensiones estrictamente morales (no jurídicas, económicas, políticas, sociológicas, psicológicas o religiosas) implicadas en el morir humano.

Los primeros filósofos, en sus reflexiones cosmológicas, se referían al hombre como “mortal”, resaltando lo que consideraron su calificativo antropológico más específico. Y encontramos en los fragmentos que nos han llegado hasta hoy algunas afirmaciones sobre lo que significa morir o estar muerto para el hombre (especialmente en Heráclito, Empédocles y Demócrito). Lo que leemos en los presocráticos sobre la muerte es tan enigmático como lacónico. Sin embargo, nos confirma que en sus numerosas obras desaparecidas el hecho de la mortalidad humana constituyó un campo de meditación nada desdeñable. Algunas pocas tesis reflejan un enfoque ético de la muerte; indican la actitud idónea ante tan humana realidad. Mas en la mayoría de los casos, aquellos fragmentos se enmarcan en las respectivas explicaciones sobre el origen, composición y cambio de la naturaleza. Aunque los primeros filósofos griegos no obviaron la temática de la muerte en sus especulaciones sobre la búsqueda del principio y el sustrato de todo lo real tras las aparentes mutaciones, no cabe la menor duda de que la tematización de la muerte desde una perspectiva antropológica y ética, más que cósmica o física, la encontramos por primera vez en los diálogos de Platón. Y se ha de suponer que el genial ateniense a su vez debió escuchar de la

boca de Sócrates en no escasas ocasiones (concretamente durante los treinta días que transcurrieron desde su condena a muerte hasta la auto-ejecución) sugerentes reflexiones sobre lo que significa para el ser humano el hecho en sí de morir, sin olvidar lo que cabe esperar tras la muerte a quien ha vivido inspirado por la justicia. Con el enfoque platónico, por consiguiente, iniciaremos nuestro recorrido histórico-ético con el que se busca "un saber morir" consciente que habrá de enmarcar en nuestro presente cualquier reflexión característica de la *Tánato-ética*.

1. Platón: "Los que de verdad filosofan se ejercitan en el morir"

Cicerón dijo del gran filósofo ateniense Platón (427-347 a.C.) que "murió escribiendo". Con ello quiso reflejar la potencia intelectual que asistió al discípulo de Sócrates durante su longeva existencia hasta los últimos instantes de su vida: murió mientras revisaba su imponente tratado *Las leyes*. Según cuenta la tradición, le llegó la muerte el mismo día en que cumplía 81 años. A la coincidencia de la fecha de nacimiento y de muerte se suma el que en tal insigne día se celebraba en Atenas el nacimiento de Apolo. Fue enterrado en el jardín de la Academia por él fundada. No podemos por menos de señalar que quien llegó a ser el insuperable intérprete del pensamiento de Sócrates pasó los últimos años de su vida encerrado en un estudio solitario, con la compañía de algunos esclavos que le atendían junto a su ama de llaves, robando horas al sueño, escribiendo sin reposo lo que su alma abierta al mundo de las más elevadas ideas le dictaba con precisión y belleza. Destino diferente al de su maestro, que transcurrió años dialogando por las calles abarrotadas de gente, y que aceptó la condena a muerte rodeado de discípulos, meditando sobre el sentido de la vida filosófica y la inmortalidad del alma. Platón constituye la encarnación más sublime de lo

que es la solitaria y esforzada creación filosófica pura y genuina. La vejez del contemplativo Platón, iluminada siempre por el recuerdo resplandeciente del Sócrates dialogante, representa de forma fiel el insaciable afán de acercarse intelectualmente a la verdad y a la idea más perfecta –el Bien– que, como se indicará más adelante, sólo es alcanzable en plenitud más allá de la muerte.

1.1. ¿Qué es la muerte?

A través del *Fedón*, sin duda uno de los más bellos e influyentes diálogos en el enfoque occidental de la muerte, el genial Platón pretende explicar las razones por las que su maestro Sócrates, el hombre más sabio y más justo, que ha consagrado toda la vida a la filosofía, muere lleno de valor y con la firme esperanza de que tras la muerte disfrutará de goces sin fin derivados de la contemplación de la verdad. He aquí el punto de partida de lo que constituye una de las más profundas reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad que nos ha legado la cultura griega: *«Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban»* (*Fedón*, 64a). La originalidad de Platón, en este punto, radica en que con él se inicia una concepción de la filosofía –que será reiterada durante siglos, aunque con diversos matices, por relevantes pensadores– como “cuidado de” o “preparación para” la muerte. Esta concepción presupone una determinada antropología. Platón, como es bien sabido, considera que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Que el alma está llamada a conocer la verdad y a adquirir las virtudes. Para ello necesita distanciarse de las tendencias del cuerpo, que ofuscan la actividad racional e impiden la adquisición de las virtudes.

Pero, en realidad, ¿qué es la muerte? Para Platón, a quien gran parte del pensamiento occidental –cristiano y racionalista moderno– ha seguido en éste como en tantos problemas, la muerte no es sino la separación del alma respecto del cuerpo: *«¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo? ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se queda sola en sí misma separada del cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?»* (Fedón, 64c). Cuando Platón está escribiendo “separación” (*apallagê*), lo que nos sugiere, como se refleja posteriormente en el diálogo, es que el alma ha de liberarse del cuerpo, de los instintos y deseos, purificarse de toda su corrupción originada por la búsqueda sensible de placeres. Pero, ¿qué es el alma? Los exegetas de este diálogo afirman que en ningún momento nos desarrolla Platón qué entiende por alma (*psychê*). Se insinúa que equivale al auténtico “yo” del hombre, a su dimensión espiritual y racional. Mientras que el cuerpo es el instrumento y receptorio de todo lo sensitivo y sensible, *«el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo»* (Fedón, 80b). Por ello es explicable que los deseos y apetencias siempre sean considerados por Platón procedentes del cuerpo, y no del alma; de ahí que la ascesis y purificación serán necesarias para que el hombre se libere de estas tendencias esclavizantes, y especialmente en el momento en que esté entrando en el proceso de su personal morir y “estar muerto”:

«Te das cuenta, pues –prosiguió–, que cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto enseguida, sino que permanece con aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere en buena condición y en una estación favorable, y aun mucho tiempo... El alma, lo invisible, lo que se

marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico, a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo...» (Fedón, 80c y d).

Si bien muchas son las páginas de Platón en las que expone las razones que le llevan a afirmar la inmortalidad del alma y muchas más las dedicadas, como veremos pronto, a explicitar el proceso por el que el alma puede separarse de su cuerpo –sea a través de la actividad contemplativa propia de la filosofía, sea a través del esfuerzo moral en la adquisición de las virtudes y en el desprecio de los bienes terrenales–, cabe decir, por el contrario, que son muy pocas las páginas en las que Platón nos ofrece un análisis filosófico de lo que acontece cuando el hombre muere o, dicho en otros términos, en qué consiste el hecho humano de morir. Al final de la *Apología de Sócrates* podemos leer un bello párrafo en el que se establece una estrecha relación entre el morirse y el dormirse. Dicha conexión ha sido históricamente muy fecunda. Fue reivindicada tanto por filósofos antiguos (Séneca), cristianos (S. Agustín), como renacentistas (Montaigne) y decimonónicos (Schopenhauer). La experiencia del dormirse y de los sueños que le acompañan, nos ofrecen una imagen muy aproximada, según los mencionados pensadores, de qué acontece al sujeto que entra en el proceso de morirse:

«La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues, si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida

mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey encontraría fácilmente contables estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces?» (Apología de Sócrates, 40d).

1.2. ¿Cómo liberarse del miedo a la muerte?

Y como el filósofo –y todo hombre– ha de procurar principalmente el cuidado del alma, ello implica ya un cierto des-apego de todo lo que satisface el cuerpo: los diversos placeres, el comer, el beber, las relaciones sexuales, los vestidos, y todos los ornamentos que lo decoran. El filósofo no busca nada de esto: todos los goces del cuerpo los ha de menospreciar más allá de lo estrictamente necesario para la vida. Por tanto, el filósofo, más que ningún otro hombre, ha de esforzarse en separar al máximo el alma de las ataduras del cuerpo, especialmente adquiriendo las virtudes morales que, en esencia, son hábitos que nos liberan poco a poco de la confusión de los sentidos y nos posibilitan el dominio de nuestras pasiones; de esta forma nos encaminaremos *más libres* en nuestro viaje hacia la vida inmortal:

«Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame» (Fedón, 114e).

Mas la gente vulgar piensa: si no se experimentan los placeres del cuerpo es como si en verdad no se viviera. Platón todo lo contrario: por boca de Sócrates afirma que al filósofo le corresponde esencialmente buscar la verdad. Y ésta solo es accesible a través de la actividad del alma, y no de los sentidos, como la vista o el oído. Y ¿cómo encuentra el alma la verdad? Gracias al razonamiento puro, cuando esta actividad mental no está influida por la vista o el oído, ni por el dolor o los deseos. Para encontrar la verdad el alma ha de prescindir del cuerpo y ha de estar a solas consigo misma. El conocimiento de lo que es “la justicia”, “la bondad”, “la belleza”, no puede conseguirse siguiendo los registros de la vista o el oído. La esencia de estas realidades que escapan a los sentidos sólo puede conocerse con el pensamiento puro, con el razonamiento que no recurre a sentidos corporales, que no se mezcla con los deseos y apetencias del cuerpo.

Esta ardua tarea de buscar la verdad la emprenden sobre todo los auténticos filósofos, quienes para sus investigaciones siguen la senda de la razón, totalmente contraria a la contaminación que originan los deseos del cuerpo. Bien es cierto que el cuerpo exige cuidados, y que las enfermedades y dolores, los temores e ilusiones, los deseos y amores nos alejan de la verdadera sabiduría, turban e impiden la investigación de la verdad. Incluso, se podría afirmar, al parecer de Platón, que todos los conflictos entre los hombres, y especialmente las guerras, son el resultado del afán de amasar riquezas, cuya raíz se encuentra en los descontrolados y nunca satisfechos deseos del cuerpo. De ahí que vivir tras los caprichos sensitivos constituye, según Platón, una de las mayores esclavitudes del hombre, de la que ha de huir siempre el filósofo y quien quiera en verdad ser feliz. Esta situación de esclavitud no nos deja tiempo ni ocio para la prolongada y rigurosa meditación que exige la filosofía. Nos perturba de tal modo que impide discernir la verdad. Es evidente para Platón que si queremos honradamente conocer la esencia de las cosas es necesario prescindir del cuerpo y recurrir solamente al alma a fin de que ella, “ensimismada”, examine las realidades que

anhela conocer. Sólo así, separando poco a poco el alma (que anhela la verdad) del cuerpo (cuyas tendencias esclavizan), podremos acercarnos a la auténtica sabiduría, de la que estamos ciertamente “enamorados”. Por tanto, la meditación filosófica, en tanto que proceso reflexivo que supone para el sujeto un “volverse hacia sí mismo”, alejándose de lo exterior y del cuerpo, impulsa hacia el más allá de la muerte, pues el alma, al meditar, *«se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello»* (Fedón 79d).

Cabe preguntarse: ¿cuándo conseguiremos en plenitud esta auténtica sabiduría? La respuesta de Platón es clara: *«una vez que hayamos muerto, pero no mientras vivamos»* (Fedón, 66e). Y ¿por qué tras la muerte conoceremos la verdad en su plenitud? Según lo dicho, si es imposible que conozcamos alguna realidad con toda su pureza (“lo bello”, “lo bueno”, “lo verdadero”) mientras que nuestra alma mora en el cuerpo, ello implica, al parecer de Platón, lo siguiente: o nunca conoceremos plenamente la verdad, y entonces este anhelo que experimenta nuestra alma nos conduce a la frustración total, o la conoceremos después de la muerte, cuando el alma se pertenezca sólo a ella misma, esté libre de la carga y ofuscación que generan los sentidos. Lo cual significa: a fin de acceder a algo verdadero en esta vida hemos de alejarnos del cuerpo, renunciar a sus apetencias, obedecerle sólo en nuestras necesidades básicas, y evitar a toda costa que nos manche con su corrupción natural. Necesario será perseguir ya la pureza en esta vida corporal para que tras la muerte se nos haga accesible la verdad que todos, en el fondo, y especialmente los “amantes del saber”, anhelan. Por ello, sería vergonzoso e incoherente que los filósofos teman y huyan de la muerte como uno de los mayores males, según es considerada por la gente vulgar e ignorante. Al contrario, para Platón, *«los que de verdad filosofan se ejercitan en el morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible»* (Fedón, 67e). Si los filósofos viven enemistados por completo con su cuerpo, y desean tener un alma sabia, esto sólo es posible

de forma plena “*muriendo*”, liberándose totalmente de las ataduras a este mundo pasajero y corruptible. Así pues, es evidente que “*filosofar*” en gran medida consiste en “*aprender a morir*”, por lo que el auténtico amante de la sabiduría no se irrita ni se desespera cuando el destino definitivo se le presenta delante: «*sería ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegar la muerte se irritara de ello*» (*Fedón*, 67e).

Conviene resaltar también uno de los rasgos sobresalientes de la ética platónica y que más ha influido en la ética cristiana y moderna (especialmente en la de Kant): las repercusiones escatológicas de nuestro comportamiento moral. En diferentes lugares de la obra de Platón, que corresponden a períodos diversos de su desarrollo intelectual, se mantiene una aseveración ética que no se puede obviar: la vida moral nos conduce no sólo a un morir auténtico del hombre liberado del temor a la muerte, sino también al gozo de la inmortalidad y de la dicha completa:

«Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentendían de sus dificultades» (*Apología de Sócrates*, 41d).

«Por eso no me irrito en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos» (*Fedón*, 63c).

«Cabe suponer, por consiguiente, respecto del varón justo, que, aunque viva en la pobreza o con enfermedades o con algún otro de los que son tenidos por males, esto terminará para él en bien, durante la vida o después de haber muerto. Pues no es descuidado por los dioses el que pone su celo en ser justo y practica la virtud, asemejándose a Dios en la medida que es posible para un hombre» (*República*, 613a).

La muerte, aunque es constatable que todos los hombres la consideran uno de los mayores males, según Platón no tiene nada de terrible; constituye la liberación definitiva del alma respecto de lo corporal. Si el filósofo desea vivir solo con su alma, sería absurdo tener miedo de la muerte que, según lo razonado por el protagonista Sócrates a lo largo del *Fedón*, es la puerta hacia la contemplación definitiva de la verdad. Cuando llega el momento de morir no hay por qué afligirse ni huir con pavor. Más bien, ir voluntariamente hacia aquel instante esperando obtener la sabiduría por la cual el *filósofo* ha luchado intelectualmente a lo largo de su vida, despreciando los insaciables deseos del cuerpo. En la actitud ante la muerte se puede percibir quién es un verdadero amante de la sabiduría, un hombre libre, y quién es en realidad un amante del cuerpo, un hombre esclavo: *«eso será un testimonio suficiente para ti –dijo–, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo (philo-sómatos). Y ese mismo será seguramente amigo también de las riquezas (philo-chrématos) y de los honores (philó-timos), sea de una de esas cosas o de ambas»* (*Fedón*, 68c).

2. Séneca: "toda la vida se ha de aprender a morir"

Unos cuatro siglos después de las reflexiones platónicas sobre la preparación para la muerte como tarea específica del filósofo nos encontramos con Séneca. Con un lenguaje distinto y con una preocupación más moral que metafísica o antropológica –que caracteriza la de Platón– viene a mantener, el nacido en Córdoba (año 4 de nuestra era) similar concepción de la filosofía como preparación para la muerte. La insistencia de Séneca en tratar a lo largo de sus escritos la amenaza del morir para ver a su trasluz el sentido de la vida ha llevado a no pocos estudiosos de su obra a considerar sus reflexiones como una "filosofía de la muerte". Y si en algún pensa-

dor la forma particular de morir es el reflejo de una sabiduría de la vida, se podría decir que Séneca representa un modelo comparable sólo al de Sócrates. Nos ha llegado hasta hoy el relato de Tácito sobre la forma en la que murió el consejero de Nerón.

Como es sabido Séneca –al igual que Sócrates– no se suicidó por voluntad propia, sino que obedecía órdenes de Nerón de acabar con su propia vida acusado de participar en la conjura de Pisón. Si desobedecía a Nerón sería ejecutado por los soldados. Optó por cortarse las venas de los brazos, mas siendo ya viejo y circulando lentamente la sangre, suplicó que le cortaran también las venas de los muslos. A pesar de su debilidad creciente, la muerte no llegaba, por lo que ordenó a su médico que le diera un brebaje de veneno para conseguir mayor eficacia. Mas tampoco de este modo consiguió alcanzar el último suspiro: la rigidez en la que se encontraban sus miembros impedía llegar el veneno al corazón. Tuvo que ser sumergido en un baño sumamente caliente para potenciar que el veneno y la lenta hemorragia resultasen por fin letales. Aunque su esposa Paulina, según nos narra también Tácito, intentó en una habitación cercana seguir las huellas de su marido buscando la muerte voluntaria, los soldados de Nerón impidieron que esta joven doncella enamorada locamente del anciano filósofo acabase de forma trágica su vida, cosiéndole las heridas e interrumpiendo la mortal hemorragia. Los detalles que nos han llegado de la muerte de Séneca son significativos, aunque no exentos de polémica. De todos modos, en numerosas ocasiones ha sido ensalzada la forma de morir de Séneca en el año 65 como elevado reflejo de su doctrina moral sobre la entereza y el valor del sabio ante la adversidad, el sufrimiento y la muerte inminente. Será el humanista Montaigne, como veremos, uno de los más conspicuos seguidores del pensamiento de Séneca y quizá el máximo elogiador del suicidio (en realidad, fue una auto-ejecución) del moralista cordobés-romano.

2.1. ¿Qué nos enseña la muerte sobre la vida?

Si bien la mayoría de los estoicos griegos y romanos trataron el tema de la muerte, en ninguno adquiere tanta relevancia como en Séneca. Son reflexiones esporádicas sobre la muerte lo que encontramos en estoicos como Epicteto o Marco Aurelio. Sin embargo, cuando leemos a Séneca, podemos constatar que dicha temática atraviesa, como un hilo argumental, tanto sus *Epístolas* como los *Tratados morales*. Seguramente ello es debido a que las reflexiones senequistas sobre el particular surgen, casi siempre, de muertes cercanas que sus familiares y amigos a quienes dirige sus escritos conocen bien. Recurre en ciertos casos a muertes ejemplares del pasado, especialmente a la del maestro de Platón: «*Sócrates, en la cárcel disertó, y habiendo quienes le facilitaban la evasión, no quiso salir para quitar a los hombres el miedo de dos cosas gravísimas: la muerte y la prisión*» (*Cartas a Lucilio*, XXIV, 412). He aquí la justificación del tono ciertamente existencial y moral que caracteriza a la *meditatio mortis* senequista: no estamos ante elucubraciones abstractas, sino ante un agudo observador que analizando desde la razón las muertes reales que a su alrededor acontecen, extrae lecciones morales para la vida que todo hombre (nosotros también), si desea adquirir la verdadera sabiduría, ha de aprender y seguir con fidelidad.

No es una exageración afirmar que aunque Séneca sigue la estela de los estoicos griegos y romanos que le precedieron, en realidad a quien sigue en su meditación sobre la muerte es a Sócrates, o mejor dicho, al Platón que convirtió en ejemplo para la humanidad entera la actitud serena de su maestro ante la injusta condena a beber el veneno. Pero no solo la actitud de Sócrates es apreciada por Séneca, sino que, al igual que Platón, Séneca percibe que el morir es similar al ejercicio de "purificación" del alma, que requiere no poca "ascesis" del cuerpo: «*Platón dice a voces: El espíritu del sabio está todo tenso hacia la muerte; esto quiere, esto medita, esta codicia le lleva; toda su atención está fuera del mundo*» (*Consolación a*

Marcia, XXIII, 101). Por ello el morir también nos refleja en cierto modo la superioridad de la razón y del espíritu sobre los sentidos y el cuerpo: éstos confusos y corruptibles, aquéllos lúcidos e inmortales. La razón, es decir, la filosofía, es la que ha de guiar nuestros pasos durante la vida, que siempre es camino hacia la muerte: *«La filosofía no es un señuelo para deslumbrar al pueblo, ni es propia para la ostentación; no consiste en palabras, sino en obras. No tiene tampoco por objeto pasar el día con un apacible entretenimiento para quitar su náusea a la ociosidad: ella forma y modela el alma, ordena la vida, gobierna los actos, muestra lo que debe hacerse y lo que debe omitirse, está sentada al timón, y dirige la ruta entre las dudas y las fluctuaciones de la vida»* (*Cartas a Lucilio*, XVI, 397).

Y esta concepción moral de la filosofía presupone también una determinada antropología y una visión, ciertamente platónica, de lo que acontece al hombre con la muerte. El morir constituye para Séneca la expresión física de la separación que ha de producirse del alma respecto del cuerpo o, más exactamente, respecto del mundo (riquezas, placeres, poderes...). Dicha separación es reconocida reiteradamente: *«Porque este cuerpo es agobio y pena del alma; bajo su peso está oprimida, está prisionera, si no va en ayuda suya la filosofía y no le manda respirar en el espectáculo de la naturaleza y no le levanta de las cosas terrenales a las divinas. Esta es su libertad; ésta es su liberación; de vez en cuando se evade de la cárcel que le retenía y se restaura en el cielo... El sabio y el aspirante a la sabiduría vive ciertamente uncido a su cuerpo, pero en su mejor parte está ausente de él y proyecta sus pensamientos a las alturas... Demasiado grande soy y nacido para mayores cosas para que sea esclavo de mi cuerpo, al cual no miro sino como a una cadena que aberroja mi libertad...* (*Cartas a Lucilio*, LXV, 482). Y si el alma es la que busca el saber, la verdad, siguiendo la razón, y el cuerpo se agarra al mundo y a los instintos, no es de extrañar que también el estoicismo, y especialmente Séneca, al acentuar la actividad de la razón, esté postulando que el verdadero filosofar consista, como aseveró Platón,

en una preparación para el morir: *«Ningún mal es grande si es el postrero. La muerte se acerca a ti; sería de temer si pudiera quedarse contigo, pero, forzosamente, o no llega o pasa... Medita esto cada día a fin de que puedas con ánimo igual dejar la vida, con la cual muchos se abrazan de la misma manera que aquellos a quienes arrebatada una crecida torrencial se aferran a las zarzas y a las rocas. Los más fluctúan miserablemente entre el miedo de la muerte y los desahucios de la vida y ni quieren vivir ni saben morir»* (Cartas a Lucilio, IV, 375).

La muerte nos enseña también la vanidad de todo lo sensible y corporal, la vanidad de las riquezas y los placeres que conducen al hombre sin discernimiento al más craso engaño y frustración. Para Séneca la muerte, como en Platón, nos despoja a todos del cuerpo (especie de morada o casa de alquiler) y de los placeres o dolores que genera nuestra realidad corpórea y, además, de todas las posesiones y bienes que hayamos acumulado a lo largo de la vida: *«El hombre agobiado de quehaceres en nada se ocupa menos que en vivir, y eso que la ciencia del vivir es la más difícil...; de vivir se ha de aprender toda la vida, y lo que acaso te sorprenderá más, toda la vida se ha de aprender a morir...»* (La brevedad de la vida, VII, 203).

El hombre sabio, despojándose de todas las vanidades de la vida, va aprendiendo a morir. La serenidad y alegría de Sócrates ante la muerte sólo son explicables porque estaba ya preparado para su última hora. Esta ha de ser, según Séneca, la actitud característica del sabio: estar preparado siempre para morir sin temor. Saber morir es la cumbre de la sabiduría y, por ello, la cumbre de la perfección moral, así como expresión de la magnanimidad del hombre. Todos hemos de morir, no sabemos cuándo (*Mors certa hora incerta*). Por eso vivir es prepararse para morir. La muerte, en tanto que definitivo acabamiento de nuestra existencia en este mundo, es particularmente relevante de lo que ha sido el vivir de un hombre. La muerte, el final de nuestra vida, se convierte en el juicio de toda su trayectoria: *«Acerca de mi aprovechamiento, he de fiarme de la muerte,*

que dirá la última palabra. Así es que sin miedo ninguno me voy preparando para aquel día en que habré de juzgar de mí mismo sin afeites ni adobíos, si digo palabras de valor o si las siento y si eran simulación y comedia todas las cosas recias que dije contra la fortuna. No bagas caudal de la opinión de los hombres; es dudosa siempre y bifurcada. No bagas caso de los estudios a que consagraste la totalidad de la vida; será la muerte quien dará juicio de ti» (Cartas a Lucilio, XXVI, 417).

2.2. ¿Cómo hemos de morir?

Es constante en el pensador latino la afirmación de que el hombre sabio ha de meditar continuamente en la muerte, familiarizarse con ella, y a través de su meditación aprende a prepararse para cuando llegue el momento de morir. Quien nunca piensa en la muerte no sabrá cómo estar ante ella. Mas quien en su mente la hace presente, cuando llegue la hora sabrá afrontarla sin temor y sin aspavientos. Pensar en ella no origina tormentos innecesarios, al contrario, el espíritu encontrará cada vez más serenidad y fortaleza al hacerse a la idea de su proximidad e inevitabilidad. Sólo así podremos vivir sin engaños y tapujos y reflexionar con seriedad sobre la vida y sus exigencias morales derivadas de la certidumbre del morir. Ser sabio para Séneca consiste, sobre todo, en saber entrar en la muerte: *«Grabemos esto en nuestro espíritu y digámonos continuamente: He de morir. ¿Cuándo? ¿Qué te importa? La muerte es ley de la naturaleza; la muerte es el tributo y la obligación de todos los mortales y el remedio de los males todos. Todo el que la teme, la deseó. Medita, Lucilio, con exclusión de todo, estas verdades y aplícate a no temer el nombre de la muerte. A fuerza de pensar en ella, háztela familiar y si al caso viniere, prepárate para salirle al encuentro» (Cuestiones naturales, VI, 808).* Las decisiones de nuestra existencia han de ser tomadas teniendo presente la realidad de la muerte. Si no se contempla el vivir desde el morir, una interpretación clave de

nuestro quehacer cotidiano queda marginada, y así la vida falsificada. Hemos de aprender a disfrutar de lo más valioso de cada día (los afectos, sobre todo) como si fuera el último. Todos hemos de morir, y en tanto que máxima certeza no ha de sorprendernos viviendo en el engaño, preocupados por afanes y anhelos de quienes ingenuamente se creen inmortales. Aprender a vivir cada día siguiendo la razón, equivale a prepararse a morir siendo fieles al designio de una ley universal, divina, que cae sobre todo hombre en tiempos y circunstancias distintas, aunque con el rigor y el peso de una ley de la naturaleza. Saber vivir es seguir la razón, saber morir es aceptar que cada día que pasa nos aproxima más al momento definitivo. La vida es un sendero hacia la muerte, como el nacer es el comienzo del morir y el hombre un ser que camina hacia el abismo:

«Falleció tu hijo, es decir, se abalanzó con presura a aquel derrochero al cual se van aproximando aquellos que crees más felices que el que nació de ti. Allí mismo, con andadura desigual se encamina toda esta turba que litiga en el foro, que contempla el espectáculo en los teatros, que ora en los templos: una misma ceniza igualará lo que merece tu amor y veneración y lo que merece tu menosprecio. Esto mismo dice aquella voz atribulada a los oráculos píticos: CONÓCETE A TI MISMO. ¿Qué es el hombre? Un vaso a quien la más leve sacudida, el choque más liviano quebrarían. No es menester una gran tempestad para desbarcete; con cualquier obstáculo que topares, te harás astillas. ¿Qué es el hombre? Un cuerpo feble y frágil, desnudo, inerme de suyo, menesteroso de socorro ajeno, lanzado a todos los ultrajes de la fortuna... ¿En un tal sujeto nos maravilla la muerte que puede ser obra de un solo sollozo? ¿Es que se necesita una obra de gran empeño para que se caiga?... Planes inmortales, eternos, agita en su ánimo y da disposiciones para sus nietos y bisnietos, y mientras se esfuerza en largo conatos, la muerte le asalta y le oprime» (Consolación a Marcia, XI, 90-91).

El sabio ha de enfrentarse con serenidad a su propia muerte, mas ha de procurar también la moderación en el llanto y en el dolor que la muerte del ser querido en tantas ocasiones provoca. Quienes carecen de la fortaleza y entereza del sabio se sienten arrastrados a convertir en espectáculo las lágrimas y los lamentos que afloran sin control de un espíritu que no ha meditado en silencio el significado profundo del vivir y del morir. El sabio prefiere esconder el sufrimiento antes que alargar inútilmente las lágrimas, busca más consolar la tristeza de sus allegados que dar rienda suelta a gemidos y alaridos. Mujeres y hombres apesadumbrados por su propia muerte, al llorar y gritar ante el difunto querido, lamentan ya anticipadamente el destino fatal que sin remedio les espera:

«¿Qué locura más grande que llorar a quien marchó antes que tú, teniendo tú que hacer la misma jornada? ¿Hay alguien que llore un suceso que no ignoraba deber realizarse? Quien se lamenta de que alguien haya muerto se lamenta de que hubiere nacido hombre. Una misma ley nos tiene a todos obligados. A quien le tocó nacer le está reservado el morir. Nos separan los trechos, pero nos iguala el fin... Para nadie hay ninguna cosa cierta más que la muerte. Y a pesar de ello, todos se quejan de aquello en que nadie puede llamarse a engaño» (Cartas a Lucilio, XCIX, 614).

La muerte no ha de entristecer al hombre, pues es voluntad del destino que rige el cosmos, es parte del *logos* universal. El hombre sabio ha de estar ante ella como quien está ante la misma providencia divina que regula desde la razón todos los acontecimientos de la vida de los hombres. Nadie es capaz de evadirse de esta ley impuesta al hombre por la divinidad. Es por tanto justa, pues todos, ricos y pobres, hombres y mujeres, sabios e insensatos, hemos de morir. La cuestión está en cómo nos situamos ante ella: si como esclavos arrastrados por el destino o como hombres libres que al verla venir nos despojamos de todo lo que nos ata a este mundo:

«Todo este pueblo que ves, Lucilio, todo el que te imaginas en cualquier lugar del mundo, harto pronto la naturaleza lo reclamará y lo meterá debajo de la tierra; no hay problema acerca del hecho, sino acerca del día; más pronto o más tarde tenemos que ir al mismo puesto. ¿Pues qué? ¿No te parece ser el más encogido y el más necio de todos aquel que con gran ahínco pide un aplazamiento de la muerte? ¿Por ventura no despreciarás a aquel que puesto entre los condenados a morir pidiese como un favor singular ser el último en ofrecer su cuello al verdugo? Pues esto mismo nosotros lo hacemos; estimamos en mucho morir un poco más tarde. Contra todos está dictada pena capital, y por cierto con veredicto justísimo; lo cual es el más grande consuelo para los que han de sufrir la última pena; como lo es nuestra causa, también nuestro destino es el mismo para todos. Dócilmente iríamos al suplicio, condenados por un magistrado o un juez, y prestaríamos obediencia a nuestro verdugo; ¿qué diferencia va entre caminar a la muerte por imposición de sentencia o por la ley de nacimiento?» (Cuestiones naturales, III, 742).

La muerte, según Séneca, nos hace libres, nos libera de todo sufrimiento, desgracia y adversidad, también nos libera de nuestras pasiones y deseos. Nos hace en verdad hombres iguales. Sólo cabe diferenciarse en la forma de morir: con quejas y lamentos o con serenidad y aceptación. Para quienes huyen de ella es sin duda el peor, el más terrible de los males; mas para quienes la asumen como ley racional que procede de Dios, es una liberación del mal, del sufrimiento, de las pasiones y de las frustraciones que nuestra condición humana provoca. Aceptar la muerte es la mayor aceptación de la vida misma, de nuestra realidad de hombres limitados y finitos, creados así por la Razón Universal que todo lo mueve y rige. Es absurdo temer algo que no puede evitarse. La entereza de ánimo ha

de mostrarse ante la muerte. Así es como la podemos dominar, asumiéndola, preparándonos continuamente para que no nos importe la hora ni el día en que caiga sobre nosotros. Todo ello nos revela que es un total desatino planear una vida larga cuando no somos dueños ni siquiera del día de mañana. La incertidumbre de las enfermedades y sufrimientos inesperados nos enseñan que no hemos de proyectar la vida en exceso, contando ingenuamente con la seguridad de que alcanzaremos la vejez tras nuestros trabajos juveniles. Todo es incierto, incluso para los que hoy disfrutan de salud y fortuna. Lo que poseemos puede desaparecer en un momento de adversidad y desgracia. Con sabiduría semejante a la evangélica recomienda Séneca vivir el hoy: *«nada diferamos para el día de mañana; saldemos cada día nuestras cuentas con la vida»* (*Cartas a Lucilio*, CI, 620). Hemos de vivir como si el día que tenemos por delante fuera el último. El futuro no existe, es mero proyecto que nada ni nadie nos garantiza que llegará. Y esta precariedad de la vida, la indigencia y debilidad del cuerpo, la duda respecto al tiempo que nos queda y el sufrimiento que nos espera, son la causa de los más profundos temores y angustias que carcomen sin parar el alma de quien vive tan proyectado al futuro que su presente se convierte en vacío y se le escapa entre las manos. La actitud más sabia consiste, según Séneca, en intensificar y enriquecer con todas nuestras posibilidades morales y espirituales el presente que se nos ha otorgado como un don. Y si incierto es también el dónde, cuándo y cómo nos espera la muerte, mejor será para nuestra tranquilidad de ánimo que en todas partes y en todos los momentos la espereamos con serenidad. La vida puede ser dividida en tres tiempos, el que es, el que fue y el que será. El tiempo pasado ha sido vivido de forma irrevocable, el presente suele vivirse como breve, mientras que el futuro es dudoso, pues la certeza del morir relativiza siempre la hipotética seguridad del tiempo que proyectamos para nuestras tareas y afanes:

«No caemos de súbito en la muerte, sino que a ella vamos minuto a minuto. Cada día morimos; cada día se nos quita una parte de la vida, y aun cuando crecemos, la vida decrece. Perdimos la infancia, luego la mocedad, luego la juventud. Hasta el día de ayer todo el tiempo pasado feneció; y este mismo día de hoy nos lo distribuimos con la muerte. Así como la postrera gota no es la que deja en seco a la clepsidra sino todo lo que se escurrió antes, así aquella hora última en que dejamos de ser, no produce ella sola la muerte, sino que la consume ella sola» (Cartas a Lucilio, XXIV, 414).

Séneca, al igual que Epicuro, pero con otras estrategias argumentativas, considera del todo clave que el hombre se afirme contra el miedo a la muerte. Es este miedo el que más nos envilece. Si no dominamos el miedo a la muerte nos enfrentaremos a los temblores de tierra, a los rayos, a las tempestades, a los accidentes, sufrimientos y desventuras de la vida con actitudes más propias de cobardes e indignos que de sabios y sensatos. No obstante, uno de los mejores consuelos ante las adversidades es la lucidez de que realmente somos mortales, es decir, que los accidentes exteriores y todos los peligros amenazantes desde fuera de nosotros, no son nada comparados con la constatación de que es dentro de nosotros mismos donde se encuentran los innumerables peligros que nos conducen a la muerte inexorable. Además de todos los infortunios que nos amenazan, el correr del tiempo deja siempre en el olvido a quienes más querían a él agarrarse para siempre. Si no se medita en el pasar del tiempo, si no se medita en el propio morir, el miedo total se apodera de nuestra alma, nos anonada y nos sume en la tristeza paralizante: *«Si considerases tu último día no como una pena, sino como una ley de la naturaleza, en el pecho del cual hubieres arrojado el temor a la muerte, no será osado de entrar ningún otro linaje de miedo» (Consolación a la madre Helvia, XIII, 73).* *«Tendrás*

la muerte por el mayor de los males, siendo así que no tiene otro mal sino el que la antecede: el ser temida» (Cartas a Lucilio, CIV,628). Séneca señala en numerosas ocasiones que quien teme a la muerte, en el fondo teme ya a todo en la vida. Y asevera que es el temor a la muerte lo que nos convierte en seres esclavos, asustadizos e incapaces de vivir con valentía, con serenidad; en definitiva, incapaces de asumir la existencia con sus sufrimientos y nuestro morir con dignidad.

Son reiteradas las reflexiones de Séneca dedicadas a la vivencia de la enfermedad. Cuando estamos enfermos tres amenazas se nos presentan con suma gravedad: el temor de la muerte, el dolor corporal y la interrupción de los placeres (*Cartas a Lucilio*, LXXVIII, 524). Sin embargo, el miedo a la muerte en realidad no es causado por la enfermedad, sino por la propia naturaleza humana. El morir no es resultado de estar enfermos, sino de que vivimos; es evidente que muchos son los que mueren sin ningún tipo de enfermedad. Cuando volvemos a la salud tras un largo periodo de post-tratamiento, hemos podido escapar de la enfermedad, pero no de la muerte. La enfermedad nos revela nuestra finitud, mas no nuestra realidad mortal, pues morimos, no por estar enfermos, sino por el designio de Dios, por nuestra estructura humana, a la que no podemos anular ni superar. En todo caso, lo que nos revelan las dolencias y los achaques, tanto como el paso del tiempo en nuestro cuerpo, es nuestra constitutiva fragilidad, la siempre cercana muerte. Estúpido es, dada nuestra precariedad y tendencia a la enfermedad, el pretender dominar el futuro, el proyectar nuestra vida sin contemplar la posibilidad real de morir de forma inesperada. Sin embargo, como reconoce el propio Séneca, *«nadie tiene la muerte en perspectiva; todos alargan mucho sus esperanzas» (De la brevedad de la vida, XX, 214).* Ser más joven o más viejo, no importa. Los años, en realidad, no constituyen ninguna seguridad de la lejanía del morir.

3. San Agustín: "la muerte no debe temerse como un mal cuando le ha precedido una vida honrada"

En la misma época en la que Séneca está elaborando su *meditatio mortis* el cristianismo empieza a extenderse desde Jerusalén por todo el Imperio romano. El impulso del cristianismo en la revisión de la filosofía griega y romana, así como en el surgimiento de nuevas formas de crear pensamiento filosófico y teológico desde la razón es de tal calibre que imposible resulta aquí dar cuenta ni siquiera esquemáticamente. Me interesa sólo resaltar cómo se enfrentó S. Agustín (354-430), en tanto que representante de un pensamiento bíblico-cristiano, a la realidad de la muerte. En él encontramos algunos rasgos de la cultura greco-romana que fue revisando desde el impacto de la nueva fe. El influjo de su imponente obra llega hasta nuestros días, incluyendo también su actitud cristiana ante la muerte y su esperanza en la resurrección, que afecta, sin duda, al modo en que muchos ciudadanos viven hoy en nuestras sociedades la libertad y la autonomía en el proceso de morir, tal como comprobaremos en los dos restantes capítulos en torno al suicidio y la eutanasia.

Según nos cuenta su primer biógrafo, S. Posidio, a inicios del caluroso agosto del año 430 Agustín, obispo de Hipona, enfermó con periodos prolongados de fiebre. Siendo consciente de que se acercaba ya el final de sus días, rogó que le copiaran en la pared con letras grandes los cuatro salmos penitenciales para poderlos leer asiduamente desde el lecho en el que yacía debilitado por la enfermedad. Los textos colgaron en la pared día y noche. S. Agustín rezaba constantemente estos salmos con lágrimas en los ojos. Pidió estar absolutamente solo en su aposento. Entraban quienes le entregaban algo de comida, y esporádicamente los médicos que revisaban la evolución de sus dolores y fiebres. Como es sabido, S. Agustín murió el 28 de agosto del 430. Unos meses después de su muerte, la ciudad de Hipona fue evacuada y arrasada por los bárbaros. De milagro la inmensa biblioteca del obispo, con sus manuscritos, fue sal-

vada de la destrucción y la quema. Posidio recopiló todas las obras y los datos biográficos principales que hasta hoy nos han llegado.

Son numerosos los escritos de S. Agustín en los que reflexiona sobre la muerte. La mayoría de ellos comporta una clara intencionalidad catequética y teológica. La inspiración bíblica es patente. Constituyen profundas meditaciones sobre la muerte de Cristo y su significado salvífico. Aunque la muerte y la inmortalidad son problemas que S. Agustín se planteó en los inicios de su conversión (en el 386), especialmente en *Soliloquios*, sin embargo considero que hemos de centrarnos en unas tesis más maduras que representan, por un lado, la capacidad del obispo de Hipona para expresar la psicología del hombre sufriente, y por otro, la agudeza filosófica y teológica para penetrar en el misterio de la muerte. Las obras de mayor relevancia y fuerza expresiva sobre nuestro tema: *Confesiones* y *La ciudad de Dios*. A estas dos me ceñiré, dado que no se trata de elaborar un tratado sistemático sobre la muerte, sino de apuntar aquellas dimensiones antropológicas y morales más significativas de este pensador cristiano que nos ayuden a comprender actitudes contemporáneas ante el proceso humano de morir y las limitaciones de la libertad ante tan ineludible y, en no pocas ocasiones, doloroso acontecimiento.

3.1. ¿Por qué duele la muerte?

En las *Confesiones* nos presenta S. Agustín dos estremecedores relatos sobre el dolor que le ocasionó la muerte de un amigo de la juventud (Libro IV) así como el repentino fallecimiento en Ostia Tiberina, lejos de la patria natal, de su madre Mónica (Libro IX). La belleza expresiva de ambos textos es suprema. Se percibe en ellos no solo el sufrimiento subjetivo de Agustín de Hipona, sino el de toda persona que acaba de perder inesperadamente a un ser querido. Si la narración de la muerte de su madre está repleta de sentimiento cristiano no exento de dolor, cuando recuerda el autor la

época juvenil retrata con suma precisión los sufrimientos de un hombre aún no creyente, embebido de la cultura pagana, que es del todo incapaz de asimilar la separación brusca de su amigo que la fuerza arrolladora de la muerte ha provocado. Agustín se nos revela como el gran escrutador del alma humana, capaz de sacar al exterior con palabras precisas y hermosas la pena que todo hombre experimenta ante el poder destructor de la muerte. He aquí la descripción del impacto que produjo en el joven Agustín la pérdida de su querido amigo, que nos refleja de forma vívida lo que nos desgarrar por dentro cuando el impacto inesperado de la muerte atenta contra el amor:

«Mi corazón quedó ensombrecido por tanto dolor, y donde quiera que miraba, no veía más que muerte. Mi patria me daba pena, mi casa me parecía un infierno, y todo lo que había tratado con él, cuando me acordaba de ello, era para mí un cruelísimo suplicio. Mis ojos le buscaban por todas partes, pero no estaba allí. Todas las cosas me eran amargas y aborrecibles sin él, pues ya no me podían decir: "pronto vendrá", como solían cuando vivía y estaba ausente. Estaba hecho un lío, preguntándome una y otra vez: ¿Por qué estás triste? ¿Por qué te conturbas? Pero no tenía respuesta... Solas las lágrimas me eran dulces y éstas eran, en lugar del amigo ya difunto, mi deleite... Yo vivía miserablemente, como vive todo hombre cuya alma es prisionera del amor de las cosas mortales, y cuando las pierde, se atormenta y aflige... Me sentía enfermo y cansado de vivir y, por otra parte, me horrorizaba tener que morir. El gran amor que yo había tenido al amigo me hacía temer mucho más –según creo– y odiar la muerte, como cruel enemigo que me lo había quitado. Pensaba que, así como se lo había llevado a él, se llevaría de repente también a todos los hombres... No salía de mi asombro al ver que seguían viviendo los demás hombres, mientras estaba muerto aquel a quien yo había amado como si nunca hubiera de morir. Y me maravillaba todavía más el

que él hubiera muerto mientras yo seguía vivo, pues yo era su segundo yo. ¡Qué bien lo expresó el poeta cuando dijo que su amigo era “la mitad de su alma”! Yo sentí que mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos. Me horrorizaba tener que vivir porque no quería vivir a medias. Y, quizá, también fuera esta la razón de mi miedo a morir; porque no muriera del todo aquél a quien había amado tanto.

¡Ob locura que no sabe amar humanamente a los hombres! Y ¡qué necedad la de los que sufren inmoderadamente por las cosas humanas! Así era yo entonces y me abrasaba, suspiraba, lloraba, turbaba y no encontraba descanso ni consejo. Llevaba mi alma despedazada y chorreando sangre, un peso que ni yo mismo era capaz de llevar, ni sabía donde poner. Ni el encanto de los bosques, ni los suaves perfumes de un jardín podían aquietarla. Tampoco hallaba la paz en el canto, ni el juego, ni en los banquetes espléndidos, ni en los deleites del lecho y del hogar, ni siquiera en los libros ni en los versos. Hasta la misma luz me causaba horror, y todo lo que no era lo que él era me resultaba insoportable y odioso. Mi único descanso eran los gemidos y las lágrimas y, cuando dejaba de llorar, sentía la pesada carga de mi miseria que traía a cuestras» (Confesiones, IV, 4-7)

El lenguaje que utiliza S. Agustín para resumir el contenido de aquellos diálogos espirituales con su madre en el lecho de muerte podría decirse que refleja la mezcla de la visión platónica y cristiana del hombre. Consta que los deleites de los sentidos corporales, por visibles y espectaculares que parezcan, no pueden compararse con el gozo de la vida eterna. Mas, aunque ya profesaba Agustín la fe cristiana cuando su madre murió, la narración del sufrimiento que le ocasionó la separación definitiva del ser que le dio la vida, es también un portentoso análisis psicológico que busca penetrar en las razones por las que, a quienes ya nos sabemos mortales, nos duele

tanto el contemplar el modo como se nos va para siempre aquella mujer que en su seno nos ha llevado, nos ha amamantado, nos ha criado y en la existencia amorosa nos ha introducido. No es posible tampoco renunciar a la transcripción literal de tan emocionadas reflexiones ante el cadáver de la madre que hacen de S. Agustín una de las más penetrantes plumas psicológicas que la cultura cristiana nos ha legado:

«Cerré sus ojos. Una inmensa tristeza embargaba mi corazón. Estaba a punto de romper en lágrimas, cuando mis ojos, obedeciendo al violento imperio de mi alma, sorbieron su flujo hasta secarlo. ¡Qué mal me sentí en aquella lucha! Cuando exhaló el último suspiro, mi hijo Adeodato rompió a llorar a gritos, cortando su llanto a requerimiento de todos nosotros. También yo sentí que necesitaba llorar como un niño, pero era reprimido con la voz juvenil, la voz del corazón, y me hacía callar. No nos parecía decoroso celebrar aquel entierro con gemidos y sollozos con los que muchas veces se suele lamentar la miseria de los que mueren o su total extinción. Mi madre, ni moría miserablemente, ni moría del todo. De ello estábamos seguros por sus santas costumbres, así como por su fe no fingida. Y por otras muchas razones.

¿Qué era, entonces, lo que interiormente me causaba tanto dolor? Era la llaga recientemente abierta al romperse bruscamente aquella compañía carísima y dulcísima en que vivíamos... Pero ¿qué comparación, Dios mío y Creador nuestro, podía haber entre el honor con que yo la veneraba y la entrega con que ella me había servido? Por eso, al verme ahora desamparado de aquel tan gran consuelo suyo, sentía mi alma herida y lacerada mi vida, que había sido una con la suya.

... Tú sabías, Señor, cuál era mi dolor, pero no mis amigos, por eso, quienes me escuchaban atentamente creían que yo no sentía dolor alguno. Pero en tus oídos—donde ninguno de ellos me

podía oír— me reprochaba a mí mismo la blandura de mis sentimientos. Luchaba contra la corriente de tristeza que remitía momentáneamente, pero que en seguida me arrastraba con toda su fuerza. Ya no derramaba lágrimas ni aparecían en mi cara signos de dolor, pero yo solo sabía la opresión de mi corazón. ¡Qué miseria sentirme a mí mismo tan débil víctima de estas emociones humanas! Cierto que no podemos escapar a ellas —pues están dentro del orden y de la naturaleza de nuestra condición humana—, pero me dolía de mi dolor con un nuevo dolor y me consumía con doblada tristeza.

... Tenía ganas de llorar por causa de ella y por causa mía y por mí. Y solté mis lágrimas, que tenía reprimidas, dejándolas correr cuanto quisieran, haciendo de ellas una almohada a mi corazón. Y descansó de verdad, pues mi llanto resonaba sólo en tus oídos, no en los de los hombres que pudieran interpretarlo mal» (Confesiones, IX, 12).

Mas si los recuerdos de las *Confesiones* reflejan un Agustín lleno de dolor por la experiencia de la muerte ajena y, por tanto, son de carácter existencial, en *La Ciudad de Dios* las reflexiones alcanzan un nivel filosófico-teológico poco común. Se enfrenta a lo largo del Libro I y del libro XIX a las diferentes concepciones de la felicidad y de la virtud que defendieron los autores paganos, y les acusa de que olvidan algo básico de la ética: que el hombre no puede ser feliz plenamente en esta vida. La ética greco-romana no contempla las consecuencias morales de la proyección trascendente del hombre, no se percata de que la muerte elimina todo sentido a la existencia humana si es la última realidad que le espera. Agustín entra en diálogo con los estoicos y epicúreos para mostrar las deficiencias de sus respectivas concepciones de la felicidad. La perspectiva ética y cristiana del obispo de Hipona acentúa la realidad de la muerte como relativizadora de toda pretensión mundana de felicidad.

En el libro I de *La ciudad de Dios*, dedicado a la defensa de la religión cristiana frente a las acusaciones de los paganos, S. Agustín reflexiona sobre uno de los problemas más impactantes para la mentalidad cristiana de aquella época: la muerte violenta que sufrieron muchos mártires por seguir a Cristo. El obispo constata que aunque los cristianos están muriendo de forma horrenda, y resulta ciertamente difícil de soportar, es ésta la suerte común de quienes hemos nacido en este mundo: todos hemos de morir. Sin embargo, lo más importante –como ya dijeron los sabios antiguos, entre ellos Séneca– es el cómo se muere, la manera de entrar en este extraño y misterioso evento que nos supera. No hay que temer la muerte, pues ella nos aguarda a todos. Lo relevante es vivir siendo fieles a Dios y morir en sus manos. He aquí sus reflexiones que, aun siendo semejantes a las de Séneca, promueven un análisis escatológico del morir que a la ética estoica en muchas ocasiones se le escapó:

«Nadie fue muerto que no hubiera de morir algún día. La muerte hace idénticas tanto la vida larga como la breve. En efecto, de dos cosas que ya no existen, ni una es mejor o peor, ni tampoco es más larga o más breve. ¿Qué importa la clase de muerte que ponga fin a esta vida cuando al que muere no se le obliga ya de nuevo a morir? La verdad es que a cada mortal de alguna manera le amenazan muertes por todas partes. En los cotidianos azares de la presente vida, mientras dure la incertidumbre sobre cuál de ellas le sobrevendrá, yo me pregunto si no será preferible pasar una, muriendo antes, que tener encima la amenaza de todas viviendo. No ignoro con qué facilidad elegimos vivir largos años bajo el temor de tantas muertes, en lugar de morir de una vez y no temblar ya ante ninguna. Pero una cosa es lo que el sentido carnal, flaco como es, rebuye por miedo, y otra distinta las victorias logradas por el espíritu tras una reflexión profunda y minuciosa. La muerte

no debe tenerse como un mal cuando le ha precedido una vida honrada. En rigor, lo que convierte en mala la muerte es lo que sigue a la muerte. De aquí que quienes necesariamente han de morir no deben tener grandes preocupaciones por las circunstancias de su muerte, sino más bien a dónde tendrán que ir sin remedio tras el paso de la muerte» (I, XI, 29).

Y especialmente dolorosa resultaba la muerte de aquellos que por diversas circunstancias no podían ser sepultados. Agustín recuerda que este hecho horrendo no es ningún obstáculo para la resurrección de los cuerpos, dado que el mismo Cristo anunció que no debíamos de tener miedo de aquellos que pueden matar el cuerpo, pero no el alma. En la Escritura no se dice nada respecto de que la resurrección dependa de si han sido sepultados o no los cuerpos o de qué tipo de sepultura es la adecuada. Agustín procura restar importancia a esta obsesión que vivieron los cristianos cuando contemplaban las muertes violentas y los cuerpos destrozados de algunos hermanos perseguidos y maltratados por seguir a Cristo. Ha de recordarles que estos enemigos de la Verdad algún daño pueden hacer ciertamente al causar la muerte, dado que nuestro cuerpo tiene sensaciones antes de morir, pero una vez que hemos muerto, en tanto que cadáveres, nada puede herirnos ya: carecemos de sensibilidad y estamos ante Dios con una nueva realidad corporal y espiritual. Aunque a muchos cristianos no se les ha dado descanso en la tierra, esto no les expulsa de los cielos. Aun pareciendo duros y crueles los horrores de la muerte que sufren los mártires, S. Agustín recuerda aquellas palabras del Salmo 115: “*preciosa es a los ojos de Dios la muerte de sus fieles*”. Lo que agrada a Dios es cómo mueren sus servidores, no cómo son enterrados. En el desprecio por las honras fúnebres se asemeja S. Agustín a los sabios romanos, aunque esta relativización de los funerales proviene más de una base bíblica que de consideraciones de carácter ético o filosófico (I, XII, 31).

3.2. ¿Por qué somos mortales?

Se ha indicado ya la penetración psicológica de S. Agustín para conceptualizar el sufrimiento que experimenta el hombre cuando se enfrenta a la muerte del ser querido. No es extraño que un pensador tan sensible al proceso temporal de la vida humana, como lo refleja magistralmente en las *Confesiones*, hiciese de la mortalidad objeto prioritario de su reflexión ética y teológica. Un hombre como Agustín de Hipona, conocedor de lo mejor de las escuelas filosóficas de su época tanto como de los clásicos pensadores romanos, e igualmente sabedor de los lazos de la concupiscencia sexual, se percató con especial sensibilidad del pasar de los años y de la vaciedad de los placeres de la vida. Pudo escribir palabras sobre el vivir y el morir tan llenas de sensatez moral como las del estoico Séneca, y anticipadoras de la línea reflexiva existencialista (Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel...) sobre la muerte humana. He aquí una bella muestra:

«Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar hacia la muerte. Su mutabilidad en todo el tiempo de esta vida (si ésta merece tal nombre) no hace más que tender a la muerte: no existe nadie que no esté después de un año más próximo a ella que lo estuvo un año antes; que no esté mañana más cerca que lo está hoy, hoy más que ayer; dentro de poco más que ahora y ahora más que hace un momento. Todo el tiempo que se vive se va restando de la vida, y de día en día disminuye más y más lo que queda; de suerte que el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte, en la cual a nadie se le permite detenerse un tantico o caminar con cierta lentitud; todos son apremiados con el mismo movimiento, todos avanzan al mismo compás... Además, si cada uno empieza a morir –a estar en la muerte– desde que la misma muerte –la supresión de la vida– comienza a realizarse en él (de

hecho, cuando la vida se acabe, será sólo después de muerto y no durante la muerte), síguese que está en la muerte desde que comienza a estar en este cuerpo» (XIII, X, 17-19).

La crítica moral agustiniana a las diversas concepciones de la felicidad que los clásicos filósofos griegos y romanos desarrollaron sin la luz de la revelación pueden concentrarse en algo común: olvidan la realidad mortal del hombre y por ello la imposibilidad de ser felices en este mundo. Sin embargo, en tanto que teólogo y filósofo, se formula S. Agustín otra pregunta ineludible: *¿por qué somos mortales?* A responderla dedica numerosas páginas de *La ciudad de Dios*, pero especialmente el Libro XIII pretende explicar cuál es el origen y la propagación de la muerte en la humanidad. No puedo desarrollar el aspecto teológico del problema, me interesa sólo hacer hincapié en la vertiente moral de la muerte.

Es consciente Agustín de las diversas dimensiones que afectan a nuestra realidad mortal: la corrupción de nuestro cuerpo, la vivencia personal y psicológica del morir ajeno, las costumbres sociales y culturales ante los muertos, los problemas filosófico-antropológicos que provoca la realidad de la mortalidad humana, las repercusiones escatológicas de la forma de vivir y de morir, así como el problema de la existencia y esencia de Dios revelada en Jesucristo frente al poder de la muerte. Todos estos aspectos son analizados por S. Agustín con mayor o menor extensión. No obstante, se ha de tener en cuenta que siempre le inspira una preocupación moral, pastoral, catequética y teológica, más que estrictamente filosófica. Aunque en algunos momentos conduce sus pensamientos sobre la muerte a cuestiones un tanto sutiles –no en vano fue maestro de retórica– como el de si se puede estar vivo y muerto a la vez o cómo sabemos cuándo un hombre está muerto. Seguramente las reflexiones de S. Agustín son las más precisas que encontramos en la Antigüedad cristiana sobre una cuestión tan debatida en nuestros días por los científicos cuando pretenden indicar el momento exacto en el que el hombre entra

en la muerte. Es en este Libro XIII donde con mayor detalle se desarrolla su doctrina de la relación de la muerte con el pecado, el cuerpo, el alma y Dios. Esta visión antropológico-moral de S. Agustín, inspirada en la Escritura, y especialmente en las cartas de S. Pablo, merece ser resumida, por la influencia que ha tenido en la visión cristiana de la muerte que llega hasta nuestros días.

Para el obispo de Hipona es un hecho que el cuerpo vive gracias a la presencia en él del alma, y el alma vive gracias a la presencia de Dios en su intimidad. Por tanto, el morir del cuerpo se produce cuando el alma se separa de nuestra realidad orgánica. Y esta separación es la que produce un sufrimiento en el hombre cuando está en el proceso de morir, que en términos humanos es siempre un mal, por cuanto algo que vivía unido por la acción creadora de Dios, ha de ser separado en contra de su propia naturaleza. Mas desde la perspectiva cristiana acaba siendo un bien, en tanto que tránsito a Dios. Pero también hay que decir que el alma humana muere totalmente si Dios se separa de ella. De ahí que cuando el hombre comete un acto inmoral –peca–, al separarse el alma de Dios está ya experimentando en qué consiste la muerte del espíritu, aunque se puede seguir viviendo corporalmente. La vida nos viene de Dios, y cuando un alma pecando reiteradamente se separa de Dios, está ya muerta, sólo la conversión moral y la gracia le restituye en la cercanía de Dios y en la vida auténtica. El hombre que vive esclavo del mal y del pecado acaba siendo un ser muerto en su espíritu aunque viviente en su cuerpo. De ahí la grandeza redentora de Cristo, el cual, a través de su muerte en la Cruz, nos libera y nos redime de nuestros pecados, y con ello de la condena a morir para siempre.

Según S. Agustín, así como el alma presente en el cuerpo lo vivifica y capacita para múltiples funciones y tareas cognitivas, morales, volitivas..., de igual forma cuando el alma vive unida a Dios, es su Espíritu quien le capacita para obras muy superiores: la adquisición de una auténtica sabiduría de la vida que nos conduce a la ver-

dadera felicidad y la experiencia de la santidad, gracias a la cual la muerte espiritual derivada del pecado no tiene poder sobre quien vive unido a Dios obrando el bien. Por ello, quien se separa de Dios y sigue la fuerza del mal se encamina hacia la infelicidad, la insatisfacción y la muerte. Nada de este mundo puede en verdad saciarle. Vive en un total vacío de su espíritu, como si su alma estuviera en la más profunda muerte. Según S. Agustín esta experiencia antropológica y moral todos podemos padecerla cuando pecamos gravemente, y es en definitiva la que realizaron los primeros padres que, al rehusar obedecer a Dios y dejarse seducir por el tentador (“padre de la mentira”) experimentaron este principio de muerte según el cual todo se convierte en horrible y oscuro: el trabajo, el parto, la vida misma. Aquel primer pecado originó la muerte física –primera muerte–, pero quien persiste en la aversión a Dios y en el rechazo de la gracia se encontrará con la condenación eterna, es decir, la segunda muerte (XIII, II, 4-5).

La realidad mortal del ser humano no ha sido querida por Dios en su acto creador, sino que es consecuencia de la decisión libre del hombre de rechazar a Dios, de un acto de soberbia y engreimiento contra la voluntad de Dios. Y este acto de rebeldía de Adán, según S. Agustín –siguiendo al apóstol Pablo–, arrastró consigo graves consecuencias: a través de este pecado “entró la muerte en el mundo”, en la historia humana; pero también por la fuerza y el peso de este mal que habita en nosotros, nos sentimos empujados a la *aversio a Deo*. El pecado de Adán se reproduce en nosotros existencialmente siempre que negamos el amor de Dios y no amamos al prójimo. Cuando rechazamos en nuestra historia la *conversio a Deo*, cuando nos instalamos en la soberbia heredada del primer hombre y no queremos recibir la única salvación que procede de la gracia vivificante de Jesucristo, el redentor, nos dirigimos nosotros mismos a la segunda muerte, la más terrible de todas, la separación total y definitiva del alma respecto de Dios:

«Podemos conseguir, con la ayuda de la gracia de nuestro Salvador, evitar al menos la segunda muerte. Ella es más dura, y aun el peor de todos los males, porque no consiste en la separación del alma y el cuerpo, sino más bien en la unión de ambos con vistas a la pena eterna. Allí, por el contrario, no habrá hombres antes de la muerte y después de la muerte, y por ello nunca viviendo, nunca muertos, sino muriendo sin fin. No habrá, en efecto, cosa peor para el hombre en trance de muerte que llegar la muerte a ser inmortal» (XIII, XI, 23).

Para S. Agustín, y con él para la tradición cristiana, hay un estrecho vínculo entre *pecado-inmoralidad y muerte* (del alma, del cuerpo y eterna), así como hay también una relación entre *amoralidad y vida* (del alma, del cuerpo y eterna). La preocupación escatológica es ineludible en el enfoque ético de S. Agustín. Cuando nos preguntamos por la felicidad, por el bien supremo, por nuestros deberes y la necesidad de obtener criterios que nos orienten en la práctica moral, el teólogo-filósofo de Hipona, en tanto que cristiano, asevera que la mejor respuesta ética es ésta: *«la vida eterna es el sumo bien: la muerte eterna, el sumo mal. Debemos, pues, vivir ordenadamente, de forma que consigamos aquélla y evitemos ésta»* (XIX, IV, 557). Por consiguiente, la ética de S. Agustín, en su crítica al eudemonismo greco-romano, en su defensa de las virtudes morales cristianas, en su abertura a la trascendencia y a la receptividad de la gracia, pretende enseñar al hombre a prepararse para la muerte primera (aquella que adviene irremediabilmente al género humano) y, sobre todo, procura orientarnos para evitar la muerte segunda (aquella que aguarda sólo a quienes han hecho del mal moral su guía de acción). Este profundo vínculo desarrollado por S. Agustín entre la forma de comportarse moralmente el hombre y la experiencia de los diferentes tipos de muerte –aun contando con una lejana inspiración platónica–, ha condicionado gran parte del pensamiento cristiano sobre este particular y llega hasta nuestros días

a través de diferentes documentos de la Iglesia y planteamientos teológicos. La reflexión cristiana sobre la muerte, inspirada en la Revelación y en la obra de este Padre de la Iglesia, ha mantenido siempre como sello original y distintivo su concepción antropológico-moral del proceso de morir, la diferenciación de tipos de muerte (espiritual, física, eterna), así como la repercusión escatológica de la vida moral, es decir, del uso que los hombres hacen de la libertad concedida por Dios y, por supuesto, de la libertad ante el suicidio o la eutanasia voluntaria, de las que hemos de tratar con esmero en los dos próximos capítulos.

4. Montaigne: “el saber morir nos libera de toda atadura”

La revelación cristiana apagó durante varios siglos la presencia de la ética estoica en la civilización romana y durante toda la Edad Media. Sólo a partir del Renacimiento vuelve a ser repensada y valorada la aportación de la cultura griega y romana en lo que se refiere al problema de la muerte –también, como es obvio, en la mayoría de los temas filosóficos–. Es bien sabido que el Renacimiento significó una ruptura con la Escolástica. La filosofía y la teología medievales –tan entrelazadas siempre– contaban como núcleo temático la realidad de Dios, desde la cual penetraban en los diversos problemas filosóficos y existenciales, mientras que el Renacimiento surgió como una nueva tendencia intelectual consistente en resaltar el lugar del hombre (Humanismo) en la naturaleza y en la historia, sin remitirse directamente a Dios como su creador. Los *Ensayos* de Montaigne (publicados los dos primeros libros en 1580 y el tercero en 1588, aunque sucesivamente retocados por el autor) son paradigmáticos de este afán por centrar en el hombre la reflexión filosófica. Bien es verdad que no es “el hombre”, en abstracto, el objeto de sus escritos, sino especialmente el “yo mismo”, del

propio Michel Eyquem nacido en el castillo de Montaigne en el Périgord (Francia) en 1533. Murió el 13 de septiembre de 1592, mientras trabajaba cual artesano en la revisión y ampliación de sus célebres *Ensayos*, en el castillo que albergó en el tercer piso de la torre circular una de las más amplias bibliotecas particulares de la época renacentista.

Aunque es el yo más personal e íntimo de Michel Montaigne el eje de los capítulos que componen los *Ensayos*, y la modestia intelectual la actitud que los caracteriza, inspirándose en la filosofía romana más que en la cristiana, pretenden ofrecer estos escritos una especie de sabiduría de la vida válida para todo hombre –también el de hoy–, una ética estrictamente humana, casi sin referencias religiosas o metafísicas. Y todo ello es particularmente claro en el tema de la muerte, asimilado y meditado con la lectura de los versos, relatos y pensamientos de los filósofos y poetas griegos y romanos. A este respecto reconoce: «*Sólo me agradan a mí los libros amenos y fáciles, que me divierten, o aquellos que me consuelan y aconsejan para ordenar mi vida y mi muerte*» (I, XXXIX, 311).

4.1. ¿Por qué pensar en la muerte?

Conviene indicar que si el libro I de sus *Ensayos* viene a ser una recopilación de máximas y sentencias filosóficas y literarias que Montaigne procura contrastar con sus experiencias personales, los libros II y III se centran cada vez con mayor sutileza en las entrañas de la propia subjetividad, de tal modo que todas las lecturas y estudios no buscan otra cosa que «*el saber que trata del conocimiento de mí mismo y que puede instruirme para bien morir y bien vivir*» (II, X, 98). Y en numerosas ocasiones se pregunta el escritor si este conocimiento del yo personal que se va construyendo poco a poco a lo largo de las cerca de 1.500 apretadas páginas que componen sus *Ensayos* puede interesar a alguien más que a su particular autor. Es a través del estudio del yo personal como podemos cada uno adqui-

rir la felicidad que nuestro corazón anhela, así como la tranquilidad de ánimo a la que aspiraban los sabios griegos y romanos. La filosofía, pues, comporta para Montaigne un sentido sumamente práctico y moral en tanto que nos ha de enseñar igualmente a vivir como a morir: «*Componer nuestra conducta es nuestro oficio, no componer libros, y ganar, no batallas ni provincias, sino el orden y la tranquilidad de nuestro proceder. Nuestra obra de arte grande y gloriosa, es vivir convenientemente*» (III, XIII, 392).

Montaigne a lo largo de sus tres libros de *Ensayos* en diversas ocasiones se refiere a la muerte en general, a la forma en que murieron determinados personajes históricos (por ejemplo Sócrates y Séneca), y a su propia experiencia y observación sobre esta realidad tan amenazante como relativizadora de los proyectos humanos. Aunque son 1.500 años los que le separan del romano Séneca y cerca de 2.000 los que le distancian del ateniense Sócrates, las reflexiones sobre la muerte que podemos leer en este insigne pensador y político francés siguen, a mi juicio, similar línea argumentativa que la de los clásicos, al concebir la actividad filosófica esencialmente como una preparación para la muerte. Si esto es claro en párrafos sueltos, es mucho más evidente en el capítulo XX del Libro I, cuyo título reza justamente *De cómo el filosofar es aprender a morir*. A mi juicio, la interpretación que ofrece Montaigne de este tema explicita con suma claridad sus dos posibles versiones que históricamente se han cumplido y que, por mi parte, he concentrado en Platón, por un lado, y en Séneca, por otro:

«Dice Cicerón que el filosofar no es otra cosa que prepararse a morir; y esto es porque el estudio y la contemplación separan algo nuestra alma de nosotros y la ocupan aparte del cuerpo, lo que supone en cierto modo, aprendizaje y parecido con la muerte; o bien, porque toda la sabiduría y el discernimiento del mundo se reduce al fin a este punto, a enseñarnos a no temer el morir» (I, XX,123).

Montaigne considera que la muerte es la meta de la carrera de la vida, por lo que muy conveniente será que prestemos atención a esta meta, en vez de espantarnos ante ella o no pensar, como suele hacer el común de los mortales. No pensar en esta meta que es la muerte supone caer en una brutal ceguera que nos conduce a la peor trampa de la vida: asustarse incluso de la palabra "muerte" como si fuera el mismísimo diablo. La reacción de la mayoría de los hombres es no pensar nunca en la muerte, lo cual es tan necio y estúpido para Montaigne como el comportamiento obcecado y ciego de los asnos. Cada hombre cuenta sus años y, como reiteraba Séneca, tiende a alejar al máximo el momento de su muerte. Numerosos ejemplos de muertes inesperadas y sorprendentes son narrados por Montaigne a lo largo de los *Ensayos* con el fin de recordar a sus lectores verdad tan universal como olvidada: *«¿Cómo es posible que teniendo a la vista estos ejemplos tan frecuentes y ordinarios, podamos librarnos de la idea de la muerte y no nos parezca a cada instante que nos agarra por el pescuezo?»* (I, XX,128). Pero, en realidad, ¿en qué consiste la duración de la vida? Muchos son los que aspiran a la vejez, vivir el mayor tiempo posible, alargar indefinidamente la existencia hasta creer que la muerte a edad avanzada es más natural que la muerte en plena juventud. Si bien es verdad que todos estamos sometidos durante nuestra vida a múltiples y diversos imprevistos y accidentes que pueden interrumpir bruscamente el curso natural del tiempo, Montaigne considera del todo un autoengaño aspirar a la vejez como meta de la existencia, pues –en su época– resulta mucho más extraño morir anciano que joven, y el haber escapado de los accidentes que acaban con la mayoría de los hombres, nunca es buen consuelo, pues esta aparente dicha de estar viviendo más años que los demás apenas puede durar; al fin y al cabo, la condena de nuestra naturaleza se nos impone ineludiblemente:

«¿Qué fantasía es esa de esperar morir por el desgaste de fuerzas que la extrema vejez acarrea y proponerse llegar hasta esa meta, dado que es la clase de muerte más rara de todas y menos usual? Llamémosla sólo a ella natural, como si fuera contra natura el ver a un hombre romperse el cuello de una caída, abogarse en un naufragio, verse sorprendido por la peste o por una pleuresía, y como si nuestra condición normal no nos expusiera a todos esos accidentes. No nos dejemos engañar por esas hermosas palabras: deberíamos quizá llamar natural, más bien a lo que es general, común y universal. Morir de vejez es una muerte rara, singular y extraordinaria y mucho menos natural que las demás; es la última y postrer manera de morir; cuando más lejos está de nosotros, menos esperable es; es en efecto, el límite que no traspasaremos y que ha prescrito la ley de la naturaleza para que de ninguna manera se supere; mas es raro privilegio suyo el hacernos durar hasta entonces» (I, LVII, 397-398).

En realidad Montaigne no es muy amigo de amargarse la existencia pensando continuamente en la muerte. Es partidario de disfrutar de la vida, de exquisitos placeres, sólidas amistades, fascinantes viajes, amenas y sabias lecturas, etc., pero desea insistir en que vivir sin pensar en la muerte nos conduce a mayores tormentos, gritos, lamentos y desesperación que prepararse mentalmente para su venida, siempre repentina y brutal. Si pudiésemos esquivarla, mejor sería buscar todos los medios a nuestro alcance a fin de no ser por ella ni siquiera rozados, mas siendo imposible tal empresa humana, Montaigne recomienda a lo largo de su obra aprender a combatir a la muerte enfrentándonos a ella con pie firme, sin temor, viéndola venir, meditar sobre su fuerza destructiva, pero también sobre las ventajas que nos aporta cuando a la puerta del “yo” nos llama. Esta actitud de mirar de frente a la muerte, y de pensar en ella con cierta asiduidad, es el camino que los hombres no suelen tomar, prefiriendo el olvido y la huida. La actitud moral recomendada por

Montaigne es ciertamente senequista y estoica: *«Quitémosle lo raro, acerquémosla a nosotros, acostumbremos a ella, no tengamos nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. En todo instante imaginémosla con todas sus caras...»* (I, XX,129).

La meditación de la muerte contribuye en gran medida a su aceptación serena. Así ocurrió con Sócrates, al que en tan numerosas ocasiones se refiere Montaigne como el mejor ejemplo de los frutos derivados de la meditación filosófica. Como es bien sabido, contó con treinta días enteros para *«rumiar el decreto de su muerte»* (II, XIII, 349). Y así, digiriendo con sensatez su cercanía y su certeza, alcanzó la suficiente tranquilidad de ánimo para dedicarse a la conversación lúcida con sus discípulos, sin perturbación alguna por la sentencia irrevocable. Miró a la muerte cara a cara, se familiarizó con ella durante el tiempo preparatorio, y no la temió en absoluto. Ningún consuelo ajeno a la propia meditación encontró Sócrates. Todo lo contrario sucede con la mayoría de los condenados a muerte. Algunos desean adelantar como sea la ejecución para no tener tiempo de pensar, prefieren estar ya muertos a pasar por el trance de vivir el tiempo que precede al morir. Y si no son capaces de matarse a sí mismos, rehuyen la lucha y desvían el pensamiento de la muerte, se estremecen de tal modo que cierran los ojos como infantes temblorosos. Otros, por el contrario, suplican con todas sus fuerzas un aplazamiento o anulación total de la sentencia, pues no pueden soportar el peso de la condena a muerte.

Como no sabemos dónde nos espera agazapada y silenciosa la muerte, el hombre sensato ha de esperarla en cualquier lugar, incluso en medio del placer, la dicha, y la alegría. Y ha de vivir cada día como si fuera el último de su existencia. Esta sabiduría que nos viene de los clásicos, nos ayuda a disfrutar de la vida cotidiana que transcurre a nuestro lado y a amar a las personas que nos rodean; por el contrario, el huir de la muerte y temerla ciegamente nos hace sentirnos esclavos, rencorosos, desconfiados e iracundos ante su amenaza, cual látigo inmisericorde surgido de la oscuridad. El propio

Montaigne reconoce que incluso en su época juvenil y licenciosa, entre damas y juegos, diversiones y viajes, pensaba en la muerte y en la forma en que había arrebatado de su lado a compañeros y conocidos. Y así, meditando en ella, adquirió no sólo mayor libertad ante los avatares de la vida, sino también y sobre todo una especial serenidad ante el trance cercano o lejano, ahuyentando todo pánico infundado. Expresa de este modo Montaigne la actitud moral –y la libertad– ante la muerte: *«La premeditación de la muerte es premeditación de la libertad. El que aprende a morir, aprende a no servir. El saber morir nos libera de toda atadura y coacción. No existe mal alguno en la vida para aquél que ha comprendido que no es un mal la pérdida de la vida... No hay nada de lo que más me haya ocupado desde siempre que de la imaginación de la muerte»* (I, XX, 130).

La imaginación y el pensamiento de la muerte es normal que produzcan no pocos escalofríos. Sin embargo, con el paso del tiempo y la reiteración de tales meditaciones, los temores y angustias poco a poco acaban siendo controlados por uno mismo. De ahí que la mejor actitud del hombre sensato es la de estar en todo momento preparado para lo imprevisto que pueda acontecer, para que el anuncio de la muerte no suponga ya ninguna novedad o sorpresa: *«Se ha de estar siempre calzado y presto para salir, en la medida de lo posible, y sobre todo guardarse de tener algo pendiente como no sea uno mismo... Jamás hombre alguno aprestóse a dejar el mundo más pura y plenamente ni separóse de él más totalmente, de lo que yo espero hacer»* (I, XX,132). Todo proyecto y organización futura de la existencia ha de ser fácilmente menospreciado ante la cercanía de la muerte. Uno ha de aprender poco a poco a desligarse de los deseos, e incluso vivir como despidiéndose cotidianamente de las personas que amamos. Montaigne considera que es una especie de error moral el emprender tareas con excesiva pasión cuyo final no esté cercano. Conviene liberarnos de sentimientos de apego que son del todo perjudiciales para nuestra salud anímica. Se ha de vivir con no poca dosis de indiferencia ante la muerte, derivada del continuo

pensar en ella, más que del huir inconsciente. El desligarse de la vida con la meditación sobre el yo ayuda al hombre a vivir libre de frustrantes ataduras.

De todas formas, conviene no olvidar que en el fondo desconocemos todos en qué consiste realmente el morir. De ello no podemos tener práctica. Podemos probarla una sola vez. Siempre seremos aprendices ante su inminencia. Mas lo que sí podemos, según la filosofía clásica que inspira a Montaigne, es fortalecernos contra el dolor, el temor, el pánico que solemos sentir los humanos cuando nos ronda cerca el poder destructivo de la muerte. Es constatable que aquellos que han probado el último acto de la vida no pueden contarnos nada, ni ofrecernos saber alguno. Nos recuerda Montaigne aquella frase de Lucrecio: «*Nadie que haya experimentado el frío reposo de la muerte, se vuelve a despertar*» (II, VI, 54). Pero, aunque no podemos experimentarla realmente, sí le es dado al género humano irse gradualmente familiarizando con ella, de tal modo que adquiramos fortaleza y seguridad de ánimo. Recomienda Montaigne percartarnos de que la experiencia del dormir nos revela algo de lo que será el morir. Este vínculo entre el sueño y la muerte es una constante en el pensamiento griego, romano y cristiano. El Renacimiento recoge esta idea que perdurará siglos después y Montaigne la expresa en distintos momentos de su obra. Con suma claridad en este párrafo:

«No sin razón se nos hace considerar nuestro propio sueño, por el parecido que tiene con la muerte. ¡Cuán fácilmente pasamos del velar al dormir! ¡Con qué poco interés perdemos la consciencia de la luz y de nosotros mismos! Quizá podría parecer inútil y contra natura la facultad del sueño que nos priva de toda acción y de todo sentimiento, si no fuera porque por medio de éste nos enseña la naturaleza que nos ha creado igualmente para morir que para vivir y ya en vida nos presenta el eterno estado que nos reserva para después y así acostumbra y librarnos del temor» (II, VI, 55).

Conveniente es interesarse siempre por cómo mueren a nuestro alrededor los hombres de toda condición; constituyen lecciones sobre el mejor modo de vivir. Oportuno es registrar en nuestra mente todos los posibles ejemplos de cómo han muerto las personas que conocemos o los hombres lejanos en el tiempo y en el espacio. Quien nos enseña a morir, en el fondo nos está enseñando a vivir. Y de la muerte ajena no se ha de temer hablar, porque algo nos dice de nuestro propio final: *«Heme acostumbrado a tener la muerte no sólo en la imaginación sino continuamente en la boca; y no hay nada de lo que tan gustosamente me informe como de la muerte de los hombres: qué palabras, qué rostro, qué actitud han tenido; ni fragmento de las historias en el que me fije con tanta atención»* (I, XX, 133). La muerte de los demás nos enseña a morir al mostrarnos algunas de las fases psicológicas, morales y afectivas por las que el ser humano atraviesa cuando se acerca el final. Puede iluminarnos alguno de los pasos que tendremos que recorrer personalmente cuando vayamos introduciéndonos en el túnel oscuro y misterioso de la muerte. En no menor medida hemos de aprender a vivir siguiendo a los sabios antiguos tanto como a los hombres sensatos y lúcidos que las circunstancias de la vida nos han presentado para nuestro aprovechamiento moral. Bien es verdad que uno de los ingredientes de la sabiduría de la vida será para Montaigne el saber cómo estar ante la muerte ajena y cómo afrontar nuestro particular morir. Sin ello, todo saber vivir será tan abstracto como inútil. Así lo expresa:

«Si no hemos sabido vivir, es injusto enseñarnos a morir y deformar el final del todo. Si hemos sabido vivir firme y tranquilamente, sabremos morir igual. Se jactarán tanto como quieran. ‘Toda la vida de los filósofos es una meditación sobre la muerte’ (Cicerón). Mas creo que es el final, no por ello el fin de la vida; es el extremo, la punta, no por ello el objeto. Ha de ser ella misma su propia meta; su designio, su estudio recto es orde-

narse, conducirse, sufrirse. En el número de muchos otros deberes comprendidos en este capítulo general y principal de saber vivir, está este artículo de saber morir, y sería de los más livianos si no le diera peso nuestro temor» (III, XII, 322).

Lo fundamental de nuestra vida no es cuánto tiempo vivimos, sino cómo vivimos, de qué forma hemos gastado la existencia que se nos ha dado como un regalo no merecido. Lo valioso de la vida no es la mera duración, el paso de los años, sino el uso del tiempo. No es extraño, piensa Montaigne, contemplar personas que habiendo vivido numerosos años, en el fondo poco es lo que realmente han gozado del paso de su existir. La vida plena es más resultado de la voluntad y de la acción que del número de años consumidos. Toda la realidad –los seres vivos, al igual que las personas– está sometida al paso del tiempo, al envejecimiento. Y llega un momento en que a todos nos conviene morir, pues es la mejor forma de acabar con las grandes miserias que el proceso vital implica en el ser humano. Por tanto, es ciertamente absurdo y necio lamentarse de que hayamos de morir, máxime cuando nadie sabe en qué consiste dicha experiencia y qué sucederá con nosotros cuando estemos muertos. En todo caso, Montaigne asevera que es preferible una vida mortal a la perdurabilidad de nuestra existencia tal como la conocemos. Bien es verdad que lamentamos morir, mas nuestro lamento sería mucho más desconsolador siuviésemos que vivir para siempre. En realidad, no es la muerte una maldición, sino más bien sería del todo maldita una vida privada de final. Nada merecería la pena. Todo daría igual. Sin embargo, siendo preferible la muerte a vivir nuestra condición sin límite temporal, Montaigne reconoce que se nos ha otorgado una existencia en la que percibimos la muerte con no poca amargura. Con ello se nos impide abrazarla con avidez desmesurada y sin discernimiento, aun cuando nos percatemos realmente de las numerosas ventajas que nos aporta el morir.

4.2. ¿Cómo vivir la enfermedad, la vejez y la decrepitud?

Sin olvidar todo lo indicado hasta el momento, he de insistir en un viraje moral no pequeño que descubro en las reflexiones sobre la muerte en el Libro III de los *Ensayos*. En los dos primeros libros se percibe un Montaigne confiado en la sabiduría griega y romana para erradicar el temor de la muerte y adquirir serenidad y liberación. Sin embargo, en el Libro más tardío, cuando ya Montaigne se encuentra enfermo y consciente de sus reales limitaciones derivadas de la edad, sus reflexiones en torno al morir nos revelan un espíritu más escéptico respecto de los sabios clásicos, y más sensible a lo que nos puede enseñar la gente sencilla que vive y muere serenamente sin conocer escritos filosóficos ni emprender meditaciones profundas. Constata en distintos lugares del Libro III que muchos campesinos que cultivan las tierras de su propiedad y que habitan cercanos al castillo, mueren con la misma serenidad –si no superior– que la de aquellos filósofos tan admirados por Montaigne: *«Jamás vi a campesino alguno de mis vecinos meditar con qué serenidad y seguridad pasaría este último momento. La naturaleza le enseña a no pensar en la muerte más que cuando se muere. Y entonces, le va mejor que a Aristóteles, al cual le abrumba la muerte doblemente, por ella y por tan larga previsión. Por ello, César fue de la opinión de que la muerte menos pensada era la más venturosa y descargada. “Sufre más de lo necesario el que sufre antes de que sea necesario” (Séneca)»* (III, XII, 322).

Y no solo valora Montaigne y admira a sus campesinos, tan sabios como ignorantes de la filosofía, sino que su personal actitud ante la muerte, ahora más real y cercana que en los inicios de los *Ensayos* («siento que la muerte me va pisando continuamente los talones», confesará), parece haber adquirido una gravedad y pesimismo que en sus reflexiones primeras no era tan fácil encontrar (III, IX, 234-235). Considera mucho mejor morir apartado, solo, tranquilo, sin despedidas solemnes ni consuelos de amigos. Piensa que la pena crecería sin límites al contemplar los lamentos ajenos, aunque sean simu-

lados. Desea Montaigne morir lejos de la propia patria y familia, en medio de extraños a quienes refunfuñar y ante quienes quejarse sin miramientos. Asevera que el peso de nuestra muerte sobre los seres queridos apenas mucho más que nuestro personal morir. La imaginación ante la muerte se revela en algunas páginas del Libro III con un tono tan realista como ajeno a toda fortaleza socrática, epicúrea y estoica. Da la impresión de que la sabiduría de los clásicos no es ya capaz de elevar en muchos momentos la aflicción del escritor y erradicar la tristeza de sus meditaciones. He aquí una breve muestra:

«A menudo me ocurre el imaginar con cierto placer los peligros mortales y esperarlos; húndome cabizbajo y estúpido en la muerte, sin considerarla ni reconocerla, como en un abismo mudo y oscuro que me engulle de un golpe y me sume en un instante en un poderoso sopor insípido e indolente. Y la consecuencia que preveo a esas muertes cortas y violentas me consuela más de lo que me agita. Dicen que cuando la vida no es la mejor para durar, la muerte es la mejor para no durar. No siento tanto espanto de estar muerto, como confianza tengo en el morir. Me acurruco y me cubro en esta tormenta que ha de cegarme y arrebatarme de furia, con carga pronta e insensible» (III, IX, 225).

Además de aprender a morir con la ayuda de la filosofía o de nuestra propia meditación, otra línea reflexiva atraviesa numerosas páginas de los *Ensayos*: ¿cómo vivir la enfermedad, la vejez y la decrepitud que nos encaminan con paso lento, pero firme, hacia nuestro más temido adversario? Montaigne señala que la naturaleza nos ayuda cuando la debilidad y la fiebre se apoderan de nuestro cuerpo. Si una enfermedad grave va minando poco a poco el cuerpo, nuestra alma va adquiriendo un cierto desdén por la vida. La idea de la muerte nos resulta más cruel cuando nos encontramos con espléndida salud que cuando la fiebre y la debilidad nos atenazan. La enfermedad contribuye a que nos vayamos liberando de los alicientes y

placeres de la vida, y con ello a que miremos la muerte cercana con ojos menos asustados. Por tanto, cuanto más nos aleja la enfermedad de la vida real y cotidiana, tanto más nos vamos acostumbrando dulcemente a la idea de dejar de ser, pues es este proceso decadente tan gradual y natural que nuestro cuerpo y alma acaban deseando la muerte, como el cansancio físico y mental anhelan el reposo del sueño. No es extraño, pues, que si nos sentimos sanos y fuertes, las enfermedades y los dolores los imaginemos mucho más horribles de lo que en verdad son cuando ya estamos enfermos y postrados. Montaigne nos confiesa que sus dolores y enfermedades le resultaron siempre menos pesados y terroríficos cuando los padecía que cuando los proyectaba como una amenaza a su esplendorosa salud y juventud. La imaginación agranda desproporcionadamente todos nuestros temores lejanos, y especialmente la muerte. Sin embargo, cabe esperar que cuando estemos cerca de ella con un cuerpo débil –que nos ha apartado ya de los goces vitales–, podremos aceptarla con mayor serenidad y como algo natural y conveniente. La decadencia y la vejez gradual contribuyen en no poca medida a ocultarnos el sentimiento de la gran pérdida y brusquedad que supone el romper totalmente las amarras de nuestra existencia. Según Montaigne, el paso de la vida a la muerte a través de la larga enfermedad y de la vejez suavizan el tránsito, de otro modo casi insoportable:

«Si decayésemos de golpe, no creo que fuéramos capaces de soportar tal cambio. Mas llevados de la mano por una pendiente suave y casi insensible, poco a poco, de trecho en trecho, nos va hundiendo en ese mísero estado aprisionándonos en él; y así no sentimos ninguna sacudida cuando muere la juventud en nosotros y eso que es esencial y verdaderamente muerte más dura que la plena muerte de una vida que languidece o que la muerte de la vejez. Puesto que el salto de la mala existencia a la no existencia no es tan duro como el de una existencia dulce y floreciente a una existencia penosa y dolorosa» (I, XX, 135).

A fin de que esta enseñanza de la vejez y de la enfermedad sea auténtica y profunda, es menester ir educando nuestra alma durante toda la vida, darle ánimos, sostén moral y religioso. De lo contrario, la inquietud, la angustia, el pánico y el tormento se alojarán con tal dureza en nuestra alma, que ni siquiera la gradual debilidad que nos procura la enfermedad o la vejez podrán liberar al hombre de los apegos de la vida y del terror a morir. Montaigne, siguiendo a Epicuro y Séneca, considera que *«la auténtica y soberana libertad»* no es otra cosa que poseer tal entrenamiento del alma que al no temer ya a la muerte cercana o lejana, vivamos libres hasta el extremo de que ninguna incertidumbre de la vida nos aplasta ni de nada se es ya esclavo. Y a ello contribuye en no poca medida la fe cristiana. Bien es verdad que estamos condenados a morir, este es el punto de partida de todo razonamiento sobre la vida del yo. Pero esta condena no es ni definitiva ni total. Cabe la esperanza cristiana. Montaigne, aunque elabora una ética enteramente humana e inmanente, en determinadas ocasiones abre su reflexión a la trascendencia, a la sabiduría cristiana. Pero no sólo el cristianismo, según Montaigne, nos ilumina cómo hemos de vivir y morir en este mundo, sino que la filosofía, el razonamiento y la meditación nos ayudan también a darnos cuenta de que carece de sentido lamentar la pérdida de la vida si en realidad, cuando estemos muertos, no podremos echarla en falta. Y de igual manera, la filosofía nos enseña que es siempre mejor hacer frente a nuestra propia muerte real, que temer cualquier forma imaginable de morir. Y por qué temer algo inevitable, por qué apenarnos de morir si con ello nos alejamos de toda pena: *«Nada de lo que sólo ocurre una vez puede ser grave. ¿Hay razón para temer durante tanto tiempo algo tan breve? La muerte reduce a una misma cosa el vivir largo tiempo y el vivir poco tiempo. Pues duración y brevedad no pertenecen a lo que ya no existe»* (I, XX, 136).

Pero a lo largo de la vida nuestro cuerpo y alma experimentan diversos tipos de sufrimiento que nos acercan de forma más o menos evidente al morir. Y este acercamiento progresivo hacia la muerte

nos resulta más temible que el mero hecho de estar muerto. Y al parecer de Montaigne, sí podemos aprender a ir muriéndonos a través de las enfermedades y de la vejez. Como indiqué anteriormente, cuando se está rebosante de salud la enfermedad y la vejez se nos antojan horribles, mas cuando llegan realmente, los padecimientos y los ataques propios de la situación corporal decadente se nos muestran más blandos y soportables de lo que la imaginación nos presentaba a nuestro espíritu. De ahí que, inspirado en Epicuro, Montaigne considera del todo conveniente erradicar de nuestra alma los temores infundados ante el futuro incierto de nuestros males corporales, la vejez y el proceso de nuestro personal morir. Quizá sea innecesario tanta preparación ante la enfermedad y muerte, pues ellas pueden venir con tal rapidez que ni tengamos tiempo de asumirlas o aceptarlas. De todas formas, la meditación de nuestro yo cambiante, que sin remedio camina a través del tiempo hacia el final, nos otorga una serenidad de espíritu que no hemos de minusvalorar. Además, pensar sobre el devenir de la vida comporta una conciencia de nuestra realidad mortal que nos eleva por encima de todos los animales y nos hace más libres si cabe al comprobar que los bienes y las personas con las que nos rodeamos para vivir van siendo arrebatados poco a poco por el paso de los años. Podemos así acostumbarnos con cierta lentitud a mirar sin temor a la muerte, que nos llama a nuestra conciencia golpeando a través de las enfermedades, a veces con suavidad a veces con violencia, la puerta de nuestro cuerpo.

Por otro lado, el escepticismo hacia la medicina y los médicos aflora en todos los capítulos donde Montaigne trata temas relacionados con las enfermedades y los sufrimientos. Acusa a los profesionales de la curación que susciten en los enfermos unas esperanzas de escapar de los dolores y alcanzar una perdurable salud. Y por otro lado, señala que el temor irracional a la muerte, y más todavía al dolor, la falta total de paciencia que tenemos los humanos con el mal que nos aflige en nuestros miembros, sin olvidar –según sus

propias palabras— *«una indecente sed de curación»*, nos ciegan de tal modo que nos convertimos los enfermos en seres sumisos y crédulos ante los pronunciamientos y diagnósticos de los médicos. Junto al menosprecio de la aparente ciencia de la medicina, encontramos también en Montaigne no escasas críticas a aquellos enfermos que son incapaces de asumir con entereza y valor su situación y buscan —como reprochará 300 años después el “enfermizo” Nietzsche— fomentar a toda costa la compasión en quienes les rodean (familiares y amigos) para mantener sobre ellos un sutil tipo de poder y dominio (III, IX, 235). Y es tal el apego de los enfermos a la vida que en muchas ocasiones consideran que la causa de la muerte hay que buscarla en los males originados por las enfermedades, olvidando que, como ya señalaron Séneca y S. Agustín, morimos por estar vivos, y no por estar enfermos, pues numerosos son aquellos que mueren sin ningún tipo de mal y aquellos que se mantienen vivos largos años en medio de mortales agonías, contradiciendo las pesimistas previsiones de los médicos. Es más, en muchas ocasiones son los propios médicos los que probando en el enfermo todo tipo de remedios le conducen a una inesperada muerte.

Reconoce Montaigne que cuando le invaden las fiebres y los males corporales busca a toda costa reconciliarse con Dios a través de los últimos oficios cristianos. Lo cual le produce no poca liberación y descarga. Gracias a ello soporta mejor los achaques de la vejez y la enfermedad. Si, por un lado, estima en grado sumo la ayuda de la sabiduría griega y romana para vivir y aprender a morir, por otro, reconoce también —aunque en escasas ocasiones— la ayuda inestimable que le ofrecen las creencias cristianas recibidas en su educación. A mi modo de ver, en su espíritu se cruzan, al tratar los más diversos temas humanos, las dos tendencias culturales que constituyen el marco espiritual en el que se ha desarrollado la vida de Montaigne y el impacto moral de sus lecturas y meditaciones: la sabiduría clásica y la fe cristiana. Y si esta combinación es clara al analizar el drama de la muerte, lo es más aún, como veremos en los pró-

ximos capítulos, al reflexionar sobre el dilema moral tan vívido para los sabios estoicos y replanteado hoy en un contexto médico y hospitalario: la libertad ante el morir a través del suicidio personal o asistido y a través de la eutanasia voluntaria.

Bibliografía básica

- Platón, *República*, en *Diálogos*, vol. IV, Gredos, Madrid, 1986.
- Platón, *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986.
- Platón, *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981.
- L.A. Séneca, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1943.
- Tácito, “Noticias sobre Séneca”, en *Anales*, XI-XVI, Gredos, Madrid, 1986.
- S. Agustín, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1990.
- S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, *Obras Completas*, vols. XVI-XVII, B.A.C., Madrid, 1988.
- San Posidio, *Vida de San Agustín*, en S. Agustín, *Obras Completas*, vol. I, B.A.C., Madrid, 1994, pp. 303-376.
- Michel Montaigne, *Ensayos I, II y III*, Cátedra, Madrid, 1998.
- D.M. Frame, *Montaigne. A Biography*, Harcourt Brace and World, Nueva York, 1965.

2

En torno al “dilema moral” del suicidio

*Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.
Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.
Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética.
Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental*
(L.Wittgenstein, *Notebooks*, 10.1.17).

1. Marco ético: tensión hombre-Dios

1.1. Delimitación del dilema

Quisiera iniciar este capítulo con una confesión personal. Mi familia procede de una localidad valenciana, industrial y hortelana a la vez, en la que, para mi asombro desde que tengo uso de razón, han sido demasiadas personas –en proporción al número de habitantes– quienes por diversos motivos e impulsos irrefrenables, nunca del todo aclarados, decidieron acabar con sus vidas de un modo brusco y ciertamente impactante para familiares, amigos y vecinos. La mayoría de los que se suicidaron han sido varones, desde adolescentes hasta ancianos. Y en algunos casos cabe pensar que determinadas circunstancias adversas les impulsaron a concluir violenta-

mente sus vidas. Mas en los casos que aún perduran en mi memoria, no existían motivos evidentes que explicasen tan inesperado desenlace. No son pocas las ramas genealógicas de aquella localidad valenciana que cuentan con antepasados que decidieron matarse.

Averiguar qué es lo que acontece en una mente que trama su propia muerte y en una voluntad que toma la decisión de acometer tal irreversible tarea, constituye una de las inquietudes que mayor desasosiego ético me produce aún hoy. Desde que inicié mis estudios filosóficos me interesó analizar qué argumentos éticos a favor y en contra del suicidio han desarrollado las que se supone son las inteligencias más lúcidas de la historia de la cultura occidental. Aquí les voy a exponer un esbozo de algunos de estos argumentos para mostrarles que en la mayoría de ellos, desde la primera formulación del problema moral que encontramos en Platón, hasta Nietzsche o Wittgenstein, cuando un pensador serio se enfrenta teóricamente al problema moral del suicidio, pronto o tarde toma posición a favor o en contra de los que se supone que son los dos protagonistas de la contienda ética: Dios o el hombre; y dicho en términos filosóficos: ética teónoma o autónoma. Mas esta forma disyuntiva de plantear el problema no es del todo correcta, por las razones que a lo largo de este capítulo aludiré.

De momento conviene detenerse en un esclarecimiento previo de los modelos éticos que entran en juego. Constituyen el marco teórico desde el que se inició la discusión filosófica que llega hasta nuestros días. Resultó ya esbozado por el genial Platón al indagar en un diálogo juvenil las relaciones entre el hombre y los dioses: *Eutifrón*. En este célebre diálogo, tras un breve análisis de diferentes cuestiones de temas religiosos, se formula la siguiente pregunta: «¿Acaso lo piadoso es querido por los dioses porque es piadoso, o es piadoso porque es querido por los dioses?» (10a). Pregunta ésta que traducida a términos éticos podría quedar así formulada: *¿Dios ama y ordena lo que es bueno y justo porque es bueno y justo en sí mismo, o aquello que es bueno y justo lo es esencialmente porque es amado y*

ordenado por Dios? A mi modo de ver Platón apunta aquí el dilema fundamental de la historia de la ética. Emerge a lo largo de los siglos explícita o implícitamente en todos aquellos autores que se han enfrentado al problema de las relaciones entre ética y religión.

La cuestión clave radica en si es posible encontrar desde la razón humana determinadas cualidades morales inherentes a las acciones o sólo gracias a la iluminación y revelación de Dios somos capaces de percatarnos los humanos de dónde está el mal y el bien. La cuestión no es baladí. De su resolución depende si es posible una ética racional y autónoma o siempre nos movemos, a pesar de las apariencias, en una ética fideísta y teónoma. Si aplicamos este interrogante del diálogo platónico al dilema del suicidio formularíamos la pregunta con estos términos: *el suicidio, ¿es un acto inmoral porque está prohibido por Dios, o está prohibido por Dios porque es un acto intrínsecamente malo?* Dicha pregunta nos apunta ya la tensión que puede establecerse entre una ética fundamentada en la "voluntad de Dios" (teonomía) y una ética emanada de la "razón humana" (autonomía). Sin embargo, considero oportuno proponer otros términos, no exentos de confusión, pero quizá más ilustradores: *ética descendente* y *ética ascendente*. Creo que indican mejor la dirección del pensamiento moral.

1.2. Ética descendente y ascendente

Se podría afirmar, en una primera aproximación al interrogante formulado, que la filosofía moral es capaz de replantear con tal radicalidad problemas y dilemas experimentados por el hombre en su vida práctica, que acaba suscitando la necesidad de vincular las preguntas éticas capitales con un Dios accesible a la inteligencia humana. Preguntas como: ¿por qué ser moral?, ¿cuál es la justificación de la dignidad de la persona?, ¿en qué radica la fuerza de obligatoriedad del deber moral?, ¿cómo son posibles los principios éticos universales?, ¿cuál es la fundamentación de los derechos humanos?, ¿qué

sentido tiene la vida humana ante la destrucción de la muerte?, ¿cuál es la fuente y el límite de mi libertad?... y, por último, la que se va a tratar aquí, ¿con que argumentos cabe justificar o reprobar el suicidio?, se han intentado responder a lo largo de la historia de la ética suscitando la abertura del hombre a Dios.

Cuando la filosofía moral apunta a Dios, el modelo de divinidad que maneja es el de un ser *Legislador*, creador de normas, orientador e impulsor del bien moral, así como un modelo de *Juez* de las acciones e intenciones de los hombres, capaz de solventar, dirimir y penalizar todos los conflictos y las tensiones morales que los humanos provocan. Por lo que llega a ser también *Garante* de la justicia última de todo aquello que se oculta a los tribunales humanos; es decir, un Dios capaz de evitar que la muerte de los inocentes quede impune e incluso de resarcir plenamente a las víctimas de todas las tropelías humanas. Lo dicho nos sitúa ante lo que podría ser denominado una *ética descendente*: aquella en la que la realidad personal de Dios (Legislador, Juez y Garante) se convierte en la instancia superior desde la que adquiere sentido y plenitud la dimensión moral del hombre. Desde esta ética podríamos decir, esquematizando en exceso, que *Dios es la medida moral del hombre*, en cuanto que la fuerza de obligatoriedad como los criterios éticos últimos provienen esencialmente de los contenidos de la Revelación. Aquí estarían incluidas todas las filosofías morales que diseñan principios, criterios y normas presuponiendo un referente absoluto (divino) de carácter suprahistórico, sumamente inteligente y, por ende, bueno. Todas las éticas cristianas, judías e islámicas –con sus complejas variantes desarrolladas a lo largo de la Edad Media– constituirían un reflejo de esta especie de descenso moral desde “lo divino” hasta “lo humano”. Pero no sólo el pensamiento medieval originó un tipo de reflexión ética a partir de la realidad de Dios, también filosofías modernas como la de Locke –en el ámbito inglés– la de Leibniz –en el ámbito germano– son ejemplos de este pensar ético descendente, que a pesar de la racionalidad filosófica se mueve en un esquema teórico en el que

Dios es, en definitiva, el fundamento de la moral, y desde su ley es posible en verdad prohibir el suicidio o auto-homicidio.

Las preguntas enumeradas más arriba pueden ser respondidas desde parámetros estrictamente racionales o, mejor dicho, inmanentes al ser humano, sin referencia alguna a un ser trascendente. El Dios negado es considerado como invención de sujetos temerosos de los infortunios y de la muerte, como proyección filosófica derivada de mecanismos psíquicos que buscan afanosamente encontrar asideros y principios estables para dominar el devenir de la historia y superar el relativismo inherente a nuestra finitud. Tal tipo de filosofía moral acentúa un antropocentrismo ético, una concepción del hombre según la cual es él, en realidad, el único *legislador*, el creador de las leyes morales surgidas de su capacidad racional y de su experiencia secular. Y además, sería el mismo hombre organizado en sociedad el *juez* supremo de toda decisión y acción humanas, tanto de las personales que la conciencia dicta como de las colectivas que las circunstancias y proyectos sociales originan. Mas desde este enfoque es posible pensar que la *garantía de la justicia* ha de ser considerada una expectativa de imposible realización, un anhelo resultante de nuestra rebeldía psicológica ante fuerzas humanas incontroladas.

Sin embargo, quisiera indicar también que este modelo de pensamiento ético antropocéntrico ha llegado a percibirse como la instancia regulativa desde la que afirmar que Dios no es posible, que no existe, que incluso su esencia es contradictoria con los principios éticos que la razón humana ha establecido desde su capacidad normativa. Por lo que no sería del todo erróneo considerar que aquí estamos ante una *ética ascendente*: es el hombre el que juzga y valora no sólo la existencia de Dios, sino también y sobre todo la moralidad de ese mismo Dios personal que pretende guiar un mundo en el que –se afirma– los vestigios y huellas de lo divino brillan por su ausencia. Por ello, en este horizonte ético en el fondo se está sosteniendo que *el hombre es la medida moral de Dios*: con referencias humanas y racionales se procura valorar los principios éticos supues-

tamente provenientes de Dios, así como las posibilidades racionales de su esencia ontológica más allá de las meras proyecciones humanas. Aquí estarían incluidas todas las filosofías decimonónicas y contemporáneas que han postulado una serie de razones morales para rechazar la existencia de un Dios omnipotente y sumamente bueno, dada la maldad inherente al mundo físico y a la acción de la libertad humana.

Es claro que la *ética descendente* nos acerca a la denominada en términos clásicos *ética teónoma*, y que la *ética ascendente* coincide en parte con los rasgos principales de cualquier *ética autónoma*. Sin embargo, históricamente, estas denominaciones clásicas han sido interpretadas con excesiva polaridad y marcando notablemente su carácter disyuntivo. Ha sido común percibir que las *éticas teónomas* no pueden ser *autónomas* y que las *autónomas* se oponen frontalmente a las primeras. Mas esto en rigor sólo se puede formular si nos situamos en una “autonomía soberanista” (al estilo de Sartre, por ejemplo) o en una “teonomía voluntarista” (al estilo de Ockham). Pero filosofías morales como la de Sto. Tomás (esencialmente *teónoma*) o la del propio Kant (paradigmáticamente *autónoma*), en justicia no pueden ser interpretadas en términos polares. La presencia de Dios en la *Crítica de la Razón Práctica* –aunque sea como postulado– no es accidental ni secundaria, como han mostrado numerosos estudiosos. Y, por otra parte, considerar la filosofía moral de Sto. Tomás como una *ética teónoma* es marginar toda la dimensión racional de su pensamiento moral claramente marcado por la presencia de Aristóteles, y olvidar que existe una línea de exégetas tomistas que acentúan la dimensión “antropocéntrica” y racionalista de tal filosofía.

La *ética*, en términos rigurosos, no puede ser denominada “*teónoma*”, pues aunque se considere que la justificación y obligatoriedad de las normas provengan de Dios, en última instancia siempre ha de ser el propio hombre el que ha de valorar la moralidad o inmoralidad de las normas supuestamente divinas, e incluso la bondad o

maldad del ser de Dios. Es el hombre quien hace filosofía moral y quien ha de decidir cómo vivir cotidianamente, y es el hombre el que ha de buscar el sentido de su vida y diseñar modelos de felicidad, aunque se inspire en lo que la teología y la filosofía, las diversas tradiciones religiosas, culturales e ideologías históricas reconocen como basado y derivado de libros revelados. La ética, ineludiblemente, es humana, las normas son percibidas y apreciadas racionalmente, a pesar de que se crea que son de carácter divino. Aunque fuese el mismo Dios quien las revelase al hombre, sería el propio hombre quien desde su capacidad racional y emotiva les daría crédito, las reconocería como válidas, no por su mero origen divino o trascendente, sino sobre todo por cuanto en ellas y por ellas se dignifica la existencia humana y se posibilita la coexistencia pacífica entre los hombres. Es decir, la ética teónoma, para ser considerada en verdad “ética” (valores a realizar, normas a cumplir y prácticas a seguir), necesita de la autonomía, de la racionalidad humana; como, por otro lado, la ética autónoma, en tanto que “ética” (valores, normas, prácticas), difícilmente le será posible desvincularse del todo de la presencia y huella del Dios Legislador, Juez y Garante, como veremos a lo largo de las siguientes reflexiones en torno al suicidio.

1.3. El nudo moral del suicidio

Variados son los conflictos morales que la tradición filosófica ha penetrado intelectualmente encontrándose con una especie de dilema entre la realidad de Dios como Legislador, Juez y Garante, y la realidad del hombre como sujeto moral radicalmente libre y autónomo. Considero que el problema moral del suicidio muestra una mayor tensión ética DIOS-HOMBRE que cualquier otro. Esta tensión es patente ya entre los pensadores griegos y romanos, persiste a lo largo de la historia de la filosofía y llega hasta nuestros días, acentuada y agravada con otros problemas morales –la eutanasia voluntaria y la ayuda médica al suicidio, por ejemplo– que la Bioética

(mejor dicho, lo que he propuesto como *Tánato-ética*) procura iluminar, que no resolver.

Dicho lo cual, convendría acotar desde el principio el término suicidio, pues no todos los autores ni épocas históricas han manejado una similar noción. En algunos casos se han referido a actos heroicos de entrega de la propia vida por el bien de los demás –*autoinmolación*–; o el acatamiento de una condena impuesta por la autoridad, como en el caso de Sócrates y Séneca –*autoejecución*–; en otros casos se ha entendido algo así como la aceptación de una muerte violenta por seguir a Cristo –*martirio*–; y, por supuesto, se le ha considerado también como la acción más sublime y libre del hombre, a lo que correspondería en sentido estricto el concepto clásico de *suicidio*. Se suele afirmar en los diccionarios al uso (por ejemplo en la última edición del *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia) que “suicidarse” equivale a “quitarse voluntariamente la vida”; verbo derivado del latín, *caedere*=matar y *sui*=sí mismo. Mas esta perspectiva voluntarista que acentúa la Real Academia de la Lengua no es del todo correcta, pues en los diferentes tipos de muerte antes señalados se da un ingrediente nada despreciable de voluntariedad.

He aquí lo que expresa el concepto de suicidio en el contexto ético en el que me voy a situar a lo largo de estas reflexiones: *decisión libre de una persona que en el ejercicio de sus facultades mentales acaba con su propia vida, mas con la intención de autodestruirse sólo a sí misma*. Evidentemente, no podemos entrar aquí en los factores sociológicos que sin duda intervienen en este comportamiento (Durkheim), ni en los psicológicos y patológicos que en la mayoría de los casos –como muestra la psiquiatría actual– impulsa a una persona a acabar violenta y bruscamente con la propia vida (Szasz), ni tampoco en las diferentes mentalidades culturales que lo han legitimado (Andrés) o en sus manifestaciones literarias (Álvarez). Mi reflexión se mueve en el campo ético en orden a mostrar qué tipo de argumentaciones se han manejado históricamente para aprobar o rechazar este acto de la libertad humana. Con ello pretendo resaltar

en qué medida se ha producido una especie de nudo intelectual en esta cuestión, por cuanto se ha polarizado el problema al acentuar sobre todo razones teónomas para su prohibición o razones autónomas para su justificación. Tras un ineludible recorrido histórico, en la parte final del capítulo ofreceré mi propia perspectiva del problema moral del suicidio, eliminando al máximo la disyuntiva teonomía (Dios legislador)-autonomía (hombre libre).

No obstante, he de reconocer que es posible elaborar una especie de cuadro en el que si combinamos los dos tipos de argumentación ética arriba señalados (descendente y ascendente), así como las dos posiciones posibles ante el suicidio como acto de libertad del hombre (en contra y a favor), nos encontraríamos con cuatro posiciones éticas, que las voy a denominar, a partir de ahora, como sigue: a) *descendente anti-suicidio*; b) *descendente pro-suicidio*; c) *ascendente anti-suicidio* y por último d) *ascendente pro-suicidio*. Ni que decir tiene que este esquema constituye un marco teórico en el que cabe integrar a todos los autores que voy a referirme, aunque más correcto es afirmar que sirve dicho esquema para situar modelos de argumentación. En algunos pensadores encontramos los dos tipos (descendente y ascendente), mas siempre en orden a defender una de las dos posiciones (anti-suicidio o pro-suicidio). Por tanto, los tipos de argumentación son compatibles para perseguir un mismo objetivo moral, sea cual sea el filósofo que seleccionemos, mientras que la posición ética siempre es exclusiva: el filósofo en cuestión o está a favor o en contra, y para ello se sirve de la diversidad de argumentos que acabo de mencionar. Según vaya ofreciendo el breve recorrido histórico podremos ir colocando mentalmente cada una de las posiciones éticas en alguno de los modelos que constituyen el cuadro teórico. Es evidente que no pueden ser tratados aquí todos los pensadores que se han pronunciado sobre este dilema moral. Me voy a centrar en aquellos en los que se percibe más claramente la tensión entre el hombre y Dios, o entre una ética autónoma y teónoma, en terminología ya establecida aunque, no se olvide, ambigua.

2. Recorrido histórico: posiciones éticas ante el suicidio

2.1. Platón: “nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses”

Encontramos dos breves referencias al suicidio en la extensa obra de Platón (427-347 a.C.). La primera de ellas en el *Fedón* y la segunda en *Las Leyes*. No hay acuerdo sobre la interpretación de ambos pronunciamientos. El contexto del primero es la condena a muerte bebiendo la cicuta que las autoridades atenienses han promulgado al viejo Sócrates. Es bien sabido que el filósofo pudo haber escapado de la cárcel, pero se negó a ello a pesar de los intentos de sus amigos, especialmente Critón. Erróneamente en la historia de la ética algunos han interpretado la decisión de Sócrates como muerte voluntaria o suicidio. Así lo hicieron Séneca y Montaigne, entre otros. Sin embargo, estamos en verdad ante un filósofo que, consecuente con sus principios éticos, acata la sentencia a muerte impuesta por la autoridad de Atenas; no se trata, pues, de un suicidio en sentido estricto, sino de lo que he denominado una *auto-ejecución*.

Es perceptible desde estas primeras reflexiones del *Fedón* la constatación del trasfondo religioso en el que se sitúa la afirmación de Platón y que nos refleja ya el núcleo del dilema moral del suicidio tal como se irá desarrollando en siglos venideros, tanto por pensadores cristianos como modernos y contemporáneos: decisión autónoma del hombre o prohibición imperativa de Dios. Como justificación del acatamiento moral de la sentencia de los jueces en vez de como apoyo al acto del suicidio se han de interpretar, a mi juicio, las siguientes palabras que Platón pone en boca de Sócrates:

«El dicho que sobre esto se declara en los misterios, de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses

son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses... Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que ahora se nos presenta» (Fedón, 62 b y c).

El carácter *descendente anti-suicidio* de esta tesis es claro. Por otra parte, el contexto en el que se ubica la afirmación de Platón sobre el suicidio en el tratado de *Las Leyes* es el de la elaboración de normas para castigar los diversos tipos de homicidios y parricidios, así como la forma de enterrar a quienes cometan tan graves actos. Aunque el texto *despenaliza* en ciertos casos extremos el atentado contra la propia vida, de ahí no se deriva, a mi juicio, como algunos autores han pretendido, que Platón esté abogando por una *justificación moral* del suicidio. Es del todo oportuno tener presente la que quizá sea la más clara referencia de Platón al suicidio:

«El que mate al más próximo y del que se dice que es el más querido de todos, ¿qué pena debe sufrir? Me refiero al que se mate a sí mismo, impidiendo con violencia el cumplimiento de su destino, sin que se lo ordene judicialmente la ciudad, ni forzado por una mala suerte que lo hubiera tocado con un dolor excesivo e inevitable, ni porque lo aqueje una vergüenza que ponga a su vida en un callejón sin salida y la haga imposible de ser vivida, sino que se aplica eventualmente un castigo injusto a sí mismo por pereza y por una cobardía propia de la falta de hombría... Pero las tumbas para los muertos de esta manera deben ser, en primer lugar, particulares y no compartidas con otro. Además, deben enterrarlos sin fama en los confines de los doce distritos en aquellos lugares que sean baldíos y sin nombre, sin señalar sus tumbas con estelas o nombres» (Las Leyes, 873c y d).

2.2. Aristóteles: “una injusticia contra la ciudad”

Para el más grande discípulo de Platón ni cabe hablar al respecto de dioses ni existe excepción alguna que justifique el matarse a sí mismo. Aristóteles (384-322 a.C.) considera el atentado contra la propia vida una deshonra personal, manifestación de cobardía. En la *Ética a Nicómaco*, durante el análisis que elabora de la valentía como virtud, punto medio entre la cobardía y la temeridad, hace una breve alusión al suicidio que nos refleja la visión negativa que mantiene de este comportamiento: *«Pero el morir por huir de la pobreza o del amor o de algo doloroso, no es propio del valiente sino más bien del cobarde; porque es blandura rehuir lo que es penoso, y no sufre la muerte por ser noble, sino por rehuir un mal»* (III, 7, 1116a 10-15). Mas el argumento clave de Aristóteles es que considera el suicidio un delito contra la ciudad. El contexto en el que expone su tesis es el Libro V del tratado ético, que estudia, entre otros temas, los tipos de justicia y las acciones a las que se puede aplicar el criterio de la justicia. En este marco se percibe una argumentación de carácter *ascendente anti-suicidio*, a diferencia de la perspectiva platónica. Matarse constituye en verdad, según el Estagirita, un atentado contra la ciudad más que una injusticia contra sí mismo. Interesante será esta posición ética porque Sto. Tomás –y otros filósofos posteriores– a ella recurrirán como perspectiva ascendente a fin de reprobar tal acto de libertad. He aquí las célebres palabras de Aristóteles:

«En efecto, una clase de acciones justas son las que se conforman a cualquier virtud y están prescritas por la ley; por ejemplo, la ley no autoriza a suicidarse, y lo que no autoriza, lo prohíbe. Por otro lado, siempre que uno hace daño a otro contra la ley, voluntariamente y sin que el otro se lo haya hecho a él, obra injustamente; y lo hace voluntariamente si sabe a quién y con qué; y el que, en un acceso de ira, se degüella voluntariamente, lo hace en contra de la recta razón, cosa que la ley no permite, luego obra injustamente. Pero ¿contra quién? ¿No es

verdad que contra la ciudad, y no contra sí mismo? Sufre, en efecto, voluntariamente, pero nadie es objeto de trato injusto voluntariamente. Por eso también la ciudad lo castiga, y se impone cierta pérdida de derechos civiles al que intenta destruirse a sí mismo, por considerarse que comete una injusticia contra la ciudad» (V, 11, 1138a 12-15).

2.3. Séneca: “la libertad del sabio para morir”

Tanta importancia concede Séneca (4-65) a la valentía del hombre sabio ante la muerte que considerará el suicidio como una muestra de fortaleza moral, como la puesta en práctica de la suprema libertad que se le ha concedido al linaje humano de salir de una situación que considera ya indigna e impropia de su razón. Muchas son las páginas que a la libertad de atentar contra la propia vida dedica Séneca en sus escritos (especialmente en las *Cartas a Lucilio*). Por ello, con mayor detalle he de mostrar su argumentación, que constituye una de las más elaboradas argumentaciones *pro-suicidio*. Dado que la libre “salida de este mundo” es expuesta por Séneca como resultado de unas circunstancias extremas, interesa detenerse en ello por la trascendencia que puede tener para interpretar hoy dilemas morales tan graves como el de la eutanasia voluntaria o la ayuda médica al suicidio, tal como se estudiará en el próximo capítulo. Será la combinación del propio honor y de la suprema libertad lo que convertirá el suicidio en un acto moral e incluso de magnanimidad, y nunca de cobardía o desesperación:

«Esta vida, como sabes, no ha de ser retenida siempre, pues lo bueno no es vivir, sino vivir bien. Por eso el sabio vivirá tanto como deberá, no tanto como podrá; él verá dónde ha de vivir, con quiénes, cómo y qué ha de hacer. Él piensa a toda hora cuál sea la vida, no cuánta; si se le presentan muchas molestias y estorbos que perturben su tranquilidad, se licencia a sí mismo. Y no hace esto en la última necesidad, sino que tan pronto como

empieza a serle suspecta la fortuna, reflexiona con toda diligencia si ha de acabar de una vez. Juzga que ninguna importancia tiene para él, si ha de cansarse o ha de esperar su propio fin, si ha de ser más temprano o más tarde; y no siente ningún temor como de una gran pérdida. Nadie puede perder mucho en aquello que se escurre gota a gota. Morir más tarde o más pronto no tiene importancia; lo que importa es morir bien o mal... la vida no ha de comprarse a cualquier precio...» (LXX, 495).

El sabio, siguiendo su propia razón, descubre que la posibilidad del suicidio expresa su máxima libertad ante la fatalidad. Mas no en el sentido de que el hombre que se suicida huye del destino o de la razón cósmica, sino más bien que está dispuesto a terminar con su vida, “salir” a través de las numerosas puertas que Dios le facilita, mostrando así la indiferencia ante los apegos que atraen y esclavizan al resto de los mortales. Prefiere someterse, por paradójico que parezca, a esta ley inescrutable que sobre todos se impone: la necesidad de morir. Así pues, la posibilidad del suicidio en tanto que reflejo del desapego de este mundo y de las personas queridas, nos acerca más al *Logos* universal que el afán desmesurado de vivir como sea, aun en medio de indecibles enfermedades y deshonores. Al parecer de Séneca, estar dispuesto a abandonar esta vida significa seguir fielmente la ley de Dios que a todos nos fuerza, pronto o tarde, a morir. Es un acto de total coherencia con la razón. En vez de desear desesperadamente vivir, el sabio es consciente de que en determinadas circunstancias en las que está en juego la libertad radical del hombre y su grandeza moral, será preferible *morir-se*. De esta forma se mantendrá totalmente fiel al dictamen del *Logos* universal.

Al parecer de Séneca, el mismo Dios es quien nos ha puesto las facilidades para que podamos suicidarnos si nuestro cuerpo está decrepito o nuestra vejez es ya insufrible. En cualquier momento, a través del suicidio, podemos asegurar tanto nuestra propia libertad como la aceptación del orden de Dios que ha decretado nuestra muer-

te. Igualmente, el hombre sabio ha de discernir si su vida aún puede ser útil a los demás. Por tanto, no se trata de defender el suicidio como un acto de gratuita libertad, sino como un acto moral en una situación extrema en la que se ha de demostrar uno a sí mismo y a los demás que no merece la pena agarrarse desesperadamente a la vida, pues ésta no es el valor absoluto. Por encima de ella ha de defenderse la grandeza del hombre que no teme la muerte. En ella decide entrar, porque la representación ha llegado a su fin, el telón se ha de bajar ya definitivamente, y continuar alargando la obra-vida es más propio de cobardes y esclavos que de valientes y libres. Para Séneca, el valor supremo del suicidio en casos extremos radica, no en que sea un acto arbitrario de soberanía humana, sino más bien en que nos da a conocer un hombre liberado del temor a la muerte y al mismo tiempo liberado del apego a los bienes y ataduras de la vida. Y ahí cabe encontrar una conexión sugerente entre la meditación de la muerte y la vida libre, o sea, entre el pensar filosófico y la vida moral. Pero también suscitan las reflexiones de Séneca una original coincidencia entre el querer vivir sin apegos y el querer morir en libertad:

«Es cosa egregia aprender a morir. Acaso se antoja superfluo aprender un arte que sólo ha de practicarse una vez. Precisamente por esto hemos de meditarla, porque siempre hay que aprender aquello que no podemos experimentar si lo sabemos. ¡Medita la muerte! Quien esto nos dice, nos dice que meditemos la libertad. Quien aprende de vivir, desaprende de servir; se encarama por encima de todo poder; al menos, fuera de todo poder. ¿Qué le hacen a él la cárcel, los guardas, el encerramiento? Tiene libre la puerta. Una sola es la cadena que nos tiene atados, el amor de la vida, el cual, aunque no tenga que echarse, se ha de rebajar a tal punto que si alguna vez se impone la exigencia, no nos detenga nada ni nada nos impida estar dispuestos a hacer en el acto lo que habría que hacer más pronto o más tarde» (XXVI, 418).

Según mi interpretación, se percibe claramente en Séneca una combinación del modelo ascendente de argumentación –al acentuar la libertad del sabio– con la estrategia descendente –Dios es quien nos facilita las “puertas de salida”–. Ambos tipos de razonamientos están al servicio de una defensa moral del suicidio. En cualquier momento, a través del suicidio, podemos asegurar tanto nuestra propia libertad –*ética ascendente*– como la aceptación del orden de Dios que ha decretado nuestra muerte cierta –*ética descendente*–. Mas no es justificable el suicidio en circunstancias tales como el hastío de la vida, el miedo a la muerte, las enfermedades curables y los dolores soportables. El hombre ha de saber vivir y morir con firmeza y serenidad; por ejemplo, los dolores físicos –y esto es clave para interpretar hoy la solicitud de suicidio asistido– ha de ser capaz de soportarlos y no huir de ellos a la ligera buscando irreflexivamente la muerte (*«También en el lecho del dolor hay sitio para la virtud. Lucha bravamente con la enfermedad»*, LXXVIII, 524); no ha de buscar con precipitación acabar con su vida, de lo contrario, estará actuando con frivolidad y cobardía.

2.4. S. Agustín: “no matarás, ni a otro ni a ti”

El Obispo de Hipona (354-430) dedica, al igual que Séneca, extensas reflexiones al suicidio en diversas páginas de su magna obra *La ciudad de Dios*. El contexto no es otro que las palabras de consolación que ofrece a los cristianos angustiados por la amenaza de cautiverio y persecución tras el saqueo de Roma. Se detiene en recordar las violaciones sexuales que padecieron numerosas vírgenes y de qué forma permanecieron fieles en su espíritu al Señor, aunque su cuerpo y el pudor fueron dañados por hombres crueles. Parte del hecho de que algunas mujeres cristianas se suicidaron para evitar la violación, el ultraje seguro que les esperaba. Y considera que han de ser disculpadas. Sin embargo, se mantiene categórico al afirmar: *«Sabemos que no existe ley alguna que permita quitar la*

vida, incluso al culpable, por iniciativa privada, y, por tanto, quien se mata a sí mismo es homicida. Y tanto más culpable se hace al suicidarse cuanto más inocente era en la causa que le llevó a la muerte» (I, XVII, 41). El hombre o la mujer que no ha hecho mal alguno, no tiene por qué causárselo a sí mismo matándose. Con su suicidio ejecuta a un inocente. Por consiguiente, no ha de cometer en su persona un pecado grave –el homicidio contra sí– para evitar en su cuerpo que otra persona cometa otro pecado también grave. No hay razón alguna para castigarse a sí misma una mujer matándose por haber sido profanado su cuerpo violentamente con el pecado de otro, o por suponer que va a ser violada de forma inminente. Quien se suicida para evitar la herida y la humillación ante los demás, incurre en la violación de la ley divina y en la desintegración de la ética cristiana revelada. Inspirándose en la Escritura S. Agustín asevera que no se encuentra ningún pasaje donde se permita el suicidio, ni siquiera para liberarnos o evitar algún mal. El mandato de Dios “no matarás”, al no añadir “a tu prójimo”, está revelando, según S. Agustín, que se ha de considerar prohibido a todo hombre no sólo el matar al prójimo sino también el quitarse la propia vida: «*aplicaremos al hombre las palabras no matarás, entendiéndolo: ni a otro ni a ti, puesto que quien se mata a sí mismo mata a un hombre»* (I, XX, 50). La argumentación *descendente anti-suicidio* es muy clara en S. Agustín, como no podía ser de otro modo, dado el contexto cristiano de su obra.

Y contra una estrategia *ascendente pro-suicidio* como la de Séneca ofrece S. Agustín un análisis minucioso de las virtudes cardinales heredadas de los clásicos, centrándose en la fortaleza. Su capacidad argumentativa le lleva al filósofo-teólogo a considerar que los moralistas paganos, entre ellos especialmente Séneca, que consideraron dignos de admiración el suicidio, la muerte voluntaria, quizá puedan ser contemplados por algunos como portadores de la virtud de la fortaleza, sin embargo, ni son fuertes de ánimo ni

verdaderamente sabios. No poseen la fortaleza porque se han dado muerte al no soportar situaciones dolorosas en el cuerpo o amenazas de otros hombres. En realidad, son almas débiles, incapaces de sobrellevar la servidumbre del cuerpo (vejez, dolor, enfermedad...) o la opinión de los necios (I, XXII, 52). La verdadera fortaleza implica la obligación de soportar cualquier tipo de males con paciencia. Los supuestos sabios estoicos afirman que para conseguir la felicidad en este mundo es necesario ser fuerte en la adversidad, en medio de los dolores y sufrimientos, y al mismo tiempo consideran que un acto de suprema libertad ha de llevarles a suicidarse con valentía para acabar con una vida desdichada. Todo ello constituye, al parecer de Agustín, una contradicción ética palmaria (XIX, IV, 562-563).

Así pues, o el hombre puede ser feliz en medio de padecimientos, y por tanto no cabe aceptar la huida a través del suicidio, o el hombre no puede ser feliz y ha de suicidarse. Pero si es así, no se ha de hablar, como pretenden los estoicos, de fortaleza de ánimo como virtud moral propia del hombre sabio, sino más bien de cobardía y nula capacidad de afrontar los males inherentes al vivir, enfermar y envejecer. Llamar feliz una vida porque se tiene la posibilidad de escapar de ella con la propia muerte cuando el sufrimiento arrecia es un engaño impropio de sabios. No es otra cosa que convertir la virtud de fortaleza en una virtud homicida, por cuanto viéndose rendida por las desgracias ya no es capaz de custodiar a través de la paciencia la vida y la serenidad del hombre, guiarle y protegerle, en tanto que virtud moral, del deseo de matarse para escapar. Según S. Agustín, el verdadero sabio ha de tolerar pacientemente incluso la muerte, pero venida de otra parte, no de sus propias manos. El problema ético clave es que estos sabios han pretendido, dando rienda suelta a un desmesurado orgullo, afirmar la plena felicidad del hombre en este mundo, sin percatarse de que los sufrimientos que en no pocas ocasiones nos envuelven, como la amenaza constante de la

muerte, imposibilitan de raíz la experiencia de la plena felicidad en esta vida terrena y finita. Los sabios paganos han de quitarse de la cabeza, según S. Agustín, la posibilidad de disfrutar del sumo bien en esta vida mortal. Las virtudes morales, que sin duda constituyen un tesoro sumamente valioso para la vida del hombre en este mundo en tanto que nos protegen contra los peligros, las calamidades y los dolores, son a su vez un claro reflejo de la impotencia humana de ser plenamente feliz, sin estar abiertos a la vida eterna y a la comunión con Dios, rasgos de toda ética cristiana.

Agustín considera que para quienes dan culto al único Dios verdadero el suicidio es claramente ilícito. Cristo, sabiendo de las persecuciones, desagrazos e incluso torturas que esperaban a sus apóstoles y seguidores, jamás les ordenó ni aconsejó que saliesen de esta vida a través del suicidio. El rechazo agustiniano de las posiciones favorables a la muerte voluntaria en algunas circunstancias por parte de moralistas cínicos y sobre todo estoicos, como Séneca, es total. Aun aceptando el obispo de Hipona la devoción en la Iglesia Católica a determinadas mujeres que decidieron acabar con sus vidas antes de ser violadas y maltratadas, no reconoce ninguna excepción para justificar el suicidio. Dios es el dueño absoluto de la vida y de la muerte, por lo que nunca es justificable (ni siquiera por la amenaza de enemigos, sufrimientos del cuerpo, miserias diversas, deshonras, violaciones sexuales...) poner las manos sobre el propio cuerpo que Dios nos ha dado y salir de este mundo cometiendo homicidio contra uno mismo. Mujeres santas, como Apolonia o Pelagia y otras admirables jóvenes cristianas que acabaron con su vida para evitar ultrajes y violaciones, eran bien conocidas en aquella época; no obstante, aunque asumiendo esta veneración que les otorgaba el pueblo cristiano –incluso su maestro San Ambrosio– dedica S. Agustín no pocas páginas de *La ciudad de Dios* a argumentar, en términos morales rotundos, en contra de todo tipo de suicidio, incluso el cometido para evitar la violación sexual y la muerte cruel.

2.5. Sto. Tomas de Aquino: “el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios”

Durante la Edad Media la argumentación más manejada en contra del suicidio fue la de S. Agustín. El mismo Sto. Tomás (1225-1274) a él se refiere como la máxima autoridad cuando se pregunta en la *Suma Teológica* si es lícito suicidarse. Sin embargo, integra también en su razonamiento la tesis aristotélica de carácter comunitario arriba señalada. Por ello cabe decir que en el Aquinate se percibe mejor que en ningún otro filósofo la utilización de las dos estrategias argumentativas: cuando sigue a Aristóteles está dentro de la argumentación *ascendente*, y cuando sigue la tradición cristiana es evidente que se ampara en una estrategia *descendente*, pero siempre para defender una posición ética contraria a la licitud del suicidio.

Como es bien sabido, Sto. Tomás suele iniciar los problemas filosóficos presentando con el mayor rigor las objeciones que se han de superar en orden a esclarecerlos y otorgarles una solución. Expone las variadas razones –incluso de carácter bíblico– que cabe argüir a favor de la licitud del suicidio. Y a partir de la tesis de S. Agustín de que en el precepto divino “no matarás” está implícita la prohibición de matarse uno a sí mismo, expone Sto. Tomás las tres razones principales que le conducen a la conclusión de que a nadie le es permitido acabar con su propia vida. Las dos primeras estarían inspiradas en una argumentación *ascendente*, mientras que la tercera sería típica de un modo de pensar *descendente*. Mas antes de citarlas quisiera apuntar lo siguiente: el Aquinate señaló para los sucesivos debates seculares las coordenadas principales de este dilema moral: la relación del sujeto consigo mismo, la relación del sujeto con la comunidad en la que ha desarrollado su existencia y, por último, la relación del sujeto con Dios. He aquí el célebre texto de la *Suma*:

«Es absolutamente ilícito suicidarse por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserva naturalmente en la existencia y resista, cuanto sea capaz, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad. Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en el libro V de la Ética a Nicómaco. Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Dt. 32,39: “Yo quitaré la vida y yo haré vivir”» (III, Parte II-II a, C.64, a.5, pp. 533-535).

A mi modo de ver, Sto. Tomás lo que está señalando principalmente –aunque no lo exprese en estos términos– es que cuando un hombre se suicida lo que en realidad está ejecutando es un ataque directo al supremo mandato revelado por Dios para la felicidad del hombre y que constituye la esencia de toda la Ley divina y de toda ética humana, mandato que concentra las tres relaciones interpersonales de amor que se recogen en su argumentación contra la auto-destrucción: “Amarás a *Dios* con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas y al *prójimo* como a *ti mismo*”. Matarse constituye en esencia un incumplimiento total del supremo mandato: me

desprecio a mí, desprecio a mi comunidad y en última instancia –y como consecuencia de lo anterior– desprecio a Dios. Por eso, aunque bien es verdad que en el primer argumento se remite Sto. Tomás a la ley natural que nos dicta, a través de una fuerte inclinación, conservar nuestra propia vida, y en el segundo argumento se refiere a Aristóteles, defensor de la integración del hombre en la *polis* –o comunidad– (ambos razonamientos se acoplan a lo que he llamado modelo *ascendente*), considero que la clave de la tesis tomista está en el tercer razonamiento, que es de carácter óntico-teológico: la vida no es nuestra, no nos pertenece, ha sido dada por Dios, somos constitutivamente “criaturas” y aunque, en tanto que seres libres, tenemos el poder físico y metafísico –podríamos decir– de matarnos y matar a otros, el poder ético de la muerte y de la vida no nos corresponde en tanto que estamos inmersos en una realidad que nos envuelve y nos conduce hacia sí de forma no siempre comprensible para la limitada razón humana.

Por otro lado, cuando Sto. Tomás señala más tarde que el suicidio no sólo es un atentado contra la *justicia* (marco *ascendente* en el que situaba Aristóteles el problema), y considera que más bien se trata de un atentado contra la *caridad*, está señalando algo más profundo que el Estagirita. La justicia versa sobre la relación conflictiva de los hombres entre sí, mientras que la caridad engloba para Sto. Tomás la relación del hombre consigo mismo y con Dios, lo cual presupone una dimensión antropológica que no cabe en la justicia: quién soy yo y por qué he de amarme a mí mismo implica la realidad de Dios como creador de mi ser y fuente de mi libertad. Y este dato antropológico le lleva a Sto. Tomás a considerar que aunque el hombre es señor de sí mismo por ser libre, y gracias a ello puede disponer de sí para realizarse en esta vida, este poder de libre albedrío no es absoluto, no puede ejercerse para decidir el tránsito a otra vida que Sto. Tomás –en tanto que cristiano– no duda que será más feliz. Curiosamente, sobre este tránsito *de lo peor a lo mejor* (es

decir, de esta vida a la otra) no tiene el hombre ninguna potestad. Si bien es propio del cristiano y de todo hombre anhelar otra vida mejor (y dicho anhelo explica quizá lo que impulsa al suicida a acabar bruscamente con su desdicha), también es cierto que la muerte es el último de los males de esta vida y, como asevera Aristóteles (en el libro III de la *Ética a Nicómaco*) “el más terrible de todos los males”. Teniendo en cuenta esto, suicidarse vendría a ser preferir un mayor mal por evitar uno menor, es decir, consistiría en un intento de evitar las miserias de esta vida a través de lo más terrible que espera al hombre: la muerte. Sin embargo, no sólo es la muerte en tanto que aniquilación lo más terrible, sino que lo que espera a quien se suicida, en tanto que ha cometido un pecado “mortal” contra sí, contra el otro y contra Dios, es ciertamente lo peor que cabe imaginar. Para el Aquinate, la gravedad de la decisión suicida –si es libre y no un mero arrebató patológico– se encuentra en que priva a quien la ejecuta del tiempo necesario para la penitencia, no hay posibilidad de expiar tal pecado. Lo tremendo de matarse es que no cabe arrepentimiento de este atentado contra el amor a Dios, al prójimo y a sí mismo.

2.6. Montaigne: “vivir es servir, si falta la libertad de morir”

Se ha de reconocer que mucho más fuerte que la influencia de la tradición cristiana, abierta a la trascendencia, es la huella de la filosofía estoica en el humanista-renacentista Montaigne (1533-1592) a la hora de reflexionar sobre el suicidio en sus *Ensayos*. Siguiendo al latino Séneca, viene a mantener que nuestra muerte es una parte del orden universal, de la vida del mundo, en definitiva es inherente a nuestra propia estructura natural. La muerte es parte de nosotros mismos. Huir de ella es pretender huir de nuestro yo. He aquí un elenco de consejos que Montaigne nos ofrece, muy similar a los escritos por Séneca:

«Este vuestro ser del que gozáis pertenece por igual a la muerte que a la vida. El primer día de vuestro nacimiento os encamina tanto a vivir como a morir... Todo lo que vivís se lo robáis a la vida, es a expensas suya. La continua obra de vuestra vida es la construcción de la muerte. Estáis en la muerte mientras estáis en la vida; pues estáis después de la muerte cuando ya no estáis en vida. O si preferís: estáis muerto después de la vida; mas durante la vida estáis muriendo y la muerte afecta mucho más duraderamente al moribundo que al muerto, y más viva y esencialmente. Si habéis aprovechado la vida estáis saciados, idos satisfechos. Si no habéis sabido hacer uso de ella, si os era inútil, ¿qué se os va en haberla perdido? ¿Para qué la queréis todavía? No es la vida de por sí ni buena ni mala: el bien y el mal dependen del sitio que les hagáis...» (I, XX,137).

Aunque es patente para la abrumadora mayoría de los hombres que vivir es más dulce que morir, es explicable también que en ciertos casos la muerte sea más dulce que la vida. Y ¿cuándo es preferible morir que vivir?. La respuesta es importante, pues con ella nos tropezamos más pronto o más tarde con el problema del suicidio asistido y de la eutanasia voluntaria: *«Había visto que la mayoría de las opiniones de los antiguos convenían en esto: que es hora de morir cuando vivir reporta mayor mal que bien; y que es ir contra las propias leyes de la naturaleza el conservar la vida para tormento e insatisfacción nuestras, como dicen estas antiguas reglas: “O una vida tranquila, o una muerte feliz. Es bueno morir cuando la vida es molesta. Vale más no vivir que vivir desgraciado”» (I, XXXIII, 281).* En realidad, esta actitud nos manifiesta un cierto desprecio tanto de la muerte como de la vida. Y es más pagana que cristiana.

La narración incomparable que ofrece Montaigne del suicidio de Séneca (o mejor dicho, la *auto-ejecución*), por paradójico que resulte, le sirve también al humanista francés para argumentar en contra del suicidio. Si bien Paulina (como señalé en el primer capítulo al introducir al filósofo cordobés-romano) estuvo dispuesta a suicidar-

se por amor a su marido –en su caso, sí sería *muerte voluntaria*–, Montaigne nos recuerda, y esto es relevante, que el propio Séneca renunció años antes, en medio de unas interminables fiebres, a su designio de acabar con su débil vida por amor a la joven Paulina. Es conocido que el sabio romano expresó en un carta a Lucilio que tan profundo amor le impulsa a cuidarse mucho más de su salud a fin de, aunque sea sufriendo, continuar al lado de la mujer amada. Curiosamente, el pensador renacentista resalta este detalle (y en mi argumentación anti-suicidio será clave) para afirmar que los afectos merecen ser correspondidos y constituyen la mejor razón moral para no sentirse fatalmente seducido por el suicidio en situaciones de sufrimiento. Por ello, parafraseando al estoico romano, el propio Montaigne asegura:

«A veces, aunque las circunstancias nos empujen a lo contrario, hemos de recuperar la vida, incluso con sufrimiento; hemos de detener el alma entre los dientes, puesto que la posibilidad de vivir para las gentes de bien no depende de lo que les plazca, sino de lo que deban. Aquel que no estima a su mujer o a un amigo tanto como para prolongar su vida por ellos, es demasiado débil y blando: ha de ordenárselo el alma cuando lo requiera el bien de los nuestros; hemos de entregarnos a veces a nuestros amigos y aunque por nosotros queramos morir, interrumpir por ellos nuestros designios. Es prueba de gran valor el volver a la vida en consideración a otro, como hicieron varios excelsos personajes; y es un rasgo de singular bondad conservar la vejez, si se siente que ese esfuerzo es dulce, agradable y provechoso para alguien muy querido» (II, XXXV, 510).

Sin embargo, esta oposición al suicidio en uno de los últimos capítulos del Libro II de *Ensayos* no es del todo coherente con lo que mantiene Montaigne en las primeras páginas de este mismo segundo volumen. A mi modo de ver se percibe en Montaigne una tensión no resuelta entre la concepción pagano-estoica de la libertad

para morir (argumentación *ascendente pro-suicidio* de base senequista), y la concepción cristiano-bíblica del sometimiento a la ley de Dios (argumentación *descendente anti-suicidio* de inspiración agustiniana). Si se afirma, al modo clásico, que un hombre es enteramente libre cuando desprecia el morir, esto lleva a pensar que cabe otra actitud ante la muerte distinta a la de esperarla pacientemente. Como manifiesta Montaigne *«hay en la vida muchos acontecimientos más difíciles de soportar que la misma muerte»*. Lo cual desarrolla nuestro ensayista con la socorrida estrategia histórica de relatarnos experiencias de hombres ilustres. Y con tono claramente senequista y *pro-suicidio* asevera:

«Sólo se ha inventado una entrada para la vida y más de cien mil salidas. Puede faltarnos tierra donde vivir mas no puede faltarnos tierra donde morir, como respondió Boyocal a los romanos. ¿Por qué te quejas de este mundo? No te tiene sujeto: si vives penando, tu cobardía es la única causa; para morir no hay más que querer. Y no es sólo receta para una única enfermedad: la muerte es la receta para todos los males. Es un puerto muy seguro al que jamás se ha de temer y sí se ha de buscar a menudo. Viene a ser lo mismo que el hombre se ponga fin a sí mismo que sufra ese fin; que corra al encuentro de ese día o que lo espere: venga de donde venga, siempre será el suyo; por cualquier lugar que se rompa el hilo, todo él estará allí, es el extremo del ovillo. La muerte más voluntaria es la más bella. La vida depende de la voluntad de otros: la muerte, de la nuestra. En cosa alguna hemos de adaptarnos a nuestros sentimientos como en ésta. La reputación no atañe a tal empresa, locura es respetarla. El vivir es servir si falta la libertad de morir» (II, III, 31).

Montaigne llega a considerar el enfoque del sabio romano –en lo que se refiere al atentado contra la propia vida– coincidente con la mejor posición de los cristianos; no obstante se distancia del rechazo al suicidio que se encuentra, como vimos, en Agustín de

Hipona. La afirmación de la libertad del hombre como un don de Dios incluye también la posibilidad de que renuncie a vivir cuando las circunstancias en las que Dios ha puesto a una persona impulsan de forma real a ser del todo libres y dejar sin apego esta vida: *«Dios nos da bastante libertad al ponernos en situación tal que el vivir nos es peor que el morir»*. Por tanto, la libertad que Dios ha dado al hombre no viene limitada por la exigencia de vivir a toda costa, sean cuales sean las condiciones y penas en las que estemos inmersos. Sin embargo, esta posición senequista que Montaigne considera propia del cristianismo, no le lleva a olvidar la concepción más extendida de la fe cristiana, según la cual no nos es permitido abandonar la vida que Dios nos ha concedido, dado que ésta es una de aquellas decisiones que sólo al Autor de la vida compete, queriendo preservar así el amor al prójimo hasta el final, tanto como el amor a Aquél que cuenta con un designio para nosotros que a veces no podemos comprender en medio del sufrimiento, pero que la fe nos lleva, según la visión de S. Agustín, a aceptar con esperanza. En el siguiente texto refleja Montaigne la posición agustiniana, la más clásica del cristianismo, en contra del suicidio (esbozada ya por el Sócrates del *Fedón*) –que sería de tipo *descendente*– y la combina con la defendida por Aristóteles al considerar el suicidio una violación de la ley de la ciudad –razonamiento *ascendente*–. Por tanto, suicidarse comporta violar al mismo tiempo la ley de Dios y la ley civil:

«Pues muchos sostienen que no podemos abandonar esta guarnición del mundo sin orden expresa de aquel que en él nos ha puesto, y que sólo corresponde a Dios, que aquí nos ha enviado, no sólo por nosotros sino para su propia gloria y para servir a los demás, el darnos permiso cuando le plazca, y no a nosotros el tomárnoslo, pues no nacimos para nosotros sino también para nuestro país: las leyes nos piden cuentas de nosotros mismos en su propio interés y nos condenan por homicidio; es decir que como desertores de nuestra misión somos castigados en este mundo y en el otro» (II, III, 32).

De todas formas, a pesar de su inclinación a favor de Séneca en este dilema moral, también es fiel Montaigne a los estoicos cuando considera que no sirve de justificación cualquier adversidad y penalidad para que un hombre tome partido por matarse. Conviene la sensatez, la prudencia y la mesura y no dejarse arrastrar por pasiones irracionales y fanáticas que pueden empujar a la muerte de forma injustificable. No cabe olvidar que en algunas ocasiones vivir supone valor y sufrimiento, mientras que buscar la muerte implica deshonor y cobardía. Por tanto, no todos los males son válidos para llevarnos a la muerte y escapar así de sus efectos. Asevera Montaigne que *«el dolor insoportable y una muerte peor son los móviles más justificables»* (II, III, 46). Se refiere, entre otros casos, al de las santas mujeres que, como vimos, revisa S. Agustín en *La Ciudad de Dios*: decidieron matarse para evitar que las forzaran y violaran soldados embrutecidos. Según Montaigne, en contra de la opinión de S. Agustín, es justificable matarse para evitar la violación de la castidad u otros tormentos.

Se ha de señalar que Montaigne cuando medita sobre la decisión de acabar con la propia vida en realidad lo que más le atrae de tal acto de libertad es el hecho de que implica mirar de frente a la muerte sin espanto, siguiendo la senda que hacia el morir definitivo nos conduce la vida. Lo que valora el ensayista francés es la naturalidad con la que se puede seguir viviendo percatándose de que en cualquier momento se puede acabar con el don más apreciado: la vida. No se detiene en elogios al recordar el suicidio de Tulio Marcelino, joven romano, que queriendo anticipar su hora de librarse de una dolorosa e insoportable enfermedad, decidió dar fin a su vida, de forma ciertamente “dulce”, teniendo como testigos a sus amigos y servidores. Valora Montaigne la decisión de atentar contra la propia vida por razones de enfermedad grave con estas palabras: *«no fue menester espada ni sangre; decidió irse de esta vida, no huir de ella; no escapar de la muerte sino probarla»* (II, XIII, 350). Y en este contexto de abandonar la vida en medio de una grave y mortal enfermedad recoge el filósofo francés una sentencia

clásica que quizá pueda ser considerada la más antigua defensa de la eutanasia voluntaria-activa-directa que en el próximo capítulo se analizará con detalle: «*salvar a un hombre que quiere morir es igual que matarlo*» (Horacio). Es evidente la pronunciada tensión entre la ética senequista *ascendente* y la agustiniana *descendente*, que se manifiesta en los *Ensayos* de Montaigne y que puede ser considerada como símbolo del Renacimiento, a la vez humanista antropocéntrico y teísta bíblico.

2.7. Hume: “¿no podemos disponer todos libremente de nuestra propia vida?”

El debate en torno a la publicación del ensayo de Hume (1711-1776) *Sobre el suicidio* nos muestra la dificultad que encontraba en el público inglés del siglo XVIII un tema tan delicado. Este opúsculo suscitó apasionadas controversias. Las investigaciones históricas revelan que fue su querido amigo y economista Adam Smith quien convenció a Hume de la inoportunidad de sacar a la luz pública una disertación de tal calibre en la que se acentúa la libertad del hombre para poner fin a su vida. El breve ensayo en cuestión –que se publicó póstumamente– reúne una serie de agudos razonamientos de carácter teológico, social y ético que el filósofo de Edimburgo utiliza para justificar y dar coherencia al comportamiento del suicida. Bien es cierto que en ningún momento Hume contempla la posibilidad –al igual que los defensores clásicos del suicidio presentados hasta el momento– de que el comportamiento suicida sea resultado de una patología mental o fase depresiva de un individuo. Hume se sitúa en un plano especulativo y argumentativo desde el que procura rebatir la tesis de que el suicidio es un pecado y ofensa contra Dios, contra el prójimo o contra uno mismo, tal como hemos visto que lo considera Sto. Tomás y con él la tradición cristiana. Estas son las tres realidades personales que quedan afectadas por el acto del suicidio, según el Aquinate y también Hume: el yo, el otro y Dios.

Reconoce este empirista el horror a la muerte que inunda nuestra existencia, lo que explica nuestro apego a la vida. Mas reconoce también que las amenazas de superstición que agravan este temor han de ser eliminadas –como así pensaba Epicuro– a través de la argumentación filosófica. Defiende la tesis de que hay que situar a los hombres ante lo que denomina “libertad original”, gracias a la cual la acción del suicidio puede ser liberada de toda acusación de culpa o de censura. El hecho de que el suicidio es rechazado por la mayoría de las personas radica en que se considera que dicho acto de libertad transgrede los deberes para con Dios, para con nuestro prójimo o para con nosotros mismos. Se detiene Hume especialmente –y es lo que más me interesa resaltar aquí– en la argumentación en contra de que sea una violación de los deberes para con Dios. El filósofo escocés construye una ética *descendente pro-suicidio*, es decir, se sitúa en una perspectiva teológica pero con la intención de desmontar los razonamientos de la tradición cristiana. Tras señalar sus contradicciones, concede licitud moral al suicidio. Extrañamente a su filosofía escéptica y antimetafísica, se ampara en razonamientos puramente teológicos para justificar la libertad del hombre de atentar contra su propia vida.

Asevera Hume que las vidas de los hombres dependen siempre de las leyes generales que rigen la materia y el movimiento, pero constatamos diariamente que el hombre cuando actúa modifica el orden de alguna parte de la materia y suele apartar de su curso ordinario las leyes generales del movimiento. Por tanto, si la vida humana depende de leyes generales de la materia y del movimiento que solemos modificar en nuestro beneficio, ello implica que no existe ninguna transgresión de los planes de la Providencia al modificar o alterar dichas leyes. Teniendo en cuenta lo señalado, la pregunta clave para el filósofo es: «¿no podemos disponer todos libremente de nuestra propia vida?». La respuesta viene así desarrollada:

«Si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho

divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla. Si yo rechazo una piedra que va a caer sobre mi cabeza, estoy alterando el curso, y estoy invadiendo una región que sólo pertenece al Todopoderoso, al prolongar mi vida más allá del período que, según las leyes de la materia y el movimiento, Él le había asignado (...). ¿Podría alguien imaginar que estoy violando los planes de la Providencia o maldiciendo el orden de la creación porque yo deje de vivir y ponga punto final a una existencia que, de continuar, haría de mí un ser desdichado? Nada más lejos de mí que esos sentimientos. De lo único que estoy convencido es de un hecho que todo el mundo admite como posible: que la vida humana puede ser desdichada, y que mi existencia, de prolongarse por más tiempo, resultaría indeseable; pero doy gracias a la Providencia por todos los bienes de los que ya he disfrutado, y por el poder que ella me ha dado de escapar de los males que me amenazan. Quien estúpidamente piense que no dispone de tal poder, estará de hecho quejándose de la Providencia, al verse obligado a prolongar una vida odiosa, llena de dolor, de enfermedades, de humillación y de pobreza» (pp. 127-128).

Otra estrategia de Hume se centra en la eliminación del supuesto manejado por la tradición cristiana, tal como vimos en Sto. Tomás, de que hemos sido colocados por Dios como centinelas en determinados puestos que no podemos abandonar sin ser culpables de desertión y rebelión contra nuestro Todopoderoso soberano. Hume, por el contrario, confiesa que lo único que sabemos con seguridad es que por circunstancias casuales, así como por diversas cadenas de causas dependientes de decisiones humanas, estamos viviendo donde estamos y somos quienes somos. Y si alguien sigue insistiendo –como los cristianos– en que la Providencia es la que ha guiado todas esas causas, y que nada sucede en el universo sin su consentimiento, Hume contesta, con una lógica impecable, que

también mi propia muerte, aunque sea voluntaria, es permitida por Dios y no tiene lugar sin su consentimiento. Es más, según Hume –siguiendo el anterior supuesto teológico– *«cuando el dolor o la tristeza superan mi paciencia hasta el punto de hacer que me canse de la vida, puedo sacar la conclusión de que se me está pidiendo, en los más claros y expresivos términos, que deje mi puesto»* (p. 130).

Y por último, en una larga nota al final de su opúsculo, Hume esgrime un tercer argumento en contra de que el suicidio suponga una transgresión de la ley de Dios. Considera que el mandato *No matarás* prohíbe expresamente matar a los demás, por cuanto no tenemos autoridad sobre la vida de nuestros prójimos. Mas reconoce que este mandato de la Escritura, como cualquier otro, ha de ser modificado por la razón y por el sentido común. Así lo prueba el hecho de que a pesar de ser un mandato divino, los magistrados castigan a criminales con la pena capital. Por ello, aunque ese imperativo divino se pudiese referir también al suicidio –según interpreta S. Agustín y gran parte de la tradición cristiana–, Hume opina que toda la ley de Moisés ha sido abolida, excepto en aquellos puntos que se apoyan en la ley natural y, es evidente, según afirma al final de su ensayo –a mi modo de ver injustificadamente–, que el suicidio no está prohibido por la ley natural.

2.8. Kant: “el carácter intrínsecamente aborrecible del suicidio”

Teniendo en cuenta el lugar que ocupan en las obras éticas de Kant (1724-1804) las reflexiones sobre el suicidio, es patente que al filósofo de Königsberg le preocupó de forma especial tan grave problema moral. Es tradicional considerar el corpus ético kantiano compuesto por la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), y *Metafísica de las costumbres* (1797). Sin embargo, hay que incluir –y cada vez con mayores motivos– las *Lecciones de ética* que Kant redactó e impartió

entre 1784 y 1785, justamente cuando estaba puliendo la *Fundamentación*. Estas lecciones poco conocidas son, a mi juicio, imprescindibles para conocer en sus correctos términos el formalismo ético. Pueden leerse como el “laboratorio” docente en el que Kant fue diseñando su magna obra de filosofía moral. Pues bien, en todas las obras mencionadas Kant reprueba el suicidio no en un lugar secundario de su argumentación filosófica, sino central: nada menos que como ejemplo de la validez del principio de universalización así como del principio de la dignidad de la persona. Sin embargo, buscando centrarme en el debate en torno a si es una ética teónoma o autónoma la que ha de seguirse para prohibir o justificar el suicidio, me ceñiré a las dos últimas obras anteriormente mencionadas, siendo aquellas en las que mejor estrategia argumentativa encuentro para plantear y desentrañar hoy el nudo moral que constituye el dilema del suicidio: *Metafísica de las costumbres* y *Lecciones de ética*.

En *Metafísica de las costumbres* se refiere a los estoicos en términos negativos al mantener como privilegio del sabio salir de la vida voluntariamente, con serenidad, sin temer por un mal presente o por uno futuro. Lo cual le parece a Kant contradictorio con la reiterada defensa estoica de la virtud de la fortaleza ante la adversidad. En realidad, el filósofo prusiano está siguiendo en esta reprobación de los estoicos al obispo de Hipona quien, como sabemos, unos trece siglos antes en *La Ciudad de Dios* mostró la contradicción teórico-práctica en la que caían aquellos sabios griegos y romanos cuando defendían el suicidio y la virtud de la fortaleza al mismo tiempo. Kant piensa que la grandeza de alma buscada por los sabios estoicos les debería haber llevado coherentemente a rechazar la autodestrucción. La conclusión a la que llega en *Metafísica de las costumbres* depende del supuesto de que existen deberes del hombre para consigo mismo –a los que me he de referir con mayor detalle– y, entre ellos, el principal será tratarse a sí mismo como fin, y no como mero medio. Así resume Kant su tesis principal que, según mi esquema teórico, se ha de entender como argumentación *ascendente anti-suicidio*:

«El hombre no puede enajenar su personalidad mientras viva; y es contradictorio estar autorizado a sustraerse a toda obligación, es decir, a obrar libremente como si no se necesitara ninguna autorización para esta acción. Destruir al sujeto de la moralidad en su propia persona es tanto como extirpar del mundo la moralidad misma en su existencia, en la medida en que depende de él, moralidad que, sin embargo, es fin en sí misma; por consiguiente, disponer de sí mismo como un simple medio para cualquier fin supone desvirtuar a la humanidad en su propia persona (homo noumenon), a la cual, sin embargo, fue encomendada la conservación del hombre (homo phaenomenon)» (M. C., A423, pp. 282-283).

El análisis que ofrece Kant del dilema del suicidio en todos sus escritos se desmarca de cualquier razonamiento teónimo. Procura examinar el acto del suicidio en sí mismo, sin tomar en cuenta consideraciones religiosas o teológicas. Parece revitalizar —en otros términos— la pregunta que Platón formuló en su diálogo *Eutifrón*, a la que al comienzo me referí, cuando asegura:

«No hay que buscar el fundamento de tales deberes en las prohibiciones de Dios, ya que el suicidio no es algo aborrecible porque Dios lo haya prohibido, sino que por el contrario, Dios lo ha prohibido porque era aborrecible; en otro caso, si el suicidio fuera aborrecible porque Dios lo hubiera prohibido, yo no podría conocer la razón de esa prohibición, que es justamente el tratarse de algo aborrecible en sí mismo. Por consiguiente, la razón de considerar aborrecibles el suicidio y otras violaciones de los deberes no ha sido extraída de la voluntad divina, sino de su intrínseco carácter repulsivo... Por ello, es el carácter intrínsecamente aborrecible del suicidio lo que, ante todo, deben poner de manifiesto todos los moralistas» (L.E., pp. 159 y 195).

Es éste un texto paradigmático de un tipo de razonamiento *ascendente anti-suicidio* que amparándose en la autonomía del hombre, rechaza la justificación moral del suicidio. Mas cabe preguntarse: ¿dónde radica el carácter repulsivo y aborrecible del suicidio? Kant nos indica que con este acto el hombre está utilizando su libertad, en vez de para vivir como hombre, para autodestruirse. Y esto es del todo ilícito en tanto que el ser humano –teniendo en cuenta el principio de la dignidad– puede disponer de todo cuanto forma parte de su persona, más no puede disponer de su persona misma, ni volverse en su contra la libertad para convertirse en un cadáver. Por ello es aborrecible en sí mismo el suicidio. En realidad, los deberes para con uno mismo se basan en el hecho antropológico-moral de que no disponemos de una libertad ilimitada y absoluta. Si la libertad no se percibe restringida y condicionada por ciertas normas y principios, su uso puede generar los más espantosos males, tanto para mí como para la sociedad en la que vivo. Y ¿cuál es el principio supremo que ha de guiar el uso de nuestra libertad?: la dignidad de la persona. Estamos obligados moralmente a considerarnos a nosotros mismos como fines y no como medios, hemos de respetar a la humanidad en nuestra propia persona, pues sin este principio ético el hombre se convierte en un ser indigno de vivir y rebajado a la condición de animalidad o cosa. Constituye un absurdo moral que un ser racional, fin en sí, se convierta en mero medio al auto-destruirse. Yo puedo disponer de las cosas, que carecen de libertad, mas en tanto que dotado de libre arbitrio, no puedo disponerme enteramente de mí mismo siguiendo mis caprichos, mis instintos, mis deseos y pasiones, de lo contrario me desposeo de mi dignidad personal. Manifiesta el filósofo la contradicción moral que subyace al comportamiento del suicida que se cree legitimado a acabar con su vida por la libertad absoluta de que dispone. Con lo cual pretende Kant anular argumentos de tipo *ascendente pro-suicidio*, que suelen absolutizar la libertad al modo senequista.

Es claro que en la mayoría de los apologetas del suicidio subyace una exagerada concepción de la libertad humana. La convierten en la aspiración máxima de la vida. Sin embargo, el filósofo alemán sitúa por encima de la libertad subjetiva la dignidad de la persona que ejecuta aquellos actos coincidentes con el deber moral para con los demás y para consigo mismo. Y desde esta visión del hombre y de la moral niega cualquier justificación al suicidio. La inviolabilidad de la dignidad de la persona es un principio ético incondicional. El ser humano percibe que su vida es condición de posibilidad del ejercicio de la libertad y de la moralidad en general. Por ello, la vida ha de ser contemplada –podría decirse– como algo sagrado: cuando se atenta contra ella, produce un estremecimiento tan profundo como si se tratara del mayor de los sacrilegios. Sin embargo, Kant no considera que la vida sea el valor supremo, al contrario, reconoce explícitamente que existen realidades máspreciadas que la vida, por ejemplo, la observancia de la moralidad. Afirma sobre este particular algo que hoy puede sorprendernos, pero que no deja de ser verdadero:

«Es preferible sacrificar la vida que desvirtuar la moralidad. Vivir no es algo necesario, pero sí lo es vivir dignamente; quien no puede vivir dignamente no es digno de la vida. Se puede vivir observando los deberes para consigo mismo sin necesidad de violentarse. Pero aquel que está dispuesto a quitarse la vida no merece vivir. La felicidad constituye el motivo pragmático del vivir. ¿Puedo entonces quitarme la vida por no poder vivir felizmente? ¡Claro que no! No es necesario ser feliz durante toda la vida, pero sí lo es vivir con dignidad. La miseria no autoriza al hombre a quitarse la vida, pues en ese caso cualquier leve detrimento del placer nos daría derecho a ello y todos nuestros deberes para con nosotros mismos quedarían polarizados por la joie de vivre, cuando en realidad el cumplimiento de tales deberes puede llegar a exigir incluso el sacrificio de la vida» (L.E.192).

Lo curioso es que Kant, tras todo este elenco de razones propias de una ética autónoma para rechazar el suicidio, aunque había afirmado no plantear el problema en términos religiosos (el atentado contra la propia vida es aborrecible en sí mismo, sin necesidad de prohibiciones divinas), no se priva de volver al pensamiento cristiano para añadir una razón más en contra del suicidio, que sería de tipo *descendente*: aquélla que reconoce que los hombres hemos sido puestos en este mundo para seguir los designios de un Dios creador (L.E.194). Desde este presupuesto teológico (aceptado ya por Platón y Sto. Tomás, y revisado por Hume para hacerlo compatible con la defensa de la libertad), quien se mata a sí mismo, en realidad lo que hace es desertar de su puesto, rebelarse ante los planes de Dios.

2.9. Schopenhauer: “el suicidio afirma enérgicamente la voluntad de vivir”

La obra de este crítico de Hegel rezuma reflexión en torno al sufrimiento, dolor y muerte. Desde dos ángulos no del todo complementarios entra Schopenhauer (1788-1860) en el dilema moral del suicidio. Por un lado está la que él mismo considera su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, y por otro, la más conocida por el público de su época, *Parerga y Paralipómena* (parte de esta obra: *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*). Para este filósofo la raíz de todo mal se ha de buscar en la insaciable voluntad de vivir. Y por ello la moralidad implica necesariamente rechazo de esta voluntad, lo que conduce al hombre a una especie de “negación de sí mismo”, a una ascética y mortificación que se asemeja a ciertos aspectos del cristianismo y del budismo. Mas no hemos de engañarnos, en Schopenhauer nos encontramos ante un pensador que nos asegura que la vida, en sí misma, ya es un crimen, un “pecado original” que a través del dolor y de la muerte podemos expiar. Lo cual no es genuinamente cristiano. La moralidad, si es viable en este mundo impulsado por una Voluntad que se objetiva a tra-

vés de la fuerza de la naturaleza y del querer humano, se tendrá que expresar como un rechazo radical de la voluntad de vivir, como una negación de la vida. Ello nos conduciría, lógicamente, a la defensa moral de suicidio: sería el acto más sublime del querer del hombre. Sin embargo, en contra de lo que pudiera parecer a primera vista, el suicidio, según Schopenhauer, no es otra cosa que un acto de total sumisión a la voluntad de vivir, nunca su negación. En su obra capital el filósofo desarrolla la tesis de que el hombre que comete un suicidio en el fondo busca con ahínco desesperado liberarse de males y dolores, antes que acabar con su propia vida. Si pudiera escapar de aquellos males que le acosan sin recurrir a la muerte propia lo haría con sumo agrado. Por paradójico que parezca, el suicidio sería una de las más evidentes manifestaciones de la voluntad de vivir:

«El suicidio, lejos de negar la voluntad de vivir, la afirma enérgicamente. Pues la negación no consiste en aborrecer el dolor, sino los goces de la vida. El suicida ama la vida; lo único que le pasa es que no acepta las condiciones en que se le ofrece. Al destruir su cuerpo no renuncia a la voluntad de vivir, sino a la vida. Quiere vivir, aceptaría una vida sin sufrimientos y la afirmación de su cuerpo, pero sufre indeciblemente porque las circunstancias no le permiten gozar de la vida. La voluntad de vivir se encuentra tan cohibida en el fenómeno de su individuo aislado, que no puede desplegar su vuelo...» (cap. 69, p. 305).

Lo cual lleva a Schopenhauer a considerar el suicidio desde una perspectiva *ascendente* como un acto enteramente inútil e insensato. Lo que se niega con tal acto es el propio “fenómeno” –destruir el dolor–, mientras que “la cosa en sí” –el querer vivir–, permanece intacta. Constituye la contradicción suprema de la propia voluntad: por un lado me declaro la guerra a mí mismo para matar el dolor destruyéndome el cuerpo, y por otro lado lo que esencialmente estoy queriendo cuando quiero matarme es vivir de otra manera. De todas formas reconoce también cierta impotencia intelectual ante tan

complejo comportamiento: «*El corazón humano tiene misterios y complicaciones que es difícil aclarar*» (cap. 69, p. 308).

Si bien Schopenhauer considera que ha ofrecido en su obra capital uno de los más profundos argumentos para rechazar el suicidio sin referirse a enfoques teológicos o bíblicos y sin recurrir a éticas religiosas, cuando años después vuelve a tratar dicho dilema en *Parerga y Paralipómena*, arremete contra todas las religiones monoteístas por considerar un crimen la acción de darse a sí mismo la muerte. Asegura que ni el Antiguo Testamento ni el Nuevo prohíben el suicidio, ni siquiera enuncian una reprobación decidida contra tal acción humana. Lo que ha originado, según este filósofo, que profesores de religión y teólogos tengan que apoyarse en argumentos de su propia cosecha, con tan escasa fuerza de convicción que en realidad lo que nos ofrecen son meras injurias: el suicidio es un “acto de cobardía”, un “caso de locura”, o una acción “injusta”. Aristóteles, S. Agustín, Sto. Tomás y Kant coincidieron en señalar la cobardía y la injusticia ante los demás que supone siempre el suicidio, y se servían tanto de argumentos *descendentes* como *ascendentes* para reprobar el atentado contra la propia vida. Sin embargo, Schopenhauer lanza una afirmación no del todo compatible con la tesis de su obra clave: «*es manifiesto que nada hay en el mundo sobre lo cual tenga cada uno un derecho tan indiscutible como sobre su propia persona y vida*» (*Sobre el dolor del mundo*, p. 51). En este nuevo contexto dirige su látigo intelectual no contra los idealistas hegelianos y académicos, sino contra clérigos, teólogos y juristas que, sin razones fundadas, denuncian de forma inmisericorde la libertad de aquellos que han decidido voluntariamente acabar con su vida.

Ofrece un elenco de citas de filósofos a los que parece alabar por sus argumentos a favor del suicidio; lo que no casa del todo con la reprobación de este acto de libertad que transmite en *El mundo como voluntad y representación* (mero escape de la vida –no su negación–, una forma violenta de manifestar la voluntad de vivir). Entre los autores que gusta reivindicar hallamos a Séneca y Hume.

Y del filósofo escocés asevera que ha presentado la mejor refutación racional de los argumentos teológicos que la tradición cristiana ha manejado contra este acto de la libertad. Aunque ridiculiza Schopenhauer los argumentos teológicos, considera que merece la pena no minusvalorar el de la ascética cristiana: dado que lo inherente a la vida es el dolor (la cruz), toda defensa del suicidio es un atentado contra la profunda verdad de que el fin propio más íntimo de nuestra existencia es el dolor. Esta perspectiva cristiano-ascética se sitúa, según Schopenhauer, por encima de todos los filósofos y teólogos que ofrecen raquílicas e insolventes especulaciones *pseudo* éticas que no llegan a percibir la grandeza de la experiencia cristiana. Lo que le lleva a considerar que si se abandona este –según su expresión– “elevadísimo” punto de vista, no resta entonces argumento moral sostenible para condenar el auto-homicidio. Por ello asevera, como conclusión de su rechazo a los argumentos de carácter *descendente anti-suicidio*, que «*el virulento celo de los sacerdotes de las religiones monoteístas, que no encuentra, sin embargo, apoyo alguno en la Biblia ni en argumentos convincentes, parece, pues, descansar por fuerza en una razón buera*» (*Sobre el dolor del mundo*, p. 58).

Si en *El mundo como voluntad y representación* podemos leer un argumento de carácter *ascendente anti-suicidio*, encontramos también en su libro recopilatorio *Parerga y Paralipómena* una combinación del rechazo de toda la tradición teológica y bíblica (inspirada en una perspectiva *descendente anti-suicidio*) con la aceptación de la visión ascética de la vida y de la cruz. Con el suicidio como escape del dolor y de la desgracia se pretendería esquivar erróneamente lo más genuino de la existencia humana: el sufrimiento y su fuerza redentora. Pero lo que denomina Schopenhauer perspectiva ascética creo que ha de ser encuadrada más bien en un tipo de argumentación *ascendente anti-suicidio*: parte de la constatación de la cruz y del dolor como inherentes a la existencia humana y, de ahí, sin necesidad de razones teológicas, llega al rechazo del suicidio. Por

tanto, aunque parece que se contradicen ambos escritos, en cierto sentido son complementarios. Si en el primero rechaza el suicidio, en el segundo da a entender que lo considera lícito. Mas en realidad lo que procura nuestro autor es, principalmente, reprobar la tesis teológico-eclesiástica según la cual el suicidio es un crimen y quien lo ejecuta un criminal. No está abogando con esto a favor del suicidio, lo sigue considerando un grave “error” (término carente de connotaciones morales). De todas formas, no conviene olvidar que también lo calificó en *Parerga* como un “derecho”, lo cual le llevaría a afirmar al filósofo –si pretende ser mínimamente coherente– que los hombres tenemos derecho a cometer el error de matarnos para huir del dolor. Lo que constituye la mejor manera de afirmar al mismo tiempo dos tesis contrarias respecto del suicidio. Una prueba más de que nos hallamos ante uno de los dilemas morales de difícil esclarecimiento que hoy se replantea con especial agudeza por su conexión con la eutanasia voluntaria y la ayuda médica al suicidio que, como vamos a comprobar, fueron defendidos por Nietzsche con la radicalidad que le caracteriza.

2.10. Nietzsche: “la muerte libre viene a mí porque yo quiero”

El joven catedrático de griego, F. Nietzsche (1844-1900), fue un hombre conocedor de médicos y durante años enfermo, con fuertes y continuos dolores de cabeza, vómitos prolongados, vértigos y mareos, insomnios, molestias en los ojos y pérdidas repentinas de visibilidad (síntomas de la sífilis que, según algunos biógrafos, contrajo en un burdel de Colonia en febrero de 1865 o, según otros, síntomas premonitores de una esquizofrenia aguda irreversible). Se sirvió de su propia experiencia de dolor tanto para analizar el fenómeno cultural del nihilismo, como la psicología del hombre enfermo y cercano a la muerte. A fin de interpretar correctamente sus afirmaciones, a veces excesivamente despectivas para con los enfermos apegados a la vida, conviene tener presente la frase escrita en

una carta dirigida a Malwida von Meysenburg el 14 de enero de 1880: «Ningún dolor ha podido conseguir ni conseguirá nunca que yo dé de la vida un testimonio falso o contrario a como ella aparece ante mis ojos» (*Aurora*, p.131).

La constatación del fenómeno del sufrimiento y del dolor que acompañan la vida del ser humano, Nietzsche procura interpretarlos desvinculándose de la tradición judeo-cristiana. Parece que su posición se acerca más a la de los estoicos, si eliminamos toda referencia a la divinidad. El sufrimiento ha de ser asumido en términos immanentes: forma parte de la vida, hace madurar al hombre, le educa en la percepción de nuevas dimensiones de la existencia que sólo pueden ser experimentadas desde el dolor. Es un *faktum* que carece de todo sentido religioso o trascendente. De ahí el *¡amor fati!*, la asunción total del destino, de la vida tal como es. Sobra toda compasión al estilo de Schopenhauer. En realidad, la compasión ante el sufrimiento y el dolor humanos constituyen para Nietzsche una herencia de la moral cristiana antes que una originalidad metafísica. Explicables los pronunciamientos del pensador alemán en contra de la “con-pasión” que se dirigen a los hombres enfermizos y también a los sanos que se complacen en este sentimiento que provoca, en su fondo, una “negación de la vida” (*Humano, demasiado humano*, n.50; *Aurora*, nn. 134-136).

Y no sólo el sentimiento de compasión impide la mejora de la existencia, sino que el afán por buscar el sentido del sufrimiento genera aún mayor desasosiego en el hombre. Para Nietzsche el cristianismo ha pretendido ofrecer un sentido redentor y trascendente al sufrir humano (de ahí su reprobación del suicidio), mientras que la mentalidad griega experimentó el dolor como resultado de un destino trágico que había de ser asumido por parte del hombre con todas las fuerzas y que justificaba en algunos casos el atentar libremente contra la propia vida. La interpretación judeo-cristiana del sufrir y morir apoyada en una esperanza escatológica es rechazada por Nietzsche. El dolor, la enfermedad y la muerte han de ser asumidos

como parte intrínseca de la vida humana. Sobran todas las teodiceas y justificaciones metafísico-teológicas del sufrimiento. No es necesario preguntarse “el porqué”. No existen respuestas racionales, sólo la aceptación libre de la finitud humana. Si se indaga en la pregunta, la respuesta será tan dolorosa como indignante: el absurdo. El hombre, viene a decirnos Nietzsche, ha de vivir aceptando existencialmente su realidad mortal, mirándola a la cara y dignificando todo sufrimiento al considerarlo ingrediente del sentido de la vida. Desde tales presupuestos sería lógico pensar que Nietzsche tendría que rechazar el suicidio como una actitud negadora de la vida –al contrario que Schopenhauer, para quien tal decisión reflejaba una insaciable voluntad de vivir–. No obstante, lo curioso es que en algunos párrafos dispersos por los escritos de Nietzsche se percibe más bien una defensa del suicidio desde presupuestos *ascendentes*. Será la acentuación de la libertad en *Así habló Zaratustra*, por un lado, y la admiración de los paganos griegos y romanos en *Humano, demasiado humano*, por otro, lo que le lleva a defender un pensamiento *pro-suicidio*. En aquella, su más célebre obra, encontramos un capítulo cuyo significativo título es “De la muerte libre”. La concepción de la muerte como un acto de libertad humana subyace a las estremecedoras palabras de Nietzsche sobre los enfermos, los moribundos y la defensa de la decisión libre de poner fin a la propia vida, ya sea mediante el suicidio, la eutanasia voluntaria e incluso la no-voluntaria y la involuntaria (en el próximo capítulo se esclarecerán sus diferencias). Las sentencias sobre la muerte libre, a pesar de su retórica literaria que dificulta la interpretación, parecen potenciar el “querer morir”, la actitud favorable al suicidio, el “saber morir a tiempo” sin agarrarse desesperadamente a la vida: «Yo os elogio, mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero» (*Así habló Zaratustra*, 114-117).

Aunque la muerte es el fin total de la existencia humana, la muerte rápida, el suicidio y la eutanasia, nos evitan una existencia degradante, enfermiza y negadora de la vida. El hombre ha de asumir que ante la vejez, el sufrimiento insoportable, la decadencia y la

“muerte lenta” mucho mejor es la decisión de optar por la muerte rápida y libre a través del suicidio (*Aurora*, nn. 52 y 114; *Genealogía de la moral*, III, n.15). La influencia de la concepción nietzscheana de la vejez y la enfermedad durante el siglo XX ha sido enorme. La percepción de que, en frase de Nietzsche, “*el enfermo es un parásito de la sociedad*” ante el cual no cabe la compasión, el amor, la ternura o el servicio, ha sido difundida y aplicada por severos y dictatoriales regímenes políticos del siglo XX que convirtieron en objetivo político-económico la desaparición rápida de todos los “parásitos”, seguramente malinterpretando las intenciones “vitalistas” de Nietzsche. Aunque en muchas ocasiones está expresándose el filósofo en términos metafóricos, y los párrafos sobre los enfermos no son abundantes a lo largo de su obra y casi siempre breves, a mi juicio son especialmente significativos para percatarnos del desprecio y la carencia de toda sensibilidad que transpiran algunas de las páginas del filósofo. Han podido alimentar con el paso del tiempo comportamientos deleznable en regímenes dictatoriales como el nacionalsocialismo alemán que, como bien sabido es, poco respeto mostró por los “enfermizos”.

Además del impresionante capítulo de *Así hablo Zarathustra* sobre la “muerte libre”, defensa estremecedora del suicidio y de la eutanasia, se encuentran en Nietzsche textos dispersos que siguen esta misma línea *ascendente pro-suicidio*. Los más llamativos plantean, con brevedad, pero con la radicalidad que caracteriza su estilo y su pensamiento, el problema de la eutanasia, del suicidio, de la responsabilidad del médico, de la actitud del hombre ante la vida “degenerante” y el proceso de morir. La posición nietzscheana, a mi modo de ver, concentra muchos de los argumentos que se esgrimen en la actualidad a favor de la eutanasia voluntaria y de la ayuda al suicidio. Recogen elementos comunes: rechazo de la posición cristiana ante la muerte, la nueva responsabilidad del médico ante el moribundo, la visión positiva del suicidio, el desprecio de la medicalización del anciano y la defensa de la muerte natural. Seleccione dos que corres-

ponden a etapas de su pensamiento muy distantes. El primero se encuentra en *Humano, demasiado humano* (n.80) y data de 1876; y el segundo en una de sus últimas obras antes del derrumbe mental, *Crepúsculo de los ídolos* de 1888. Entre ambas obras se multiplican las breves referencias de Nietzsche a las enfermedades, los dolores, los médicos y la salud. Los dos textos que voy a presentar resumen una reiterada perspectiva de Nietzsche sobre estos temas de cuya influencia posterior no cabe dudar. He aquí el primero:

«El viejo y la muerte. –Prescindiendo de las exigencias que impone la religión, podemos preguntarnos: ¿por qué habría más gloria para un hombre que se ha hecho viejo, a quien apremian la decadencia de sus fuerzas, en esperar su lento agotamiento y su disolución, que en fijarse él mismo un término con plena conciencia? El suicidio es, en este caso, una acción muy inmediata y natural, que, al ser una victoria de la razón, debería en justicia inspirar respeto: y el hecho es que lo inspiraba en los tiempos en que los jefes de la filosofía griega y los patriotas romanos más valerosos tenían la costumbre de suicidarse. Por el contrario, el ansia de prolongar la vida día tras día mediante la consulta inquieta a los médicos y el régimen de vida más penoso sin la fuerza de acercarse al término mismo de la vida es mucho menos respetable. Las religiones abundan en expedientes contra la necesidad del suicidio: éste es un medio de insinuarse por la adulación en aquellos que están enamorados de la vida».

Más largo y explícito en lo que se refiere al desprecio de los enfermos y moribundos y, sobre todo, en el respaldo al suicidio o "muerte libre", es el parágrafo 36 de *Crepúsculo de los ídolos*, titulado de forma significativa "Moral para médicos". Se apunta ya la conexión entre el suicidio y la eutanasia, tal como se plantea hoy en las sociedades más desarrolladas donde los avances médicos prolongan indefinidamente la vida humana, hasta límites que, desde el

enfoque nietzscheano, nos sitúan en el desprecio más repugnante a la nobleza y grandeza de la vida. Dicho párrafo creo que resume de forma excelente la posición de Nietzsche, que llamaría por mi parte *ascendente pro-suicidio*. Constituye el marco a partir del cual durante todo el siglo XX –y seguramente durante décadas del XXI– se va a discutir el dilema moral del suicidio, conectado ineludiblemente con otro “nudo” ético, el problema moral de la eutanasia. Se distancia cada vez más de la tradición cristiana que durante siglos ha condenado el auto-homicidio y, en el contexto médico actual, la eutanasia. Con dicho texto podemos concluir el recorrido histórico en torno al dilema moral del suicidio y, a la vez, apuntar la línea reflexiva que se tendrá que desarrollar en el próximo capítulo, cuyo objetivo principal no será otro que el de desentrañar las diversas posiciones éticas ante otro problema no menos complejo: la eutanasia y/o la “muerte digna”. Concluyamos, pues, con las tremendas palabras de Nietzsche. Ante ellas huelga cualquier comentario:

«El enfermo es un parásito de la sociedad. Hallándose en cierto estado es indecoroso seguir viviendo. El continuar vegetando, en una cobarde dependencia de los médicos y de los medicamentos, después de que el sentido de la vida, el derecho a la vida se ha perdido, es algo que debería acarrear un profundo desprecio en la sociedad. Los médicos, por su parte, habrían de ser los intermediarios de ese desprecio, –no recetas, sino cada día una nueva dosis de náusea frente a su paciente... Crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida ascendente, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida degenerante –por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir... Morir con orgullo cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte, elegida libremente, la muerte realizada a tiempo, con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo

que aún resulte posible una despedida real, a la que asista todavía aquel que se despide, así como una tasación real de lo conseguido y querido, una suma de la vida –todo ello en antítesis a la lamentable y horrible comedia que el cristianismo ha hecho de la hora de la muerte. Se debería, por amor a la vida, querer la muerte de otra manera, libre, consciente, sin azar, sin sorpresa... Finalmente, un consejo para los señores pesimistas y demás décadents. No está en nuestra mano el impedir haber nacido: pero ese error –pues a veces es un error– podemos enmendarlo. Cuando uno se suprime a sí mismo hace la cosa más estimable que existe: con ello casi merece vivir... La sociedad, ¡qué digo!, la vida misma saca más ventaja de esto que de una "vida" cualquiera vivida en la renuncia, la anemia y demás virtudes, se ha liberado a los otros del espectáculo de uno mismo, se ha liberado a la vida de una objeción...».

3. Para una ética del suicidio

3.1. Recapitulación y dimensiones de la ética

Hemos podido comprobar que, efectivamente, el dilema del suicidio constituye uno de los nudos principales de la filosofía moral. Las posiciones históricas que han defendido los pensadores seleccionados nos han revelado que son principalmente dos los procesos argumentativos manejados para reprobar o defender el suicidio; los he llamado el modelo *descendente* y el *ascendente*. El primero, desde *presupuestos teológicos*, asegura la ilicitud de atentar contra la propia vida, don de Dios que el ser humano ha de recibir como digno de valor absoluto (ejemplos paradigmáticos: Platón, S. Agustín y Sto. Tomás), y el segundo, desde *presupuestos antropológicos*, promueve una visión del suicidio como comportamiento justificable moralmente dada la libertad del hombre y teniendo en cuenta determinadas circunstancias (Séneca, Montaigne y Nietzsche). Mas hemos

comprobado también que es posible rechazar el acto suicida gracias a una estrategia argumentativa *ascendente* de base antropológica (Aristóteles y Sto. Tomás, Kant y Schopenhauer) y, al contrario, es viable con razonamientos teológicos apostar al mismo tiempo por la defensa de la muerte voluntaria (párrafos de Séneca y Montaigne, pero especialmente Hume). Con esta decena de filósofos seleccionados se nos ha hecho patente la ambigüedad e incluso la simplificación con la que en algunos casos se ha planteado el dilema moral del suicidio al suponer, por un lado, que toda argumentación en contra de este acto de libertad procedía de una ética teónoma (ley de Dios) y, por otro lado, que cualquier defensa de la muerte voluntaria tenía que proceder de una ética autónoma (libertad del hombre). Nada más lejos de la realidad. Es del todo viable rechazar el suicidio desde la autonomía moral (el ejemplo más claro es, sin duda, Kant), y también ha sido posible defender la licitud moral del suicidio a partir de bases teológicas (así sucede, paradójicamente, en el enfoque de Hume).

El propósito principal de las reflexiones histórico-éticas que ha inspirado estas páginas era el de responder a la siguiente pregunta: *¿Cómo podemos hoy enfocar el dilema moral del suicidio sin referencias teónomas, es decir, desde una argumentación “ascendente”, de carácter antropológico-moral?* Antes de nada se ha de recordar aquella definición que al comienzo propuse para delimitar el concepto de suicidio a fin de evitar las confusiones tan comunes con la auto-ejecución, auto-inmolación, martirio y eutanasia. Recuerdo mi definición: *el suicidio es la decisión libre de una persona que en el ejercicio de sus facultades mentales acaba con su propia vida, mas con la intención de autodestruirse sólo a sí mismo.* Hemos de tener siempre presente, a la hora de una valoración moral, los elementos más destacables de esta definición (“libertad”, “capacidad mental”, “autodestrucción”). Y el mejor modo de ofrecer una perspectiva ética razonada respecto de este dilema moral será a través de repensar las tres dimensiones personales implicadas en el acto suicida que han

sido analizadas por varios de los autores seleccionados (la relación *conmigo mismo*, con la *comunidad* y con *Dios*). Especialmente, Sto. Tomas y Hume analizaron las tres dimensiones en conjunto, el primero para denunciar el suicidio, el segundo para reivindicarlo como lícito. Por otra parte, Kant, Aristóteles y S. Agustín, han reprobado el suicidio desde una de estas dimensiones (según el ilustrado: una violación de los deberes para conmigo mismo; según el ateniense: un acto de injusticia para con la *polis*; y, por último, según el cristiano: una desobediencia a la ley de Dios).

A mi modo de ver, estas tres dimensiones han de ser actualizadas y revitalizadas para enfocar correctamente este complejo dilema moral. Podríamos denominarlas: ética *intra*-personal, ética *inter*-personal y ética *supra*-personal. Antes de iniciar este esbozo conclusivo de los distintos niveles que englobaría una especie de *Ética del suicidio*, he de señalar que la *supra*-personal, en esencia, vendría a ser la expresión moral del mandato “Ama a Dios”, la *inter*-personal sería un desarrollo de “Ama a tu prójimo”, inseparable del otro ingrediente de este segundo mandato bíblico, al que correspondería la dimensión *intra*-personal de la ética: “como a ti mismo”. Empecemos por esta última, para seguir un proceso argumentativo que va de lo más íntimo del ser humano (mi propia subjetividad), a lo más elevado (la realidad de un ser personal superior al hombre). De este modo discurriré desde una reprobación del suicidio a partir de los criterios morales emanados desde mi propia subjetividad (lo que llamé argumentación *ascendente anti-suicidio*), hasta llegar a la orientación moral procedente de una supuesta realidad divina (lo que calificué como argumentación *descendente anti-suicidio*), pasando por un tipo de reflexión que destaca la conexión ineludible entre mi persona y los otros con quienes desarrollo mi existencia. Desde aquí presento una argumentación que al resaltar el impacto que producen las decisiones libres en las vidas ajenas, explicita un modelo ético también *ascendente anti-suicidio*.

3.2. Ética intra-personal

Me refiero con este concepto a la relevancia moral que emana de la relación del sujeto consigo mismo. A las acciones morales no sólo les es característico el que afecten con mayor o menor medida a los “próximos” (tal como señalaré en la ética *inter-personal*), sino que en grado máximo pueden ser valoradas desde un nuevo ángulo ético: la repercusión que producen en el sujeto mismo que las realiza. Dicho en términos de Zubiri: las acciones morales constituyen una “apropiación de posibilidades” que imprimen un carácter o una personalidad moral a quien las ejecuta. Esta apropiación va definiendo poco a poco el modo particular de ser agente moral. Y en esto consiste la vida en su sentido más genuino: ir moldeando mi yo personal y el de los demás a través de las decisiones libres. Mas he aquí que el acto del suicidio provoca la destrucción total del sujeto que está llamado por su propia estructura antropológica a construirse a sí mismo como persona través de sus acciones morales. Por ello resulta del todo ineludible volver a situar la inmoralidad del acto suicida en la afirmación de que cada hombre es persona en tanto que experimenta la obligación de “amarse a sí mismo” –requisito del amor al prójimo, como lo asevera el cristianismo–, es decir, de llevar a término los “deberes para conmigo mismo” que, según Kant, la conciencia me exige sean respetados. De este modo podré respetar también –como derivación– “los deberes para con los demás”.

Cabe preguntarse ahora: ¿en qué consiste este tipo de deber que nuestra mentalidad contemporánea, más centrada en los derechos, no suele captar? En primer lugar he de decir que los “deberes para con uno mismo” difícilmente admiten tratamiento jurídico. El derecho se ocupa únicamente del comportamiento *entre* los hombres, mientras que de lo que trata este tipo de deber es acerca del uso de la libertad con respecto a mí mismo. Es evidente para la tradición platónica, cristiana –y también para la kantiana– que en el hombre se presentan dos impulsos de nuestras acciones: las *inclinaciones*

(de naturaleza animal) y la *racionalidad* (de naturaleza moral), que es la que ha de someterlas. Los deberes para con uno mismo son de carácter negativo: restringen nuestra libertad. Cuando ésta sigue las inclinaciones y el propio bienestar, tiende a ser ilimitada y absoluta. Se podría decir que si el derecho, en sentido primario, limita la libertad en relación con los demás miembros de una sociedad, los deberes para con uno mismo la restringen en relación con nuestro yo personal, hasta el punto de que aquélla no puede ser utilizada para atentar contra nuestra vida. Suicidarse equivale a destruir a quien es el sujeto moral que, en tanto que persona, está obligado moralmente a un uso limitado y constructivo de la propia libertad.

Así como la persona actúa libremente en su vida limitada por la libertad ajena, de igual forma no puede decidir eliminarse a sí mismo. Con ello estaría contradiciendo aquel principio ético según el cual, en tanto que persona, ha de respetarse. Bien es cierto que *sí puede*—en términos físicos y metafísicos— matarse, mas *no debe*: obligado está moralmente a no atentar contra su propio yo que, en tanto que persona, limita el uso de su propia libertad. Si bien me es lícito, por ejemplo, aceptar que otros me amputen una pierna en aras de mi propia salud—es decir, para salvaguardar mi persona—, no me es lícito a mí mismo amputarme un miembro de mi cuerpo sólo por mera decisión de mi libertad; igualmente, no me es permitido ejercer mi libertad para renunciar totalmente a ella a fin de hacerme esclavo de otra persona, desposeerme de mi yo. Así mismo, no me es lícito un uso de la libertad para destruir mi propia vida. Si alguien se arrebatara la vida, lo que está haciendo es disponer enteramente de su propia persona, y no sólo de su estado de salud o de su libertad. El hecho de que sea "mi propia vida" o "mi propio cuerpo" no me autoriza en absoluto—desde una ética *intra-personal*— decidir acabar con ella (o con él), pues no sólo tengo vida—o tengo cuerpo—, sino que *soy una persona que vive corporalmente*, y por ello no debo atentar contra mí, una persona libre. Y este sería el deber moral esencial para conmigo mismo: "no debo matarme". Mas no porque

Dios me lo prohíba (tal como S. Agustín mantuvo desde una ética teónoma), sino porque “yo” soy una persona libre que ha de ser respetada, incluso por mí mismo, pues a mi libertad no le es lícito, en términos morales, acabar con mi propia libertad.

Como muy bien señaló Kant, quien contraviene estos deberes tiene en poca consideración a la humanidad y no será capaz de poner en práctica los deberes para con los demás. Incluso es posible afirmar que aquellos deberes vendrían a constituir la condición bajo la cual pueden ser observados los referidos a los otros, propios de una ética *inter-personal*. Es claro que defensores y partidarios del derecho al suicidio serían perniciosos para toda organización política y social. Si el suicidio fuera un comportamiento generalizado y se valorase como un honor o mérito en una determinada colectividad, los hombres que estuvieran dispuestos a cometerlo, que no respetasen su propia vida, se deslizarían hacia cualquier degradación y estarían dispuestos a matar y destruir a quienes se opongan a sus intereses; no temerían ni la cárcel, ni la amenaza de tormentos. Quien ha decidido atentar contra su persona, lleva a término la acción más opuesta al supremo deber para consigo mismo, destruye la posibilidad de todos los restantes deberes y, lo que es más grave, puede llegar a cometer los mayores crímenes contra la humanidad que cabe imaginar. De ello la historia reciente nos ha dado lamentables testimonios, y tragedias cotidianas nos revelan constantes asesinatos cometidos cuando el proyecto del suicidio ha arraigado con fuerza en el corazón de un ser humano.

3.3. Ética inter-personal

Las acciones de los hombres están sujetas a valoraciones morales por cuanto afectan a otras personas distintas de quienes las cometen. Las decisiones morales no sólo son personales y resultado de una toma de posición estrictamente individual. Somos sujetos morales por el proceso de socialización que hemos vivido durante largos años. La

vida moral de quienes nos han cuidado y rodeado nos ha configurado a nosotros como personas con capacidad de decisión libre. La libertad y, por tanto, la responsabilidad de nuestras acciones, no es una facultad humana que emana espontáneamente de nuestra constitución antropológica. Requiere de los otros para que se desarrolle en nuestra vida. Se aprende a ser libre y responsable viviendo con otros, recibiendo en nuestro ser el ejercicio de la libertad de los demás. Nos constituimos como personas morales gracias a la influencia que otros ejercen sobre nuestra vida a través de su comportamiento. En mi conciencia encuentro que mi yo personal ha crecido y madurado en tanto que he sido amado, se me ha reconocido como "otro" a quien cuidar. Y si la experiencia de haber sido amado nos ha ido constituyendo como personas únicas, de igual forma cabe decir que cuando amamos a otro, nuestro "yo" adquiere una identidad propia en tanto que se percibe como necesitado del ser a quien ama, con quien desea estar y vivir. Por consiguiente, "yo soy yo" porque he sido amado y porque amo a alguien. Y por ello la muerte se nos presenta como lo más tremendo que nos puede acontecer, como aquella fuerza extraña que nos anonada y destruye toda relación de amor que nos hace personas. Y este daño a la relación interpersonal que la muerte por sí misma ocasiona, se agrava cuando lo que origina la brusca ruptura entre personas es el acto del suicidio.

En realidad, lo más opuesto a la muerte no es la vida, sino el amor. Amar, como bellamente afirmó Marcel, es decir al otro que "tú no morirás". A quien arrebató el poder de la muerte es al ser amado, al prójimo. Y cuando soy yo quien va a morir, lo más horrible es que dejo de ser definitivamente un "alguien" para otros que conmigo han vivido el amor, la amistad, el compañerismo... La muerte es cruel por cuanto jamás respeta los profundos lazos familiares y afectivos que nos unen. Pues bien, más cruel aún es cuando a través de un acto de libertad decido acabar con mi vida y con toda relación afectiva que por ella se desarrolla. Matarme a mí, siempre es matar a otro en cuanto mi vida moral está unida ineludiblemente a mis semejantes

(padres, amigos, compañeros, hijos...). Matarme a mí es destruir los lazos afectivos de los cuales yo no soy dueño ni soberano señor.

Así como desde una ética *intra-personal* cabe mantener que yo no tengo poder absoluto sobre mi cuerpo y mi vida, pues estoy sometido, en tanto que sujeto libre, a respetarme a mí y a no atentar contra el ejercicio de mi libertad con un acto suicida, de igual manera es posible sostener que desde esta ética *inter-personal* nadie debe atentar contra sí mismo, pues ello equivale (dado que todo acto moral –o inmoral– incide en la vida de los demás) a atentar contra aquellas personas que han llegado a ser lo que son gracias a mi vida y a mi relación afectiva con ellas. Reivindicar el suicidio, en el fondo, es reivindicar una ética individualista y “atomística”, es decir, un ejercicio soberano y aislado de la libertad que ignora el dato antropológico y ético fundamental (acentuado en nuestras fechas por los pensadores comunitaristas) de que el ser humano sólo adquiere su humanidad y moralidad viviendo y actuando *ante, con y para* otros. Por el contrario, el acto libre del suicidio en realidad constituye, por su propia naturaleza, un ataque –al igual que todo acto intrínsecamente inmoral– *contra* la dignidad del otro, *contra* la relación inter-personal. Es explicable por ello que aquellas personas allegadas a quien acaba de matarse experimenten una pesadumbre y desazón (lindantes con el sentimiento de culpabilidad) provocados por la impresión de que quizá se podría haber evitado la tragedia con mayores muestras de afecto y amor. Quien decide matarse se sirve del poder aniquilador de la muerte para minar todo enlace afectivo y moral con quienes le sobreviven, apropiándose de un poder absoluto que no le corresponde unilateralmente. No cabe justificar desde la libertad personal el suicidio al constituir un atentado directo contra la libertad de quienes han sido personas *con-viviendo* con aquél que al decidir matarse está despreciando y negando el afecto del prójimo que –también por su propia naturaleza– exige el compromiso moral de ser *co-respondido*. Si vivir humanamente consiste en *vivir con*, somos *co-responsables* del destino de nuestros prójimos

y no debemos nunca –aunque podemos físicamente– desertar de dicha responsabilidad compartida que se ha ido alimentando durante el paso de la vida en común.

Mi posición, desde esta ética *inter-personal*, no equivale a la reprobación del suicidio que Aristóteles o Sto. Tomás ofrecieron al defender, respectivamente, que “*el hombre comete injusticia contra la polis*” o que “*el hombre pertenece a la sociedad*” como cada parte pertenece al todo. No se trata de que un tipo de obligaciones que el hombre ha de cumplir para con la sociedad le impidan moralmente cometer suicidio. De lo que se trata aquí es de que somos *personas* en tanto que las decisiones morales de otros han afectado profundamente a nuestra vida. El mundo moral se teje de un conjunto de interrelaciones de actos libres que nos iluminan la gravedad de la decisión del suicida. El acto de matarse, si es libre, impacta de tal grado en la vida moral de quienes *con-viven* con el suicida, que se nos hace transparente que éste no tiene ningún derecho a atentar contra la libertad y la dignidad de los vivientes. Si mis decisiones morales –o inmorales– ineludiblemente afectan a mis hijos, por ejemplo, en una medida de la que yo no puedo sospechar, la decisión de matarme, al destruir con brusquedad y unilateralmente los lazos morales y afectivos que hemos ido creando, se convierte en un atentado contra ellos, en una losa arrojada contra sus vidas. Dado el carácter de irreversibilidad inherente al suicidio, jamás será posible ser rectificado por quien lo comete, ni asumido enteramente por quienes sufren el impacto.

El hombre no establece nunca relaciones con un ente abstracto denominado “sociedad”, sino siempre con personas de “carne y hueso” –que diría Unamuno–; nuestro ser personal es constitutivamente *inter-personal*. Las acciones libres de sujetos concretos (especialmente la del suicidio) inciden siempre en la libertad y dignidad de otras personas. Quedan instrumentalizadas y reducidas a meros medios cuando yo me mato: les niego física e irreversiblemente mi relación con ellas, dejan de ser para mí personas, rompo los lazos morales y afectivos que constituyen mi humanidad y la de ellos. Se

podría decir, por tanto, que amar y morir son dos fuerzas incompatibles, la primera nos da el ser, la segunda nos lo arrebatada. Y si amamos de verdad, anhelamos que el otro no muera, tanto como deseamos permanecer vivos *con* él; mas si es el egocentrismo el que impulsa nuestra vida, si no amamos a nadie, estamos ya moralmente muertos, lo que sin duda se convierte en el principal impulso psíquico del acto suicida.

3.4. Ética supra-personal

Dadas las huellas culturales de la presencia de un ser superior a la conciencia humana, de carácter personal y capaz de comunicarse con el hombre a través de intervenciones históricas o libros revelados, consistirá este modelo de ética en establecer diversos tipos de relación entre el hombre y Dios (amor, obediencia, entrega, confianza, seguimiento, etc.) gracias a los cuales es posible elaborar principios éticos y criterios morales que guíen la conducta tanto individual como colectiva de los seres humanos. Hablar de una ética *supra-personal* es mostrar la conexión existente culturalmente entre pautas morales seguidas por los hombres y la percepción de la propia identidad humana en tanto que creyente, criatura de Dios, discípulo de Cristo (o de Moisés, Buda, Mahoma...). Este modelo reflexivo acentúa aquella dimensión del pensamiento ético y de la práctica moral consistente en explicar cuál es la esencia moral de un ser superior al hombre (Amor, Padre, Providencia, Misericordia, Justicia...) y las implicaciones que comporta dicha esencia en la forma de comportarse y de organizar el hombre su vida.

En lo que se refiere al dilema moral que nos ocupa, hemos comprobado que diversos pensadores cristianos han acentuado la relación del hombre con Dios para explicitar la reprobación del suicidio, especialmente S. Agustín, Sto. Tomás, pero también Kant, por ejemplo. Según esta línea ética existe Dios –ya sea en términos metafísicos o a efectos prácticos, como en Kant– y nos ha revelado su volun-

tad al mostrarnos aquellos mandatos que nos acercan a Él, y por tanto hacia la felicidad plena. Entre estos mandatos se encuentra, como insiste S. Agustín, el de no atentar contra la vida (“no matarás”), que al no especificarse, se refiere tanto a la del prójimo como a la mía propia. Sin embargo, como han señalado diversos pensadores críticos con la tradición cristiana (Montaigne, Hume y Schopenhauer, entre los seleccionados en este estudio) son escasos los textos de la Escritura (A.T. y N.T.) que se refieren al suicidio y, en todo caso, no es reprobado moralmente de forma expresa en los Libros Sagrados. A veces son explicados los actos autodestructivos como resultado de una traición grave y del remordimiento por una mala acción¹. Incluso cabe leer algunos textos bíblicos que narran casos de suicidio ensalzando el valor de un hombre². Y en otras ocasiones el suicidio es cometido en el campo de batalla para evitar ser detenido, torturado o asesinado por los enemigos³.

La argumentación de quienes se apoyan en una ética *supra-personal* ha sido común desarrollarla en términos excesivamente “juridicistas”, ya sea al defender que Dios ha establecido una ley moral que prohíbe atentar contra la propia vida (S. Agustín, por ejemplo), ya sea al suponer que Dios nos ha colocado en un determinado puesto al darnos la vida y que, por tanto, hemos de corresponderle aceptándola con todas sus dimensiones (dolor, enfermedad, vejez, muerte), sin renegar de ella, sin abandonar el lugar que Él nos ha

1. Así por ejemplo el caso de *Ajitofél* (Segundo libro de Samuel, 17,23), el de *Zimrí* (Primer Libro de los Reyes, 16,18) y el ahorcamiento de *Judas* que relata el Nuevo Testamento (Lc.6,16 y Mt. 27,3-10).

2. Por ejemplo el de *Razías*, “el padre de los judíos” que se mató con la intención de evitar ser detenido y humillado (tal como relata el Segundo Libro de los Macabeos, 14, 37-46), y también el suicidio de *Sansón* que lo llevó a término para matar a miles de filisteos, enemigos del pueblo de Israel, como queda expuesto en Jueces, 16, 22-31.

3. Este es el caso del suicidio de *Abimélek* (Jueces, 9, 54) y del rey *Saúl* (Primer Libro de Samuel, 31, 4ss.).

asignado. La perspectiva “juridicista” es incluso más evidente al contemplar a Dios como un Señor del cual nosotros somos sus siervos y ante quien no tenemos ningún derecho, y mucho menos el de atentar contra nuestra vida, que es de su entera propiedad (estas argumentaciones han sido expuestas por Sto. Tomás, y en algún párrafo de Kant). Considero que tales estrategias argumentativas son del todo inadecuadas en nuestra situación cultural, poco dada a percibir la relación del hombre con Dios según el modelo contractual.

A mi modo de ver, la vía más fructífera para comprender por qué desde una ética *supra-personal* de carácter cristiano el suicidio es reprochable (a pesar de los intentos de Montaigne o de Hume de servirse de argumentos teológicos para criticar la tradición cristiana) ha de referirse especialmente a la forma en la que la persona Jesús de Nazareth ha muerto ante los hombres y ante Dios-Padre. Y serían razones de tipo existencial, de identidad personal, las que orientarían nuestra práctica. Estar dispuestos a seguir y a reproducir en nuestra vida la acción redentora de Jesucristo, y no razones legales, ontológicas o estrictamente teológicas, constituiría el marco ético-religioso más profundo de la reprobación del suicidio. Una ética *supra-personal* procura motivar al hombre de hoy que se ubica en la tradición cristiana a vivir y a morir de una determinada manera, sin rehuir a toda costa el dolor y el sufrimiento, sino percibiéndolos como un acercamiento al misterio de nuestra existencia envuelta por un sentido trascendente.

No se trata de que el suicidio esté o no prohibido por una autoridad divina que impone su voluntad a las criaturas humanas. Lo fundamental es que el hombre está llamado a vivir asumiendo lo que la tradición cristiana ha denominado “la cruz” (Landsberg) como símbolo de la redención. También nosotros podemos asumirla aceptando las frustraciones, insatisfacciones y limitaciones propias de nuestra existencia como sendas por las que cada uno de nosotros percibe que entra en contacto con una realidad *supra-personal*. Más que un Dios Legislador y Justiciero, se nos ha revelado como un Padre que

nos ama y nos presenta una existencia en la que a través de la libertad es posible aceptar o rechazar como venido de Él todo aquello que nos acontece, y especialmente la hora de la muerte. Desde este enfoque explícitamente cristiano y existencial, más que teológico y jurídico, cabe considerar el suicidio como un acto de libertad que nos aparta radicalmente de la forma de vivir y de morir de aquella realidad *supra-personal* que se ha acercado a lo humano, por paradójico que resulte, a través del dolor y de la muerte de un hombre crucificado, Jesús de Nazareth, proclamado por sus discípulos, tras la experiencia de la Resurrección, como Hijo de Dios, como la encarnación de Dios en la historia y en el tiempo. Entre el acto de una persona que en plena libertad *no rebuye la muerte* que se le avecina –y esto es genuinamente cristiano– y el acto de aquella persona que, también libremente, procura *darse a sí mismo la muerte*, existe no sólo un abismo moral, sino también una concepción totalmente diversa del sentido de la vida y, asimismo, una diferencia radical en lo referente a la relación establecida entre el sufriente-moribundo y Dios como ser *supra-personal* gracias al cual se vive y ante el cual se goza, se sufre y... se muere.

Bibliografía básica

- Platón, *Eutifrón*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 1981.
 — *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986.
 — *Las Leyes*, en *Diálogos*, vols. VIII y IX, Gredos, Madrid, 1999.
 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981.
 L.A. Séneca, *Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1943.
 S. Agustín, *La Ciudad de Dios*, *Obras Completas*, vols. XVI-XVII, B.A.C., Madrid, 1988.
 Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, III, Parte II-II (a), B.A.C., Madrid, 1990.

- M. Montaigne, *Ensayos, I, II y III*, Cátedra, Madrid, 1988.
- D. Hume, *Sobre el suicidio y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1988.
- *Mi vida. Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo*, Alianza, Madrid, 1985.
- I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989 (M.C.).
- *Lecciones de Ética*, Crítica, Barcelona, 1988 (L.E.).
- A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Ed. Porrúa, México, 1983.
- *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, Tecnos, Madrid, 1999.
- F. Nietzsche, *Aurora*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- *Humano, demasiado humano*, Edaf, Madrid, 2000.
- *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1977.
- *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1983.
- *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1979.
- A. Álvarez, *El dios salvaje. El duro oficio de vivir*, Emecé, Barcelona, 2003.
- R. Andrés, *Historia del suicidio en Occidente*, Península, Barcelona, 2003.
- E. Durkheim, *El suicidio*, Akal, Madrid, 1976.
- P.L. Landsberg, *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*, Caparrós, Madrid, 1995.
- Th. Szasz, *Libertad fatal*, Paidós, Barcelona, 2002.

3

En torno a la “muerte digna”

1. Marco ético: dignidad de la persona

1.1. Delimitación conceptual

No es del todo exagerado afirmar que el concepto de “dignidad” es uno de los más relevantes del pensamiento ético, político y jurídico. Resulta tarea ardua su delimitación filosófica. Aunque suele atribuirse la dignidad a realidades tan complejas como la naturaleza o la vida, y antaño era propia de los reyes, príncipes y nobles, hoy se aplica de modo general a los seres humanos que en tanto sujetos con diversas y especiales capacidades (morales, intelectuales, espirituales) se les ha de reconocer como personas. Y en qué consista “ser persona” suscita enrevesados problemas ontológicos, antropológicos y éticos. Mas se ha de constatar también que la descripción antropológica o prescripción normativa de lo considerado como “dignidad de la persona” comporta relevantes consecuencias socio-culturales, tanto en el ámbito político-jurídico como en el ético-moral, objetivo central de esta indagación. En torno al significado ético (teórico) y moral (práctico) de lo que significa hoy una “muerte digna” versa este último capítulo. Nos movemos en terreno, si no minado al menos resbaladizo. Apasionantes y apasionados dilemas morales afloran en cada intento de avanzar en el esclarecimiento de lo que,

con harta ambigüedad, se ha venido denominando “muerte digna” por representantes de posiciones ideológicas contrapuestas y casi irreconciliables. Conviene estudiar con cierto detalle cuándo es correcto o no hablar de “muerte digna”, “dignidad de la muerte”, “derecho a una muerte digna”, “morir con dignidad”, y lo que pueden significar hoy (en el ámbito de la Ética médica, Bioética, y especialmente en el contexto de lo que por mi parte denomino *Tánato-ética*) tales expresiones que se alegan como justificación o reclamación de un determinado comportamiento moral ante el complejo y en ocasiones doloroso proceso del morir humano, tan tecnificado hoy en las sociedades desarrolladas (Baudouin, Elías, Noulard).

El marco ético en el que, a mi juicio, cabe situar cualquier defensa de la “muerte digna” no es otro que el debate en torno a la “dignidad de la persona”. Quienes sufren el proceso de morir son seres humanos considerados como personas –o quizá ya no, lo cual nos sitúa de lleno en un problema ético y antropológico nada baladí-. Si cada vez se habla más en Bioética de “calidad de vida” y “calidad de muerte”, si se aboga por una “muerte digna” y por el respeto a la autonomía de los pacientes, si se replantean las funciones de los médicos, etc., todo ello supone el principio ético de que se ha de respetar la dignidad de la persona hasta el final de la existencia. De modo ineludible preguntas de este tenor se suscitan: ¿Qué cabe entender hoy por dignidad de la persona?, ¿Cuándo una persona es digna? ¿Se puede perder la dignidad? ¿Qué criterios manejamos para discernir en qué consiste la dignidad de la persona? Responder, aunque sea con brevedad, algunas de estas preguntas nos aportará un marco ético desde el cual podremos valorar con cierto rigor dónde radica “lo digno” del morir humano, dado que en ocasiones las enfermedades conducen a los pacientes a situaciones tan extremas y dolorosas que se tiene la sensación de que están siendo sometidos, por la naturaleza o por la técnica, a tratos humillantes y degradantes. Así parecen indicarlo las reflexiones del médico-filósofo Diego Gracia:

«Cuando decimos que las personas tienen dignidad, estamos pensando en aquellas que son inteligentes, adultas, autónomas, capaces de llevar a cabo sus propios fines, etc. En ellas es en las que la dignidad se percibe fácilmente, sin problemas. Hay situaciones, por el contrario, en que la dignidad parece oscurecerse. Son aquellas que humillan, que degradan al ser humano. Algo de esto sucede con la enfermedad en general, y con ciertas enfermedades graves y mortales, en particular. En estos casos, o al menos en algunos de ellos, la propia naturaleza puede poner al ser humano contra las cuerdas, haciéndole pasar por situaciones que muchos han descrito como humillantes, y aun como peores que la propia muerte» (Gracia 1996).

Si hablamos de “dignidad de la persona”, la combinación de los dos sustantivos nos advierte ya que aquello que se predica con un término valorativo (dignidad) presupone un sujeto que ha de ser afirmado como realidad ontológica (persona), lo cual nos permite de antemano constatar que es posible entrar en una reflexión sobre el significado de tal expresión por dos caminos que, aunque conectados en algunos puntos, pueden ser recorridos siguiendo su propio tramo: el ontológico y el ético. Desde el primero podemos conocer una realidad específica, entre otras, cual es la de “ser persona”, y desde el segundo es viable pensar el significado y las consecuencias de la afirmación de que tal tipo de ser, por las razones que pronto se alegarán, posee de forma intrínseca (o extrínseca, detalle éste clave para nuestra reflexión) el atributo de “dignidad”. Dicho de modo más sencillo: O la dignidad forma parte inseparable de aquello que es una persona, y por tanto, no puede obtenerse o perderse a capricho o voluntad, sea propia o ajena (“ser persona” equivale a “ser digno”), o la dignidad es un calificativo que por razones sociales, jurídicas, políticas, morales, económicas, físicas, religiosas, etc. se atribuye o se niega de forma circunstancial a quien se le considera, también convencionalmente, “ser humano”. En este último caso, “ser persona” no

necesariamente comporta “ser digno”: en determinadas circunstancias se puede dejar de ser persona como se puede perder la dignidad. Al carecer el ser humano de ciertas cualidades morales, intelectuales, físicas, que convencionalmente son contempladas como condiciones que le posibilitan a alguien “ser persona” en un contexto social dado, se plantea si dicha pérdida arrastra consigo la duda respecto de su dignidad o respecto del valor de su vida deteriorada. Las repercusiones para nuestro problema de un análisis ontológico y ético de “ser persona” y “ser digno” son evidentes. Serán los distintos modelos históricos de fundamentación de la dignidad de la persona (que voy a esbozar en breve) los que nos facilitarán determinados principios éticos desde los cuales se nos hará más patente en qué consiste realmente la tan reivindicada “muerte digna”.

Es harto conocido que el concepto latino *persona* se ha ido formando teniendo en cuenta su procedencia griega, en concreto del término *prosôpon*, que se refería al rostro o, más exactamente, a la máscara que los actores solían utilizar en sus representaciones teatrales a través de la cual la voz podía sonar más alto (*personare*). El rostro o la máscara –y la voz– constituye el símbolo del papel que se está representando en un escenario y, por extensión, en la vida real. Por tanto, esta procedencia etimológica del griego no ha de concebirse como mera casualidad. Si una máscara no es la mejor imagen de un ser humano, no es posible decir lo mismo de un rostro que, por su propia naturaleza, es único, propio de un hombre o mujer particular, y que tildamos por ello de “persona”. El rostro, ya sin máscara teatral, supone la exteriorización de algo más profundo e íntimo y no totalmente transparente a la mirada empírica. Refleja un mundo subjetivo, una identidad particular y, por ello, personal. Esta particularidad convierte a todo rostro, a toda persona, en única, en una existencia original cuyo valor ha de ser por tanto absoluto, pues nada ni nadie puede sustituir a la persona particular que aflora tras la presencia de un rostro (Levinas).

1.2. Modelo intelectualista-griego y ontologista-cristiano de dignidad

Si bien puede rastrearse el origen etimológico del concepto “persona” en el griego *prosôpon*, ha de afirmarse sin ningún género de duda que en sentido estricto el pensamiento griego desconoce la realidad de “ser persona”, aunque desde Platón y Aristóteles los conceptos de idea, sustancia, naturaleza y esencia se han aplicado, con sus respectivos matices, al hombre. Se desarrolló en la cultura griega una reflexión antropológica de carácter esencialista según la cual el ser humano era percibido desde una perspectiva cosmológica, en tanto que microcosmos, reflejo ejemplar de los componentes de la naturaleza, y la más elevada realidad natural: el hombre es un animal *racional*, un ser portador de *logos*, que posee un alma intelectual, no sólo vegetativa o sensitiva como los demás seres de la naturaleza, plantas y animales. Aunque tanto los griegos como los romanos reconocieron un cierto grado de excelencia y superioridad al hombre en general, sin embargo, la cultura clásica no percibió la realidad única, original, particular y concreta de lo que significa “ser persona”. Por consiguiente, si cabe hablar de dignidad del hombre en el pensamiento greco-romano es por su superioridad respecto de la naturaleza, a pesar de sus semejanzas, por poseer alma, actividad racional. Es la perspectiva cosmológica la predominante en la cultura clásica, y desde ella cabe percibir una cierta dignidad del hombre racional, y sobre todo de aquellos que, como pensaba Aristóteles, desarrollan de forma destacada la actividad intelectual propia del alma humana: filósofos y políticos. Según el pensamiento platónico-aristotélico, la dignidad del hombre (no del individuo particular o de la persona concreta: esclavos, niños, emigrantes, enemigos, mujeres, pobres... carecían de valor) sería proporcional a su capacidad para pensar y conducir la propia existencia desde la razón. Dado el papel predominante del ejercicio de la razón como específico de lo humano, se podría denominar *intelectualista* al modelo de dignidad que se deriva del pensamiento greco-romano, a fin de diferenciarlo de

otros modelos de dignidad de la persona que se han propuesto en el devenir histórico de la filosofía y que aún subyacen en los dilemas morales que se suscitan al final de la vida.

Una de las aportaciones culturales del cristianismo a la filosofía, y especialmente a la metafísica, antropología y ética, fue sin duda el concepto de “persona”. El origen de tal concepto y de su contenido antropológico proviene de las reflexiones teológicas en torno al misterio de la Trinidad (tres “personas” distintas y una misma “naturaleza”) y en torno al problema cristológico de la encarnación de Dios en un hombre concreto, Jesús de Nazaret, con una naturaleza humana (y por ello persona) y divina (en tanto que Hijo de Dios, Palabra de Dios hecha carne). Estos problemas teóricos de la primera reflexión teológica y cristológica de los Padres de la Iglesia suscitaron la constatación de que el hombre no sólo es un “ser humano”, sino que es persona por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien, en tanto que ser relacional, que ama a y se comunica con los hombres, en tanto que ser inteligente, libre, creador, etc. es esencialmente y en el sentido más pleno “persona”. Para el cristianismo el hombre, cada hombre particular, ha sido creado por Dios no siguiendo el modelo de la naturaleza, sino el modelo de la propia realidad divina. Dios es persona y cada hombre, en tanto que llamado a la existencia gracias a la intervención de Dios, es también persona: ser relacional, amante, comunicativo, inteligente y libre. Mas todo ello de forma limitada y finita, por ser imagen *semejante* a Dios, pero *distinta* de Dios, es decir, criatura de Dios. Y si el *origen* de cada ser personal es divino, según el cristianismo, su *destino* será también divino. Siendo Dios un Dios de vivos y no de muertos (según la Revelación y el propio concepto metafísico de Dios), se le ha concedido a cada persona creada una vida eterna, inmortalidad y plenitud que supera las limitaciones y adversidades de esta vida finita, espacio-temporal, mortal. Se garantiza así a cada persona dignidad tan incondicional e inherente a su naturaleza creada, que ni la muerte puede arrebatar del todo. Por su origen y destino trascen-

dentos, cada individuo, en tanto que creado, posee una naturaleza que le otorga un valor sagrado, intocable; nadie puede atentar contra la dignidad suprema de la que cada ser humano es portador y merecedor por el mero hecho de *ser* persona (relacional, amante, corporal, inteligente, libre...), por *ser* imagen de Dios-personal. A este modelo de dignidad, distinto claramente del griego, cabe denominarlo *ontologista*, debido a la estrecha conexión entre el acto creador de Dios y la naturaleza de la persona individual. Es claro que esta afirmación teológica y ontológica del cristianismo, según la cual la dignidad le es *intrínseca* a cada persona, ha tenido y seguirá teniendo implicaciones éticas y morales en lo referente a la comprensión de la vida y de la muerte y, más en concreto, implicaciones respecto del trato que se ha de otorgar a quienes están sufriendo el doloroso proceso del morir humano (Documentos).

1.3. Modelo eticista-moderno de dignidad

A partir del siglo XVIII, especialmente con la contribución de Kant, se apuntan nuevos intentos de ofrecer fundamentos éticos de la dignidad de la persona, de carácter inmanente y “des-ontologizado”. Para Kant, la razón por la cual la persona posee dignidad radica en que es el único ser del universo con capacidad de autonomía, es decir, con capacidad de someterse libremente a las leyes morales que él reconoce como procedentes de la razón práctica. El hombre posee una dimensión “fenoménica” según la cual ha de someterse a las leyes físicas que regulan el universo y le regulan a él mismo, a su cuerpo, como parte de la naturaleza. Mas el hombre posee también una dimensión “nouménica”: subjetividad, interioridad, libertad, conciencia moral. Y esta dimensión es la que le posibilita ser autónomo, sujeto moral que reconoce el valor y la obligatoriedad de las normas que él mismo se impone siendo fiel al imperativo categórico. El hombre es capaz de proyectar fines para su existencia haciendo uso de su libertad, es inteligente y racional, el único ser del universo res-

ponsable de sus decisiones, del seguimiento o incumplimiento del deber que le dicta su conciencia. Y esta es su grandeza y su dignidad que convierte en radicalmente inmoral cualquier atentado contra su autonomía y contra su vida. Por consiguiente, si se preguntara a Kant por el fundamento de la dignidad de la persona, respondería que no es otro que el *faktum* de la moralidad, la constatación de que en la estructura antropológica habita una original libertad, que le diferencia al ser humano de cualquier otro animal. Ningún ser libre puede reducirse a mero “medio”, instrumento, cosa, objeto sustituible; la persona, en tanto que autónoma, posee un valor absoluto, “no tiene precio sino dignidad”, según la célebre sentencia del filósofo.

Es bien sabido que Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* presenta de modo breve y convincente la defensa de la dignidad de cada persona contraponiéndola a la idea de “precio”, característico del intercambio mercantil que a finales del XVIII constituía un síntoma del ascenso de la burguesía. El valor y el precio de los objetos suele ser relativo a los deseos humanos o al proceso de su elaboración. Los productos del mercado no poseen valor en sí mismos, sino que su valor radica en otros fines exteriores a su ser; su valor depende de cuáles sean los proyectos y necesidades de los hombres que los usan o intercambian. Pero, según Kant, el ser humano, en tanto que libre, no es intercambiable, no tiene precio, no puede ser tasado cual objeto útil o inútil, necesario o innecesario, productivo o improductivo... Su capacidad de autonomía, que es el núcleo de la moralidad, le hace merecedor de un trato especial: nunca puede ser considerado como mero medio. En palabras del filósofo prusiano:

«En el reino de los fines todo tiene o bien un precio o bien una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser colocado algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no se presta a equivalencia alguna, eso posee una dignidad. Cuanto se refiere a las universales necesidades

e inclinaciones humanas tiene un precio de mercado; aquello que sin presuponer una necesidad se adecua a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el simple juego sin objeto de nuestras fuerzas anímicas tiene un precio afectivo; sin embargo, lo que constituye la única condición bajo la cual puede algo ser fin en sí mismo, no posee simplemente un valor relativo, o sea, un precio, sino un valor intrínseco: la dignidad. Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad» (FMC, A 77, pp.123-124).

Este proceso de teorización de la dignidad de la persona supone una serie de capacidades y cualidades morales que, si bien forman parte del ser humano, es indudable que pueden perderse e incluso es evidente también que algunos seres humanos jamás podrán alcanzar. De aquí que, aunque Kant ha de ser considerado el mejor exponente de un loable esfuerzo intelectual por ofrecer una base ético-antropológica e inmanente de la dignidad de la persona (a la que podríamos denominar fundamentación *eticista*, para diferenciarla de la *intelectualista* y *ontologista* arriba esquematizadas), al mismo tiempo cabe decir que con Kant se inicia un proceso de relativización de la dignidad de la persona por cuanto ésta ha de entenderse ligada a la existencia y desarrollo de determinadas cualidades morales (especialmente la autonomía, pero también la imputabilidad de los actos y la responsabilidad de los mismos), y no a rasgos ontológicos o biológicos que caracterizan a todo ser humano, al margen de sus capacidades intelectuales y morales. Es significativo que Kant relacione el ser persona con la imputabilidad de los actos, y considere que si no hay posibilidad de imputar actos a un individuo, nos encontramos ante una "cosa" o *res corporalis* y no propiamente ante

una persona libre, autónoma, portadora de dignidad: *«Persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales..., de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma (bien sola o, al menos, junto con otras). Una cosa es algo que no es susceptible de imputación. Todo objeto del libre arbitrio, carente él mismo de libertad, se llama, por tanto, cosa (res corporalis)»* (M.C.,VI, 223, p.30). Ni que decir tiene que con esta fundamentación *eticista* se está acentuando una visión condicionada de la dignidad de la persona, aunque no fuera esta la intención de Kant; lo cual, sin duda, dificulta la consideración de “personas” a enfermos mentales o en estado vegetativo permanente, inconscientes y terminales que ni son libres ya, ni se les puede imputar acto moral alguno.

1.4. Modelo emotivista-postmoderno de dignidad

El núcleo del pensamiento postmoderno, en lo que se refiere a nuestro problema, consiste en afirmar que el enfoque kantiano es heredero del cristianismo y de una determinada metafísica esencialista que ha de ser desterrada del contexto secularizado, pluralista y relativista en el que se desarrolla la cultura de las sociedades más avanzadas. De ahí que, hablar de la dignidad de la persona, y no digamos pretender “fundamentar” tal dignidad, sería, para un pensamiento postmoderno y neopragmatista como el de Richard Rorty, una especie de fantasía intelectual, carente de todo valor objetivo y epistemológico. La dignidad de la persona nada tiene que ver con los esquemas fundadores anteriormente señalados (greco-romano, cristiano-iusnaturalista, moderno-kantiano), y por tanto, nada que ver con cualidades intelectuales (la razón), supuestos metafísicos (ontologías del ser humano), ni con capacidades morales (autonomía). Sería el resultado de un proceso institucional según el cual unas determinadas sociedades, a través de procedimientos democráticos,

han decidido de forma contingente y convencional (el único modo posible) y teniendo en cuenta el grado de utilidad o eficacia para resolver conflictos sociales, conceder a los seres humanos un valor y dignidad sin otro apoyo que la mera decisión jurídico-política. Y además, se ha de resaltar también que según este enfoque postmoderno-neopragmatista de Rorty, los mecanismos de la emotividad humana (especialmente la “compasión”), explican mejor que las abstracciones racionalistas la tendencia social a reconocer en los seres humanos un grado tal de dignidad que convierte en inmoral provocar sufrimientos y dolores innecesarios a quienes consideramos convencionalmente como miembros de un “nosotros” socio-cultural.

No puedo entrar aquí en las matizaciones de este tipo de explicación sobre la fuente del reconocimiento de la dignidad humana, sólo quiero señalar lo que descubro como los dos ingredientes básicos de este enfoque rortiano: la *contingencia de la dignidad humana*, por un lado, y el *marco emotivista* en el que sitúa la raíz de la defensa de la dignidad, por otro. Y estos dos rasgos me parecen del todo relevantes para entender algunas dimensiones que entran en juego a la hora de reflexionar y actuar en torno al complejo proceso del morir humano, así como en torno a la búsqueda de un morir digno. Se verá más adelante que la compasión y la carga emotiva acaba siendo una de las motivaciones que explican –y para algunos justifican moralmente– el atentar contra una vida humana que ya no se considera digna de continuar viviéndose, hasta el punto que se ha hablado de “muerte por compasión” como una forma, a mi juicio errónea –como veremos después–, de calificar la eutanasia. Y no sólo es la compasión el elemento postmoderno que incide en la dignidad de la muerte, también la convención social será el factor determinante a la hora de clasificar tanto lo que es una vida de calidad como una muerte con dignidad.

Teniendo en cuenta estos elementos extraíbles del pensamiento de Rorty, podríamos denominar *emotivista* a la forma de explicar el proceso social de la dignificación de la persona (que no “fundamen-

tación”, término que rechaza Rorty, por su carga metafísica y teológica). Frente a la *racionalización* del ser humano por parte del pensamiento griego clásico, la *ontologización* de la persona en la tradición cultural cristiana e iusnaturalista, y contra la *etización* del individuo en la filosofía moderna germana, el norteamericano Rorty aboga por volver al enfoque de Hume, según el cual los sentimientos y la utilidad social constituyen el motor de la acción moral y la base de cualquier derecho humano (Rorty 1991,1997 y 1998), ya sea a una vida digna ya a una muerte digna. Más tarde comprobaremos esta no escasa incidencia del enfoque neopragmatista en el debate en torno a lo que viene en llamarse de modo ambiguo “eutanasia” y en otros dilemas morales afines (Ferrer y Álvarez).

1.5. Fundamentación condicionada e incondicionada de dignidad

Si nos atenemos a este esquema interpretativo de los diferentes modelos de dignidad de la persona podemos afirmar que mientras el griego-clásico, el kantiano-moderno y el neopragmatista-postmoderno han elaborado un tipo de reflexión que cabría llamar *fundamentación condicionada* (por cuanto la afirmación de la dignidad de la persona depende del desarrollo y ejecución de determinadas cualidades intelectuales y morales; y en el caso del neopragmatismo, de criterios de utilidad social, conveniencia y capacidad de empatía), la perspectiva ontologista propia de la tradición cultural cristiana e iusnaturalista ofrece una *fundamentación incondicionada*: la dignidad de la persona no depende de factores externos al ser humano, ni siquiera del ejercicio de facultades intelectuales o morales que suelen ejercer los adultos maduros; la dignidad de la persona, desde esta perspectiva ontologista, no está condicionada por ni sujeta a convenciones jurídico-sociales. *Se es digno por ser persona, y se es persona por ser humano*. La dignidad de la persona no es sólo un principio ético (o jurídico) que cabe atribuir en mayor o menor

medida a quienes son sujetos morales, racionales y emotivos, sino que es una constatación fáctica, ontológica y, si me apuran, biológica. Somos miembros de la *especie* humana, o mejor dicho, miembros de la *familia* humana, y por ello, parte inseparable de un “nosotros”, donde el “nosotros” engloba no a una determinada sociedad, sino a quienes *somos* humanos, sea cual sea nuestro pasado, presente o futuro nivel intelectual, capacidad moral, circunstancia corporal, sexual, política, económica, jurídica, religiosa...; por tanto, la dignidad de una persona no depende de la salud física y psíquica, ni del grado de deterioro corporal o mental, afectivo o emotivo que esté padeciendo (Spaeman, Andorno).

Lo que se acaba de enunciar es clave para orientarnos en el problema de los posibles significados de una “muerte digna”. El proceso de *fundamentación condicionada* según el cual –lo reitero una vez más– la dignidad humana depende de ciertas capacidades (intelectuales –griegos–, morales –modernos–, y emotivas –postmodernos–), origina no pocos conflictos prácticos a la hora de discernir si éste o aquél modo de vida de tal o cual ser humano enfermo y doliente, extenuado y moribundo, es digno o indigno, merece la pena mantenerse vivo o se ha de poner término a su precaria existencia sin “calidad de vida” (Engelhardt, Singer, Camps). He aquí, pues, el primer propósito de mi argumentación: *mostrar la vinculación entre determinada fundamentación de la dignidad de la persona y la correspondiente concepción de la dignidad o indignidad del proceso de morir*.

Se ha de señalar también, de acuerdo con lo que se acaba de apuntar, lo siguiente: quienes sufren situaciones especialmente dolorosas y trágicas, han perdido además su autonomía y consciencia, experimentan un grave desamparo, y requieren del cuidado de otras personas, no pierden por ello un ápice de dignidad. Al contrario, la poseen en grado sumo –si se puede hablar así– en tanto que se convierten en “seres personales dependientes” (Serrano); merecen ser tratados, si cabe, con mayor esmero y dignidad (justamente por este grado de dependencia y debilidad). Al no ser los sufrientes y enfer-

mos terminales productivos ni útiles socialmente (su contribución a la sociedad o al bienestar ajeno es ya nula), ha de ser el puro respeto a su realidad humana y personal, aunque débil y precaria, la fuente y el motor de la acción moral que con ellos hemos de ejercer quienes nos consideramos personas plenamente competentes y morales. Y éste será otro de los objetivos que me propongo: *mostrar que la dignidad ontológica e incondicionada de la persona es en verdad la salvaguarda y la garantía de la auténtica dignidad del proceso humano de morir.*

2. Contexto moral: dignidad del morir

Teniendo en cuenta lo visto hasta el momento, es posible exponer con cierto rigor las diversas concepciones de lo que significa hoy en día una “muerte digna”. Es claro que esta diferenciación se presenta a modo de esquema interpretativo. Soy consciente de que en la realidad del proceso del morir difícil resulta separar nítidamente estas visiones contrapuestas de la muerte digna. Ni que decir tiene que lo que a continuación propongo guarda estrecha relación con lo desarrollado en los anteriores apartados en torno a los diferentes modelos de dignidad de la persona, pues lo que está en juego en el contexto moral que envuelve a la muerte es en qué medida se puede preservar el valor y el respeto de la persona que padece el proceso –natural y técnico a la vez– del humano morir.

2.1. Homicidio y suicidio

Una “muerte digna”, en el sentido más elemental, es incompatible con cualquier tipo de *homicidio y asesinato*. Matar a otro ser humano, en principio, es la máxima expresión de la violación de su voluntad de vivir y por tanto de su dignidad. Se le niega cualquier posibilidad de ejercer las capacidades humanas que nos constituyen

como personas y que orientan nuestro proyecto de felicidad. Por consiguiente, una “muerte digna”, a primera vista, consistirá en una muerte que se produce por un proceso natural de deterioro biológico o por accidente involuntario. Tanto una concepción *intelectualista* de la persona, como una *ontologista* y, por supuesto, la *eticista* de inspiración kantiana, e incluso una postmoderna de tipo *emotivista*, todas ellas considerarían que si un sujeto muere por decisión de una voluntad humana externa a él mismo, y por tanto, por imposición, está siendo víctima de la máxima violación de su dignidad. Al matar a una persona no se ha destruido solamente su actividad racional (*intelectualismo* griego), su autonomía moral (*eticismo* moderno) o su dimensión sentimental (*emotivismo* postmoderno), sino lo que en verdad y esencialmente se ha destruido es una realidad ontológica (un ser humano particular y único), el soporte sobre el cual era posible desarrollar cualquier experiencia de comunicación, amor, libertad, pensamiento, felicidad, placer...

Si bien en lo referido al homicidio podría percibirse una clara coincidencia entre los diversos modelos de dignidad de la persona, no sucede lo mismo cuando nos hallamos ante el problema moral del *suicidio*. Como he desarrollado en el anterior capítulo, en la cultura romana se consideró, especialmente por parte de estoicos, que en determinados casos atentar contra la propia vida puede ser una decisión tomada con valor por el sabio; cabe convertirla, por tanto, en una muerte sublime y cargada de dignidad. En situaciones un tanto extremas (pérdida de facultades físicas y morales, dolores insostenibles, puesta en tela de juicio del honor personal...) es preferible y más digno atentar contra la propia vida que seguir viviendo con cobardía y apegados a los bienes terrenos. Esta perspectiva ética favorable al suicidio en casos excepcionales que lo contempla como una decisión y un acto de supremo valor y dignidad ha sido defendida a lo largo de la historia de la ética, como vimos, por parte de, entre otros, el romano Séneca en el mundo antiguo, el escocés Hume en el mundo ilustrado, sin olvidar a Nietzsche a finales del

XIX. Sin embargo, también es destacable que la mayoría de los filósofos de todos los tiempos y con presupuestos éticos contrapuestos e incompatibles (Platón, Aristóteles, S. Agustín, Sto. Tomás, Kant, Schopenhauer, Wittgenstein, Camus...) han reprobado el suicidio y no lo consideraron un acto que reflejase dignidad alguna; más bien cobardía, egocentrismo, indignidad, desesperación, confusión y error fatal se hallan mezclados en tan drástica e irreversible decisión.

En el dilema del suicidio se rompe la coincidencia entre determinada concepción de la ética y de la dignidad de la persona, por un lado, y la posición moral ante la decisión de atentar contra la propia vida, por otro. Diversos y complejos factores inciden en la toma de posición moral frente a este tipo de muerte. La consideración del suicidio como una muerte poco digna ha sido la predominante en la cultura filosófica de todas las épocas, tanto desde una concepción *intelectualista* del hombre al modo griego (Platón y Aristóteles reprobaron el suicidio), como desde un fundamento *ontologista* de la persona de inspiración cristiana (el rechazo del suicidio en S. Agustín y Sto. Tomás es claro). Sin embargo, desde un fundamento *eticista* al modo kantiano, con la defensa de la autonomía moral como supuesto del valor de la persona, puede pensarse que sería de mayor coherencia propugnar una visión más favorable a la dignidad del suicidio; por paradójico que resulte, en Kant no es así. Las reiteradas argumentaciones en contra del suicidio dispersas en varios de sus más importantes escritos éticos –como vimos en el capítulo II– nos revelan que la autonomía, el principio de universalización y el principio de la dignidad de la persona son la inspiración teórica de la que se sirve Kant para rechazar de plano, y por razones estrictamente éticas, la licitud del suicidio, llegando a ser considerado por tan destacado filósofo como uno de los comportamientos más indignos del ser humano. Este dilema moral sigue estando presente en nuestro panorama cultural. Tal cual sea la posición ética que se mantenga ante la decisión de autodestruirse, se percibirá de modo distinto la ayuda médica al suicidio o la eutanasia

voluntaria, reivindicados hoy de forma insistente como “muerte digna” ambos procesos de abandonar la vida precaria.

2.2. Suicidio asistido

Defender una muerte digna implica en nuestro contexto cultural *convertir en derecho el disponer libremente del momento final de nuestra existencia*. Lo cual significa, principalmente, reivindicar dos tipos de comportamientos que suscitan interminables debates: el suicidio asistido, por un lado, y la eutanasia (más tarde delimitaré tan ambiguo concepto) por otro. Conviene distinguir ambos procesos de morir. Están presentes matices que no se han de olvidar a la hora de valorar éticamente los comportamientos desarrollados en tan dramáticas circunstancias.

El auxilio médico al suicidio podría ser definido en estos términos: *el personal sanitario ha de contribuir con sus conocimientos a que el enfermo terminal o quien padece insoportables dolores físicos y sufrimientos psíquicos, que ha decidido poner fin a su propia vida, lleve a término su voluntad de suicidarse a fin de evitar los últimos tramos de la enfermedad o proceso degenerativo*. En este caso, lo que se produce es una ayuda indirecta: se facilita los medios farmacéuticos o técnicos para que sea el propio enfermo quien ponga fin a su existencia cuando personalmente lo decida. El *cómo* (por ejemplo, una receta de barbitúricos) es decidido por el médico o personal sanitario, en función del tipo de enfermedad que se esté padeciendo y otros factores relevantes, mientras que el paciente, suponiendo siempre que está física y mentalmente capacitado, decidirá *cuándo* y qué tipo de circunstancias son las mejores para controlar personalmente el final de su existencia.

Se percibe así que una muerte digna en este contexto es aquella en la que *el propio sujeto moral, en el ejercicio de sus facultades intelectuales y volitivas, decide con plena autonomía cuándo deja de vivir*. Le resulta (subjetivamente hablando, y esto es clave) “indig-

na” la vida que lleva, la situación de su cuerpo, la amenaza de pérdida de facultades, el temor a dolores insoportables, el rechazo a convertirse en una piltrafa humana, en un cuerpo que padece un proceso degenerativo que convierte su “ser personal” en mero “ser viviente”, sin consciencia ni voluntad. Así pues, el suicidio asistido, en principio, revela una capacidad de autodeterminación por parte del propio enfermo: él decide cuándo es mejor morir que vivir, y pone en acto tal decisión, de forma que asume personalmente (o al menos ese es su propósito) toda la carga de responsabilidad, procurando no inmiscuir a otros (personal sanitario o familiares) en su comportamiento. Pretende evitarles así algún tipo de condena legal o moral. Bien es verdad que sin la ayuda médica sería ciertamente difícil llevar a término la decisión de suicidarse de forma tranquila e indolora. Si en algunos casos los enfermos han puesto fin a sus días y dolores de un modo brusco, violento y desesperado, se supone que la reivindicación de una “muerte digna”, en este contexto, no se refiere sólo al hecho de la autodeterminación de suicidarse, sino también al modo de llevar a término tal decisión: de forma decorosa, silenciosa, en compañía de la familia si es posible, sin impactos dolorosos ni tormentos alarmantes.

He aquí algunos de los criterios que han sido manejados por parte de diversos autores, a fin de hacer del suicidio asistido un comportamiento justificable moralmente:

- 1) La ayuda médica al suicidio sólo puede ser reclamada por enfermos realmente incurables, aunque estén siendo tratados sus dolores físicos y sufrimientos psíquicos de modo acertado.
- 2) No debe ser utilizado el auxilio al suicidio como sustitución de los cuidados paliativos.
- 3) El médico y el enfermo han de contar con una prolongada relación a fin de que haya sido posible tanto el buen conocimiento de la enfermedad como la situación mental y moral del enfermo.

- 4) Se ha de consultar siempre a otro médico para que sea mayor la garantía de que la enfermedad es incurable y de que el enfermo no está sumido en una depresión que le impide capacidad de autonomía.
- 5) Es recomendable, aunque no imprescindible, que la familia sea consultada y, a ser posible, que apruebe la decisión irreversible del paciente.
- 6) No se ha de abandonar al enfermo en tan crítica situación, es del todo necesario la presencia del médico en el momento en el que el enfermo en cuestión se tome la medicación o la dosis letal para concluir sus dolores y sufrimientos.
- 7) Se ha de señalar también que ningún médico puede ser obligado por el paciente o por otra instancia (familia, amigos, personal sanitario, responsables hospitalarios) a ayudar al suicidio, es decir, a prescribir e informar de las medicinas o las dosis necesarias para facilitarle al enfermo acabar con su vida.

La mayoría de estos criterios son expuestos por los doctores Quill, Cassel y Meier, quienes defienden la tesis de que *“uno de los más importantes objetivos de la medicina es conseguir que las personas enfermas sin esperanza de cura puedan morir con tanta comodidad, control y dignidad como les sea posible”*, para lo cual será del todo necesario desarrollar los cuidados paliativos que, como se apuntará más adelante, constituyen una de las formas más reales de lo que puede significar hoy “morir con dignidad”. Sin embargo, son también conscientes los médicos citados de que en determinados casos tales cuidados no evitan grandes sufrimientos a los enfermos terminales. Y partiendo de estos casos excepcionales y trágicos, aseveran que *“cuando un enfermo incurable pide que se le ayude a morir de este modo, creemos que los médicos tienen la obligación de investigar la petición a fondo y, en determinadas circunstancias, considerar cuidadosamente el hacer una excepción a la prohibición de ayudar a morir”* (Quill).

Es importante señalar que la defensa de este tipo de muerte digna implica que nos movemos en situaciones realmente excepcionales: cuando los cuidados paliativos están fallando en el objetivo de reducir graves dolores al paciente. Según lo dicho, el auxilio médico al suicidio comporta, entre otros, varios elementos que, de acuerdo con sus defensores, acrecientan la consideración positiva de tal decisión y acción: comunicación sincera y reiterada del enfermo terminal con el médico, medios no dolorosos de atentar contra la propia vida, decisión meditada largo tiempo (no fruto de un arrebato de desesperación), posibilidad de despedirse de la familia con entera lucidez y expresión de afecto y, por último, decisión libre y autónoma que convierte al paciente en el único responsable de su comportamiento, aspecto éste clave para comprender “lo digno” del suicidio asistido. Es claro el vínculo de la justificación moral del suicidio asistido con el *fundamento condicionado* de la dignidad de la persona, es decir, con la posición ética de aquellos pensadores que conciben el significado de “ser persona” dependiendo de determinadas capacidades morales o intelectuales que, cuando se pierden o no se alcanzan se mengua no sólo la calidad de vida, sino también el grado de dignidad del sujeto que continúa viviendo.

Teniendo en cuenta las dimensiones apuntadas del suicidio asistido, no es extraño que sea hoy valorado socialmente como una de las formas de morir más dignas. El papel que desempeña el paciente en cuestión es sumamente activo, consciente, responsable. El médico, por su parte, al facilitar los medios farmacológicos o técnicos necesarios para el suicidio, está reconociendo que la situación del enfermo es sumamente grave, irreversible, dolorosa, “indigna”. Sin embargo, no es el personal sanitario quien realiza el último acto que acaba con la vida de un ser humano. Se supone que los médicos sólo facilitan la llave para “salir por la puerta”; es el paciente autónomo quien, de acuerdo con sus circunstancias familiares o personales, ha de actuar directamente contra su vida y persona.

Según mi interpretación, el modo de pensar de quienes reivindican el auxilio médico al suicidio sería el siguiente: una "muerte digna" es aquella elegida por mí, pero no de forma gratuita y arbitraria, sino en extremas situaciones de dolor y degeneración que me van a conducir a un sufrimiento "indigno" para mí, mas también para quienes me van a contemplar en las últimas fases de una cruel enfermedad: familiares y amigos. No es sólo la elección libre el factor determinante que convierte mi muerte en digna. También la situación extrema en la que me hallo hace de la decisión de atentar contra mi vida una decisión digna. El proceso de morir que he asumido libremente llega a ser también digno por cuanto soy yo quien acabo con tan degradante proceso y lo someto a mi voluntad; soy yo quien lo controlo y no él quien me descontrola la vida. Defiendo mi voluntad de controlar por mí mismo (no por los médicos u otros agentes) el proceso de morir, haciendo de él un contexto dignificante de mis ya limitadas facultades, así como de mis últimas relaciones afectivas con familiares y amigos. No será el proceso degenerativo de morir el que va a marcar los últimos pasos de mi existencia personal, desposeyéndome de mí mismo; al contrario, seré yo quien, con la ayuda recibida por parte de los médicos, atacará y atajará frontalmente y sin miedo el poder destructor de la enfermedad. Esta inevitable y humillante derrota llegará a ser, no obstante, una victoria digna. Al anticipar dulcemente el final definitivo de la batalla cruenta, no me dejo rendir por enemigo tan torturador y cruel que pretende humillarme y despojarme de toda libertad y entereza moral. No, al contrario, seré yo al menos quien decida cómo y cuándo morir, y no esa brutal fuerza que sin miramientos pretende hacer de mí un despojo humano. Si bien he de morir irremediamente, seré yo hasta el último momento "yo mismo", un "alguien", un "quien" libre que controla el proceso de morir, y no una cosa, un objeto, un mero cuerpo, que es maltratado por un descontrolado poder aniquilador.

Esta es, pues, la más grande dignidad del ser humano que propugnan los defensores del auxilio médico al suicidio: no dejarse

arrancar el propio yo autónomo cuando se avecina el último aliento (Braid, G.Dworkin, Gafo, R.Dworkin). Esta perspectiva del suicidio asistido como un resultado del ejercicio de la autonomía y libertad personal es una constante en la mayoría de los autores que estudian el problema y que tienden a considerarlo un comportamiento justificable moralmente, aun reconociendo su complejidad jurídica.

2.3. Eutanasia voluntaria-activa-directa

Introducirse en el problema moral de la eutanasia es tropezar con un “nudo” intelectual y práctico que se resiste a ser desatado. En primer lugar, por la dificultad de saber exactamente de qué estamos hablando cuando se reivindica socialmente la eutanasia, y en segundo lugar, por la diversidad de factores implicados en su esclarecimiento, desde los puramente éticos a los legales y políticos, pasando por los económicos, culturales, religiosos y, por supuesto, deontológicos: está en juego la revisión de las funciones que usualmente se reconoce a los médicos en el ejercicio de su profesión (Bonete). Como mi perspectiva procura ser ética, me limitaré a replantear en qué medida puede considerarse la eutanasia como un modo de “muerte digna”. No será de nuestra incumbencia entrar en el complejo problema de la despenalización o legalización de la eutanasia, debate jurídico interminable (Fibla, Núñez, Urraca, Ansuátegui). Mi reflexión, después de delimitar y precisar el sentido del término “eutanasia”, se centra en este punto: ¿es la reivindicación de la eutanasia una defensa de la “muerte digna”, o la dignidad del proceso de morir implica, al contrario, el impedimento de cualquier tipo de eutanasia?

Como es bien sabido, etimológicamente *eu-tanasia* significa “buena muerte”. Mas saber a qué podemos llamar buena muerte es hartamente complejo. En los debates de bioética se suelen distinguir diversos tipos de eutanasia. Creo del todo conveniente, en aras de despejar el campo de reflexión ética, entender por eutanasia, en sentido estricto, *la acción directa de un agente (médico, personal sanitario,*

principalmente) que, tras la reiterada petición de muerte indolora por parte de un paciente en posesión de sus facultades mentales y que está sufriendo una enfermedad incurable, dolorosa y terminal, busca poner fin a su vida con procedimientos letales. Por tanto, la eutanasia que se suele considerar un tipo de “muerte digna”, es aquella que cabe tildar de eutanasia *voluntaria* (solicitada por el enfermo), *activa* (siendo el personal sanitario el agente principal que realiza determinadas acciones para poner fin a una vida) y *directa* (con la intención explícita de acabar con la vida del sufriente y de este modo con todos sus dolores). Y ¿por qué cabe afirmar que este tipo de muerte constituye una “muerte digna”? Es tal el vínculo que se establece entre eutanasia y muerte digna que no son pocas las asociaciones europeas y norteamericanas que se denominan “Asociación por una muerte digna” o “Asociación Derecho a morir dignamente” centradas en la defensa de una regulación de la eutanasia. Y, por otro lado, los escritos encabezados por un título en el que se haga mención del “derecho a morir con dignidad”, en realidad suelen ser favorables a la legalización o despenalización de la eutanasia, y especialmente a la que se denomina *eutanasia voluntaria-activa-directa*.

La razón principal por la que se contempla tal modelo de eutanasia como una “muerte digna” se ha de buscar en que es el sujeto moral, enfermo y sufriente quien, ejercitando su capacidad de autonomía, considera que la calidad de su vida, la funcionalidad de su cuerpo, y su dignidad en tanto que persona, han sido en parte borrados por la gravedad y crueldad del proceso degenerativo que irremediablemente le conduce a la muerte. Una muerte digna en este contexto es aquella solicitada por el enfermo, dado que –se afirma– ninguna dignidad resta en su existencia, menguadas están (o pronto desaparecerán) las cualidades intelectuales y morales (ejercicio de la razón y de la autonomía) que hacían de él una persona y le otorgaban la dignidad propia de los seres humanos, racionales y libres. Por tanto, la concepción de la dignidad de la persona que subyace a la defensa de la eutanasia voluntaria-activa-directa es propia de una *fun-*

damentación condicionada según la cual ser persona y ser portador de dignidad depende de la tenencia y ejercicio de determinadas cualidades humanas: pensar, comunicar, proyectar, decidir en libertad, consciencia, auto-poseción, autonomía... Cualidades que se desarrollan a lo largo de la existencia y que pueden perderse temporal o definitivamente, lo que convierte la vida y la persona de quien las ha perdido en carente de valor y dignidad. La petición de muerte se presenta como la única alternativa digna que le cabe a quien ha dejado de ser propiamente una persona y se está convirtiendo –o así se percibe en la mayoría de los casos– en un problema social, económico, técnico, médico, familiar y moral. Dicho problema se ha de resolver del modo más “digno” y rápido posible, amparándose en la autonomía que se le presume a quien se encuentra en situaciones tan dramáticas.

Por lo dicho, se ha de distinguir la eutanasia, en sentido estricto, del suicidio asistido. En la ayuda médica al suicidio vimos que es el paciente quien a su vez se convierte en el agente que decide y atenta contra su propia vida. El médico facilita los medios necesarios al paciente para que decida cuándo poner fin a sus penalidades. Sin embargo, en la eutanasia voluntaria-activa-directa, tal como se ha definido, es el enfermo quien anhela, según su expreso deseo, que *otro agente* responda favorablemente a su petición de acabar con su vida. Digamos que se trataría de algo parecido a un “suicidio por delegación” (Soulier). El enfermo, si pudiera acabar por sí mismo con su vida de modo pacífico e indoloro, lo haría personalmente; sin embargo, dadas las circunstancias de su enfermedad, ha de ser otro, el personal sanitario (o en caso excepcional un familiar), quien ejecute la voluntad suicida del enfermo.

La defensa de la eutanasia voluntaria-activa-directa, apoyada en una *fundamentación condicionada* de la dignidad de la persona, presupone que la enfermedad grave, terminal y dolorosa, ha colocado a quien la sufre (tanto en su realidad corporal como en su estado mental) en una situación indigna. Ya no merece la pena invertir más tiempo ni energía en cuidar o luchar contra el dolor, solo acabar con

la vida del paciente, teniendo siempre en cuenta (y este es el punto clave de la eutanasia que se reivindica como muerte digna) que son el deseo y la voluntad –se supone que libre– del enfermo que ejerce su autonomía los que justifican que *otro* acabe ya con su cuerpo moribundo, con su sufrimiento. En determinadas situaciones –se afirma– la dignidad de la persona desaparece, ya no es un sujeto capaz, competente, moral, libre. Sólo resta el último acto de acabar con la vida de quien sufre, para devolverle, al menos por unos instantes, la sensación subjetiva de que es él, y nadie más, quien pide morir, es decir, quien suplica que se le mate, revelando así al personal médico, a los familiares y a la sociedad entera que la muerte dignifica al paciente en situación terminal. El dolor absurdo le catapulta de forma imparable a una amenazante muerte. Permanecer vivo y prolongar la agonía –viene a sostener el solicitante de la eutanasia– me humilla hasta grados intolerables de indignidad humana.

Sin embargo, no es del todo desacertado comprender que con suma dificultad podrá ejercerse de modo enteramente competente la lucidez, serenidad, y libertad que se le supone al ser humano en contextos de extremo sufrimiento. Bien es verdad que en algunos casos se solicita la eutanasia antes de que aparezca con toda su fuerza el dolor físico y el sufrimiento. En Holanda parece ser que las peticiones más frecuentes se presentan por pacientes de enfermedades degenerativas –esclerosis lateral amiotrófica, por ejemplo– antes de que se produzca el deterioro previsto, aun cuando se aplique la eutanasia al llegar la situación terminal. Se supone que la autonomía es plena al formular la petición; no obstante, el miedo y la amenaza del deterioro físico y psíquico no son contextos especialmente favorables para el ejercicio de la libertad. Cabe añadir que no se reconoce del todo justificable por parte de los médicos que sean ellos quienes hayan de atentar contra la vida de un paciente sólo porque él formule tal petición, dado que ello implica una *acción transitiva* (un sujeto actúa –mata– a petición de otro) que requiere de la obediencia y sometimiento de la voluntad del médico a la supuesta autori-

dad autónoma del paciente (López de la Vieja, Charlesworth, Sáda-ba). Son explicables, pues, las reticencias que este tipo de eutanasia provoca en no pocos legisladores y médicos. Siendo la autonomía (y la amenaza de su pérdida) la razón principal que ampara la dignidad de la eutanasia voluntaria-activa-directa es fácilmente constatable también la diversidad de condicionamientos y presiones sutiles que pueden caer sobre quien está experimentando la máxima debilitación de sus facultades mentales, físicas y morales. Inmerso en un proceso grave de dolor físico y sufrimiento psíquico, de soledad y abandono tantas veces, los escasos pacientes que suplican la muerte (según diversas estadísticas y experiencias de médicos), parece que están implorando no un real deseo de morir –o ser matado por otro–, sino dejar de sufrir dolor y angustia, ser tratados como “personas”, cuidados con dignidad y queridos en los últimos momentos de la vida.

2.4. Muerte por compasión

También se suele considerar la muerte por compasión (lo que los ingleses denominan *mercy killing*) como un tipo de muerte digna. He aquí la razón: *los sentimientos humanos son reivindicados como una justificación moral de que en determinados casos excepcionales (aunque no haya petición expresa del paciente por incompetencia, pérdida de consciencia u otros factores) es lícito acabar con la vida de quien está sufriendo*. Amparados en la conmiseración que provoca en nosotros las penalidades del paciente, se legitima acortar con una muerte indolora los sufrimientos que la agonía final le está ocasionando. En estos casos, los defensores de la muerte por compasión abogan por una justificación moral basada en la dimensión emotiva del hombre: postulan que basta nuestra percepción médica y humana de la indignidad en la que se halla el moribundo (situación física y mental insoportables), para que nuestros sentimientos de amor, ternura, misericordia, etc., justifiquen la aplicación de una “muerte dulce”. Es claro que desde una concepción utilita-

rista y neopragmatista de la ética, afín a la de Rorty, inspirada a su vez en Hume, estos sentimientos serían suficientes para considerar que tal tipo de muerte se ha de clasificar como “digna”.

A la mencionada emotividad del acto de matar cabe añadir que determinados tipos de enfermos (por ejemplo, aquellos en estado vegetativo permanente), dados los escasos recursos hospitalarios y médicos, originan gastos e inversiones inútiles: sería mejor que dejaran de existir por el bien de la sociedad en su conjunto, de la familia en particular, y se supone que también por su propio bien (Singer). Los defensores de este enfoque utilitarista en el fondo están sosteniendo lo siguiente: si las expectativas de recuperación son nulas, el proceso degenerativo agrava la auto-percepción de indignidad, el perjuicio a otros enfermos con posibilidad de recuperación es considerable y la carga económica a la comunidad en su conjunto nada despreciable, entonces la decisión médica de acabar “por compasión” con el paciente ha de ser reconocida moralmente lícita. Son motivaciones sentimentales, por un lado, y razones de utilidad social, por otro, las que combinadas de forma sutil en las sociedades avanzadas originan una mentalidad pragmatista según la cual la muerte por compasión se ha de considerar una versión válida de la “muerte digna”. Los médicos y familiares –se suele afirmar– no podemos limitarnos a dejar sumidos en el sufrimiento y el dolor a quienes, por los estragos de la enfermedad, han perdido su consciencia y competencia moral, son incapaces de reivindicar el suicidio asistido o la eutanasia, y no han redactado directrices anticipadas que expresen su voluntad ante los últimos momentos de la vida (Tomás-Valiente). Según los partidarios de la muerte por compasión, si afloran en nosotros lo que se supone que son sinceros sentimientos de piedad, hemos de actuar en consecuencia, y aunque no se dé en el paciente la autonomía que –según se indicó en su momento– caracteriza tanto la dignidad de la eutanasia como la del suicidio asistido, se ha de procurar también, en base a sentimientos altruistas, una buena muerte a quienes vemos sufrir tormentos que nos parecen hoy del todo indignos de padecer por un ser humano.

Según la anterior definición de eutanasia, el factor determinante para distinguirla de la muerte por compasión no es otro que la petición insistente y consciente por parte del enfermo de morir a manos del médico. Si no existe tal demanda voluntaria nos encontramos, dicho sin rodeos, con un homicidio o asesinato (dependiendo de las circunstancias concretas que rodeen tal acción). Aunque al contemplar el dolor del enfermo y sentir compasión sea solicitada la muerte por algún familiar (o el médico decide, por “piedad”, acabar unilateralmente con la vida del paciente), a mi modo de ver, si no hay voluntad expresa del enfermo, no puede ser considerada dicha muerte una eutanasia voluntaria-activa-directa. Por consiguiente, en sentido estricto, no ha de ser reconocida una “muerte digna” inspirada en la defensa de la autonomía. Insisto, si no hay voluntad expresa del paciente de que se ponga fin a sus días, no estamos ante el tipo de eutanasia que se suele reivindicar como “muerte digna”. La capacidad de autonomía o autodeterminación en los momentos finales de la existencia es, según se indicó, el ingrediente principal para percibir la dignidad del proceso de morir, según los defensores de la eutanasia y del suicidio asistido.

Por tanto, de acuerdo con lo dicho, no es correcto hablar de “eutanasia involuntaria” (no solicitada por el enfermo, aunque es competente para valorar su situación), ni tampoco es acertado referirse a una “eutanasia no-voluntaria” (aquella en la que el enfermo ya ha perdido sus facultades y no consta ninguna petición anterior a su situación, siendo solicitada por otros en su lugar). Bien es verdad que se suelen utilizar ambas expresiones para distinguirlas de la “eutanasia voluntaria”. Sin embargo, teniendo presente que lo que nos interesa aquí es aclarar dónde está la dignidad del proceso de morir, conduce más a confusión distinguir varios tipos de eutanasia que limitar tal concepto a la definición que he propuesto: aquella en la que la voluntariedad es el factor más destacable por su relación

con la capacidad de autonomía y por tanto con una *fundamentación condicionada* de la dignidad de la persona.

La compasión ante el sufrimiento y el afán de evitar por todos los medios los dolores que los cuidados paliativos no pueden aliviar, convierten a esta decisión médica y familiar de atentar contra la vida en un comportamiento supuestamente dignificador tanto para el paciente como para quienes son fieles a sus sentimientos de “piedad” (aunque ello les haya conducido hasta el extremo de matar a quien consideran que está sufriendo un intolerable proceso agónico). Desde la fundamentación *eticista* de la dignidad de la persona al modo kantiano, como desde la *ontologista* de inspiración cristiana e iusnaturalista, los sentimientos de compasión, que pueden llegar a ser falsos, confusos y aparentes, no justificarían jamás matar a un enfermo. Se estaría atentando, por un lado, contra el principio de autonomía de Kant y, por otro, contra el valor absoluto de la persona que merece, justamente por su debilidad y sufrimiento final, los mejores cuidados paliativos y la desinteresada ternura humana, mas nunca un atentado contra su precaria existencia. Si se viola la autonomía, se está menguando el carácter de “muerte digna”. Y si en vez del esfuerzo médico por aliviar dolores y sufrimientos se prefiere atajarlos por cualquier medio (matando, si es preciso, a quienes jamás pierden su realidad de personas), nos estaríamos deslizado poco a poco hacia una de las mayores indignidades humanas, revestida de volubles sentimientos de compasión.

2.5. Analgesia

Tampoco cabe hablar, en sentido estricto, de “eutanasia indirecta”. Se suele entender ésta como la acción por la cual *el médico busca reducir los sufrimientos y dolores del enfermo, acortar la agonia de un paciente aumentando ciertas dosis terapéuticas de medicamentos o tratamientos que pueden abreviar su vida, mas siempre como efecto secundario de la intención principal de atacar el dolor.*

Siendo el propósito del médico reducir el dolor, no matar al enfermo, considero de mayor claridad excluir del concepto de eutanasia (que persigue intencionadamente, de forma directa, la muerte solicitada por el paciente) tales situaciones de lucha farmacológica contra el dolor. No es eutanasia –ni siquiera indirecta– procurar eliminar gradualmente los dolores físicos de los enfermos terminales, en tanto que no es la muerte (*thánatos*) lo que se pretende, sino el aplacamiento del dolor, objetivo ineludible del personal sanitario. Si no es posible reinstaurar la salud ni *curar*, se ha de buscar al menos *cuidar* al enfermo, lo que implica buscar la ausencia de dolor innecesario, aunque lleve consigo, como efecto secundario –y por tanto, lícito moralmente–, una abreviación de la vida. Y a este proceso de lucha contra el dolor en medio de una grave y terminal enfermedad, sin intención médica de matar al paciente, creo más adecuado denominar *analgesia* (de *algos*=dolor, y *an*=carencia) en vez de eutanasia indirecta. Según indiqué en su momento, para que haya realmente eutanasia que pueda ser considerada una “muerte digna” se ha de reconocer tanto la voluntariedad y autonomía del paciente como la intención de matar del agente médico.

Bien es verdad que la *analgesia* o búsqueda de ausencia de dolor puede desencadenar, y de hecho así sucede en la mayoría de los casos, una muerte digna, en tanto que no acompañada de sufrimientos y agonías insoportables. Mas la dignidad aquí radica, no en que el paciente, haciendo ejercicio de su autonomía, reivindica su derecho a morir (Méndez) –o mejor dicho, derecho a que otro acabe con su vida, lo que no deja de ser una contradicción–, sino en que sea respetada su realidad personal; es decir, en que sea tratado hasta el último momento como un ser humano portador de dignidad intrínseca e incondicionada. El paciente terminal, si ya no puede ser *curado*, ha de ser *cuidado* de tal modo que los dolores físicos y sufrimientos psíquicos sean reducidos al mínimo. Será justamente la debilidad del sufriente la fuente y el motor de un mejor trato médico, humano, moral y espiritual. En estos casos, una “muerte digna” es aquella acon-

tecida mientras el paciente es tratado como una persona a quien se le aplican los mejores cuidados posibles, dignificando así su proceso irreversible de morir. Lo cual le distingue radicalmente de la eutanasia, en la que se presupone que la vida del sufriente carece de calidad y su ser persona de dignidad suficiente para continuar viviendo.

Según lo que he denominado *analgesia*, no se puede considerar que el enfermo o su vida precaria hayan perdido un ápice de su dignidad. Al contrario, su debilidad y dependencia convierten al paciente en una persona merecedora de "mayor dignidad", si cabe hablar así, por cuanto ha de ser tratado de modo exquisito a través de cuidados y personal sanitario que le hagan sentirse querido y respetado hasta su último aliento de vida. Esta es una dimensión, de carácter ontológico, de lo que cabe ser reconocido en sentido más pleno "muerte digna": *el paciente jamás pierde dignidad y su vida nunca carece de valor ante sí y ante los demás*. Siguiendo el marco teórico apuntado al inicio de estas reflexiones, lo que se deriva de una *fundamentación incondicionada* de la dignidad de la persona es que ésta no depende de la capacidad para ejercer determinadas facultades intelectuales o morales, sino que le es *intrínseca* al propio ser humano que con su rostro nos interpela siempre, sean cuales sean las circunstancias o estados físicos o psíquicos. Se percibe, pues, con suma claridad dónde radica la diferencia entre la dignidad del morir que caracteriza a la *eutanasia voluntaria-activa-directa* (en el ejercicio de la autonomía del paciente) y la dignidad del morir según lo propuesto aquí como *analgesia* (en el cuidado especial de la persona débil).

A nadie se le escapa que si de la lucha contra el dolor, propia de la *analgesia*, se deriva un acortamiento de la vida, nos encontramos entonces con el célebre y problemático *principio del doble efecto*, que la teología católica ha asumido como justificación moral de males no buscados y que, a mi parecer, los médicos han de asumir como criterio moral de su práctica profesional en situaciones dramáticas y conflictivas. Aquí no puedo entrar en un análisis ético-filosófico sobre el particular (Byrne, Gracia 2004). Sin embargo, creo del

todo necesario ofrecer una formulación comprensible del principio del doble efecto a fin de iluminar la diferencia básica entre la eutanasia directa y lo que denomino *analgesia*. Podría ser aceptada esta definición: *“Una acción, buena por sí misma, y que tiene dos efectos, uno bueno intentado y de otra forma no obtenible, y otro malo previsto y únicamente permitido como concomitante, puede ser lícitamente llevada a la práctica si existe una razonable proporción entre el bien intentado y el mal permitido”*. Aplicado al caso del enfermo terminal se percibe con claridad la diferencia entre la analgesia y la eutanasia desde el principio del doble efecto: *“El médico A suministra un potente analgésico a un enfermo terminal con la finalidad de aliviar su sufrimiento, aun a sabiendas de que podría deprimir su centro respiratorio y eventualmente acortar su vida. El médico B suministra una sobredosis de la droga con la finalidad de aliviar, con la muerte, el sufrimiento del paciente”* (Castillo).

2.6. Obstinación terapéutica o “distanasia”

Como es bien sabido, en griego la partícula “dis” remite a algo que es malo, que está mal hecho; de ahí la dis-tanasia (mala muerte) como concepto opuesto al de eu-tanasia (buena muerte), que he procurado clarificar en las páginas anteriores. Cuando se utiliza el concepto de distanasia se procura expresar que estamos ante *un proceso médico consistente en retrasar la muerte el mayor tiempo que sea posible, aplicando los métodos y las técnicas de soporte vital que ofrece la más avanzada medicina, aunque sean desproporcionados, es decir, aunque impliquen mayores sufrimientos a un moribundo que, según los conocimientos disponibles, no tiene ninguna posibilidad de ser curado, prolongándose innecesaria y artificialmente su agonía*. Viene a ser la distanasia la consecuencia lógica de aplicar el criterio médico según el cual se ha de hacer todo lo clínicamente posible para luchar contra la enfermedad y la muerte, y de asumir con excesivo rigor el principio ético del “valor de la vida”. Si bien la vida del

paciente ha de ser respetada por el personal sanitario con suma profesionalidad, no ha de convertirse en un valor absoluto el mantener vivo al enfermo, al margen de cualquier otra consideración moral. De lo contrario, tal actitud médica desemboca en una lucha tan feroz contra la muerte que puede sumergir al moribundo en situaciones de dolor y sufrimiento lindantes al trato inhumano y cruel (lo que daría amparo constitucional, según algunos juristas, a la eutanasia voluntaria-activa-directa).

De acuerdo con mi definición, creo del todo más correcto hablar de una *obstinación* terapéutica, y no de *encarnizamiento* o *ensañamiento* terapéuticos (cuyo uso, lamentablemente, está ya demasiado extendido). Los términos “encarnizar” y “ensañar” denotan, en su sentido más genuino recogido por la Real Academia, mostrarse cruel contra alguien, cebarse en hacer daño a los animales o a las personas. Incluso se llega a definir “ensañar” con estos términos: “*deleitarse en causar el mayor daño y dolor posibles a quien ya no está en condiciones de defenderse*”; y “encarnizar” con los siguientes: “*mostrarse cruel contra una persona, persiguiéndola o perjudicándola en su opinión o en sus intereses*”. Por otro lado, el concepto de obstinación refleja una cierta pertinacia y terquedad en la persecución de un determinado fin propuesto (en el caso que nos ocupa: curar o luchar contra la muerte). El concepto de obstinación no es siempre negativo; una cierta dosis de tenacidad y persistencia en la persecución de nuestros objetivos profesionales no es algo deleznable, más bien loable en la mayoría de los casos. Por tanto, considero más acertado el concepto de *obstinación terapéutica*, aunque no le resta gravedad e irracionalidad a la conducta médica que de hecho conduce a resultados indignos y gravosos para un enfermo. Si bien se puede ocasionar un gran daño al moribundo y se le puede conducir a una situación que suele ser percibida como cruel, no cabe pensar que existan en algún médico las perversas intenciones sugeridas por los conceptos de encarnizamiento y ensañamiento. Lo que sobresale en su ejercicio profesional viene a ser una especie de

“exceso de celo”, afán infundado de seguir aplicando tratamientos para mantener vivo algo más de tiempo a quien se sabe de antemano que pronto va a morir. Dicho lo cual, creo del todo necesario, por el bien de la imagen pública del médico, desterrar del vocabulario de la *Tánato-ética* y de la Bioética ambos términos, y ceñirnos al de *distanasia* u obstinación terapéutica.

No obstante, en algunas ocasiones se podrían utilizar aquellos términos. Estaríamos ante un auténtico ensañamiento si lo que se está buscando es utilizar a los enfermos terminales como meros medios de experimentación de nuevos tratamientos terapéuticos o de aplicación de costosos instrumentos técnicos. Este comportamiento médico, ocultado al paciente, respondería en verdad a los verbos “ensañar” o “encarnizar”. La intención principal del médico no sería curar o alargar la llegada de la muerte, sino investigar y experimentar en un enfermo moribundo, a pesar del dolor y las penalidades que se le ocasione por ello. Se estaría convirtiendo al ser débil en mero instrumento de otros fines, lo cual vendría a ser la máxima eliminación de la dignidad de la persona sufriendo. No se busca evitar el dolor, lo que antes denominé *analgesia*, para dignificar el proceso de morir, sino que, al contrario, se provoca más dolor reduciendo al paciente a objeto de investigación y conjunto de síntomas. En vez de ser considerado una persona enferma, se le contempla como un medio para conseguir otros beneficios (científicos, técnicos, terapéuticos, económicos, profesionales...) que olvidan el respeto de su dignidad incondicional, principio ético supremo que ha de guiar el comportamiento sanitario. Mas se ha de reconocer que tan cruel e inhumana intención experimental no suele darse en aquellos médicos que con obstinación procuran alargar la vida de un paciente moribundo.

¿De dónde procede esta obsesión profesional por curar y esquivar la muerte? Las razones son diversas, y están vinculadas quizá a una dominante cultura tecnificada que fomenta también la lucha técnica contra la muerte. Pero existe seguramente una razón mucho más determinante para el personal sanitario: el miedo a ser acusado

por los familiares y otras instancias de negligencia profesional. Ahora bien, no cabe duda que la mayoría de los médicos han recibido en las Facultades una formación científica centrada en esta obsesión por curar las enfermedades. Han aprendido que, si ya no es posible curar, al menos se han de aplicar todas las técnicas de soporte vital gracias a las cuales evitamos alejar temporalmente el poder destructivo de la muerte y así mantener al moribundo entre nosotros, en el mundo de los vivos, unas horas o unos días, procurando parar de modo artificial el proceso natural de morir. Ni que decir tiene que las condiciones en las que se sumerge al moribundo siguiendo la lógica de la tecnificación terapéutica son tan deplorables como indignas de padecer por un ser humano, por una persona. Y a nadie se le escapa que lo que está generando esta extendida obstinación médica por curar o alejar la muerte es un temor cada vez mayor en los pacientes terminales de verse intubados y atados a aparatos electrónicos que no ofrecen en absoluto ningún tipo de calidad existencial, sino sólo "cantidad" de horas y días en situaciones de extrema penalidad. Y quizá es este temor a la *distanasia* el que explique en no pocos casos la preferencia de algunos enfermos terminales por la muerte rápida e indolora (suicidio asistido o eutanasia voluntaria-activa-directa) antes que continuar viviendo artificialmente o, mejor dicho, antes que continuar muriendo indefinidamente.

Pero también este rechazo de la *distanasia* puede convertirse en una aceptación mayor de la naturalidad del proceso de morir y, por ello, de una muerte más digna, más acorde con la "naturaleza humana". Se ha de tener presente que si bien es del todo comprensible luchar técnicamente contra las enfermedades y los dolores, en determinados pacientes (dadas las características especiales de su propia situación terminal) no merece la pena tal combate. Entrar en él nos colocará en situaciones-límite en las que, más que "dejar morir" respetando el proceso ineludible de la naturaleza, el personal sanitario se verá en la obligación de cortar bruscamente la artificial agonía en la que la obsesión terapéutica ha conducido a un moribundo. Es

claro que el rechazo por parte de muchos pacientes a una prolongación de la agonía como resultado de un afán irracional por curar y alejar la muerte, no debe ser interpretado como una voluntad de suicidio o de eutanasia, sino más bien como una voluntad de aceptar con dignidad y valor que ya no merece la pena el combate técnico contra el proceso natural de morir. Aquí el principio de autonomía del enfermo es del todo clave. Sin embargo, también es capital la información médica que ha de valorar la desproporcionalidad o no de los tratamientos a aplicar, pues en algunos casos son los familiares quienes exigen y fuerzan al médico a continuar luchando, aunque no haya ninguna esperanza científica de mejora. En estas situaciones, por respeto a la dignidad del enfermo, se ha de asumir la decisión ponderada de la medicina para evitar al moribundo una agonía sin fin, ocasionada tantas veces por lo que podría llegar a ser una mera *obstinación familiar*. En todo ello es relevante el reconocimiento y la aceptación de los límites que la propia naturaleza (como una especie de *a priori* antropológico) impone a la vida humana. Defender una muerte digna, en este contexto, supone una combinación de los diversos criterios de fundamentación de la dignidad de la persona arriba señalados: intelectualista, ontologista, eticista y emotivista. Veamos esto brevemente.

La *razón* (del médico y del enfermo) percibe con claridad que el proceso desproporcionado por mantener la vida acaba siendo contraproducente para la dignidad del morir. La *naturaleza humana* y la base ontológica de lo que es una persona, nos señalan los límites a priori de nuestra realidad antropológica, cuyo intento de superación por medios técnicos puede conducir, paradójicamente, a una falta total de respeto por el ser humano sufriente. La *autonomización* de la muerte en este caso se da cuando el enfermo es capaz, tras las informaciones pertinentes, de decidir con cierta autonomía y libertad que no se le puede forzar a someterse a intervenciones clínicas, siendo el respeto a esta voluntad de aceptar la muerte totalmente distinto al suicidio asistido o a la eutanasia voluntaria-

activa-directa. Y por último, no cabe duda de que el *sentimiento de compasión* es ingrediente básico de la motivación humana y también desempeña aquí el papel de percibir que los dolores innecesarios e inútiles, provocados y añadidos al proceso natural de una enfermedad, son razón suficiente para rechazar la obstinación terapéutica. Por consiguiente, desde este rechazo se está propugnando una *auténtica muerte digna*, por cuanto los cuatro elementos seleccionados como criterios para iluminar en qué radica la dignidad del morir se cumplen en la decisión del enfermo y del personal sanitario de detener una lógica tan irracional como humillante para la persona que está ya muriendo.

2.7. Cuidados paliativos

Este rechazo a la *distanasia*, como búsqueda de una muerte digna, puede contemplarse estrechamente vinculado a la defensa de los cuidados paliativos. Es bien conocido que *el objetivo principal de tales cuidados, una vez que ya no es posible aplicar un tratamiento curativo, no es otro que el alivio de aquellos síntomas que originan graves sufrimientos y dolores a los enfermos terminales*. Las Unidades de Cuidados Paliativos en España, como es público y notorio, no están suficientemente desarrolladas, como en Gran Bretaña, por ejemplo, origen de los llamados “Hospices” –centros hospitalarios donde ya no se puede curar a los enfermos, sino que se busca cuidar y paliar los graves dolores que atenazan a quienes están próximos a la muerte– (Stoddard). Estas unidades pueden funcionar en los hospitales y también en los hogares de los enfermos. Se procura una atención integral de las diversas necesidades que surgen en la fase terminal de una grave enfermedad. Éstas atañen no sólo al enfermo, sino a los familiares que con él conviven y colaboran en los cuidados paliativos. El objetivo principal de estas unidades, en armonía con la familia, no es otro que evitar penalidades innecesarias al paciente que impiden un tranquilo proceso

del morir y facilitarle un tránsito sereno e indoloro en el marco más íntimo del hogar, alejado de la frialdad y soledad que invaden en no pocas ocasiones la vida hospitalaria (Couceiro).

De ahí que se pueda hablar también de *morir en paz* para referirse a esta aplicación de cuidados que buscan disminuir los dolores finales que padecen determinados pacientes con enfermedades mortales. Es reconocido como un derecho básico de cualquier enfermo el no sufrir dolores físicos innecesarios. Sin embargo, los médicos saben, y los familiares que han cuidado a un enfermo terminal también, que al proceso de morir le acompañan, además de dolor físico, sufrimientos psíquicos, morales y espirituales. De ahí que no puede limitarse el personal sanitario a suprimir las causas del dolor físico, sino que ineludiblemente ha de procurar por razones deontológicas, junto a los familiares o amigos más íntimos, ofrecer toda la ayuda psíquica o moral posible. De este modo el enfermo terminal podrá atravesar mejor la siempre extraña y misteriosa puerta de la muerte con la mayor paz y serenidad posibles. Y esta asistencia integral constituye un conjunto de cuidados con los que se procura paliar el dolor y el sufrimiento que precede a la muerte, llegando a convertirse en una concreción profesional del respeto máximo a la dignidad del paciente. A pesar de la disminución de su “calidad de vida”, de algunas de sus cualidades intelectuales y morales, sigue siendo tratado con dignidad. Se le muestra al final de sus días que en los momentos de angustia, debilidad y soledad que ocasiona la cercanía de la muerte, su “ser persona” es elevado al rango de persona amada por sí misma, y no marginada por su declive.

Es claro que la defensa de los cuidados paliativos puede ser contemplada como un *punto intermedio* (de carácter aristotélico) entre el exceso de celo propio de la obstinación terapéutica y la carencia de cuidados que fomenta indirectamente la eutanasia voluntaria-activa-directa. Y a esta nueva forma de enfrentarse a la muerte a través de las Unidades de Cuidados Paliativos (que, insis-

to, pueden desempeñar sus tareas en los hogares de los enfermos terminales) es claro que subyace una concepción ontológica de *la dignidad incondicional de la persona* (no sometida al ejercicio o pérdida de facultades y capacidades). Mas también origina un replanteamiento de la función moral del personal sanitario, que ha de asimilar una nueva mentalidad según la cual no sólo se ha de *curar* al paciente, sino que en los momentos finales de la enfermedad se ha de promover, cada vez con mayor ahínco y profesionalidad, el *cuidar* y aliviar a quien sufre y se acerca irremediamente a la muerte; nunca abandonar o matar. Y si en el marco de los cuidados paliativos, para tratar el dolor se suministran analgésicos, anastésicos o ansiolíticos, entre cuyos efectos secundarios se produce un acortamiento de la vida, no podemos considerar este tipo de decisión médica como una eutanasia involuntaria o no-voluntaria. Como ya se indicó al proponer lo que denominé *analgesia*, no se está persiguiendo aquí destruir la vida de una persona enferma, sino aliviar sus dolores físicos y sufrimientos psíquicos (Vico, Kessler, Jomain, Hennzel, Longaker). Esta intención paliativa está al servicio de que la llegada natural de la muerte se produzca en las condiciones menos dolorosas y crueles para el enfermo, mas no se persigue la muerte de forma voluntaria, ni activa ni directa, tal como sucede en la eutanasia que reivindica también para sí la afirmación de "muerte digna".

Es evidente que el desarrollo de las Unidades de Cuidados Paliativos en nuestro país requiere una mayor implicación de la Administración pública y un aumento de inversión económica, sin olvidar el fomento de una nueva mentalidad cultural según la cual la muerte no ha de ser contemplada como el fracaso principal de la medicina, sino el proceso natural y final de toda vida humana. En aras de la *dignidad incondicional de la persona*, se ha buscar prioritariamente que el proceso irreversible de morir sea experimentado por todo enfermo terminal de modo pacífico e indoloro. Todos los ciudadanos moriremos irremediamente; no sabemos cómo, pero

gracias al desarrollo de la medicina, cada vez serán más quienes llegarán al final de su vida con no pocas intervenciones quirúrgicas y cargados de años. Si no se desarrollan los cuidados paliativos, la opción técnica y la mentalidad social que se impondrá poco a poco será favorable a la eutanasia, en principio voluntaria-activa-directa y, según los analistas de las “pendientes resbaladizas” (Walton, Méndez), al cabo de poco tiempo se extenderán socialmente también las mal llamadas eutanasias no-voluntarias e incluso las involuntarias.

Dado que todos moriremos y muchos deseáramos ser tratados al final como personas amadas o al menos respetadas y no como seres inútiles, parasitarios y caros, sin calidad ni dignidad de vida, de los que la sociedad y el progreso técnico quieren prescindir de forma rápida, no es del todo equivocado reivindicar insistentemente los cuidados paliativos como una de las mejores formas de “morir con dignidad”. Ser cuidado cuando ya se tiene la absoluta certeza de que no se sirve para nada, es reconocer de modo excelso que la persona enferma y débil, que se está muriendo, es considerada plenamente, en términos kantianos, “un fin en sí mismo” y no un mero medio para otros fines sociales, económicos, médicos, familiares, etc. Por lo que se podría afirmar que la concepción de la persona que subyace a la defensa de los cuidados paliativos como uno de los modos –a mi juicio el más auténtico– de muerte digna, es claramente incondicionada y de carácter ontológico. En tanto que se es persona (sean cuales sean las circunstancias y capacidades físicas, morales e intelectuales) la dignidad no disminuye. En tanto que seres humanos débiles, necesitados y dependientes, nuestra realidad personal ha de ser tratada con afecto y cuidado, es decir, de modo verdaderamente digno, por parte de aquellos profesionales que están al servicio no sólo de la curación de las enfermedades, sino también del respeto a la dignidad de la persona enferma.

Quisiera concluir mis reflexiones con un breve y lúcido texto de La Declaración sobre la eutanasia de la Sociedad Española de Cuida-

dos Paliativos, aprobada en Barcelona el 26 de enero de 2002. Resume con claridad la perspectiva ética que he mantenido a lo largo de mis reflexiones, el significado ontológico de la dignidad de la persona por el que he abogado, con sus implicaciones morales para el ejercicio de la medicina:

«La filosofía de los cuidados paliativos no puede ser neutral a la hora de definir la dignidad del ser humano en su relación con la calidad de vida. Es por ello que defendemos la consideración de la dignidad del paciente en situación terminal como un valor independiente del deterioro de su calidad de vida. De lo contrario, estaríamos privando de dignidad y de valor a personas que padecen graves limitaciones o severos sufrimientos psicofísicos, y que justamente por ello precisan de especial atención y cuidado. Cuando en términos coloquiales se habla de unas condiciones de vida indignas, las que son indignas son las condiciones o los comportamientos de quienes las consienten, pero no la vida del enfermo. Es en esta corriente de pensamiento solidario, poniendo la ciencia médica al servicio de enfermos que ya no tienen curación, donde echa sus raíces y se desarrolla la tradición filosófica de los cuidados paliativos. En otras palabras, se trata de dar la atención técnica y humana que necesitan los enfermos en situación terminal, con la mejor calidad posible y buscando la excelencia profesional, precisamente porque tienen dignidad»⁴.

4. Este documento de la *Sociedad Española de Cuidados Paliativos* (SECPAL) fue aprobado por su Comité Directivo en Barcelona el 26 de enero de 2002. Publicado en la revista *Medicina Paliativa* (Madrid) vol 9, nº 1, 2002, pp. 37-40. Agradezco a los médicos Elías Román, Javier Zufía y Agustín Cañizo sus sugerencias desde el ángulo de la medicina, igualmente a mi alumno y compañero David Rodríguez-Arias sus agudas críticas filosóficas. No todo he podido incorporar en mis reflexiones. La responsabilidad de las tesis éticas defendidas en este capítulo es sólo mía.

Bibliografía básica

- Andorno, R., *Bioética y dignidad de la persona*, Tecnos, Madrid, 1998.
- Ansuátegui, F.J., *Problemas de la eutanasia*, Dykinson, Madrid, 1999.
- Baudouin, J.L., y Blondeau, D., *La ética ante la muerte y el derecho a morir*, Herder, Barcelona, 1995.
- Bonete, E., *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2003 (cap. VII).
- Braid, R.M., y Rosenbaum, S.E., *Eutanasia: los dilemas morales*, Alcor, Barcelona, 1992.
- Byrne, P., “Doble efecto” en M. Canto-Sponberg (dir.), *Diccionario de Ética y Filosofía moral*, F.C.E., Méjico, 2001.
- Camps, V., *Una vida de calidad*, Ares y Mares, Barcelona, 2001.
- Castillo, A., *Ética médica ante el enfermo grave*, Ed. JIMS, Barcelona 1986, pp. 83-85.
- Charlesworth, M., *La bioética en una sociedad liberal*, Cambridge Univ. Press, Madrid, 1996.
- Couceiro, A., (Ed.), *Ética en cuidados paliativos*, Triacastella, Madrid, 2004.
- Documentos, *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre bioética*, B.A.C., Madrid, 1996.
- Dworkin, G., y otros, *La eutanasia y el auxilio médico al suicidio*, Cambridge University Press, Madrid, 2000.
- Dworkin, R., “Assited Suicide: The Philosophers´ Brief”, en *New York Review of Books*, 27 de marzo de 1997.
- Elías, N., *La soledad de los moribundos*, F.C.E., Madrid, 1987.
- Engelhardt, H.T., *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Ferrer, J.J.y Álvarez, J.C., *Para fundamentar la bioética*, Desclée De Brouwer, Bilbao,2003.
- Fibla, C., (Ed.), *Debate sobre la eutanasia*, Planeta, Barcelona, 2000.

- Gafo, J., *Eutanasia y ayuda al suicidio*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 1999.
- Gracia, D., (Ed.), *Morir con dignidad. Dilemas éticos en el final de la vida*, Fundación de Ciencias de la salud, Madrid, 1996.
- Gracia, D., *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Triacastella, Madrid, 2004 (capítulo 18).
- Hennzel, M., *La muerte íntima*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996.
- Jomain, Ch., *Morir en la ternura, vivir el último instante*, San Pablo, Madrid, 1987.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid, 2002 (FMC).
- *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989 (M.C.).
- Kessler, D., *El derecho a morir en paz y con dignidad*, Tikal, Barcelona, 1997.
- Levinas, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- Longaker, Ch., *Afrontar la muerte y encontrar esperanza. Guía para la atención psicológica y espiritual de los moribundos*, Grijalbo, México, 1998.
- López de la Vieja, T., *Principios morales y casos prácticos*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Méndez, V., *Sobre morir. Eutanasia, derechos, razones*, Trotta, Madrid, 2002.
- Nouland, S.B., *Cómo morimos*, Alianza, Madrid, 1998.
- Núñez, M.A., *Homicidio consentido, eutanasia y derecho a morir con dignidad*, Tecnos Madrid, 1999.
- Quill, T., Cassely, C.K., Meier, D.E., "Atención al enfermo terminal. Criterios clínicos propuestos para la asistencia médica al suicidio", en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, II época, agosto 1993, nº 17, pp 33-41.
- Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991
- *¿Esperanza o conocimiento?*, F.C.E., Buenos Aires, 1997.

- “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad”, en S. Shute y S. Hurley, *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 117-136.
- Sádaba, J., *La vida en nuestras manos*, Ediciones B, Madrid, 2000.
- Serrano, J.M., *Eutanasia y vida dependiente*, EIUNSA, Madrid, 2001.
- Singer, P., *Repensar la vida y la muerte*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Soulier, J.P., *Morir con dignidad*, Temas de hoy, Madrid, 1995.
- Spaeman, R., *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2003.
- Stoddard, S., *The Hospice Movement: A Better way of Caring*, Vintage, New York, 1992.
- Tomás-Valiente, C., *La disponibilidad de la propia vida en el Derecho Penal*, B.O.E., Madrid, 1999.
- Urraca, S., (Ed.), *Eutanasia hoy, un debate abierto*, Noésis, Madrid, 1996.
- Vico, J., *Dolor y muerte humana digna*, S. Pablo, Madrid, 1995.
- Walton, D., *Slippery Slope Arguments*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1992.

Colección
ÉTICA APLICADA

Director: Enrique Bonete Perales

1. **¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética.** Enrique Bonete Perales
2. **Ética de los negocios. Innovación y responsabilidad.** Pedro Francés Gómez

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 26 de octubre de 2004.

¿LIBRES PARA MORIR?

DESCLÉE

Enrique Bonete Perales (Valencia, 1959)

Es profesor titular de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca. Fue becario postdoctoral en el CSIC y amplió estudios en Estrasburgo (Consejo de Europa) y Berlín. Es autor de numerosos trabajos éticos en revistas especializadas y de varios libros: *Éticas contemporáneas* (1990), *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (1989), *La faz oculta de la modernidad* (1995), *Éticas en esbozo*. (2003, publicado en esta misma editorial).

También ha coordinado e introducido volúmenes colectivos de interés social.



A primera vista podría parecer, por lo inevitable de la muerte, que al ser humano no le queda más remedio que acatar la ley universal del Destino, de la Naturaleza, de Dios, de la Biología o de la Genética. Mas surgen desde la Tánato-ética (nueva disciplina, complementaria de la Bio-ética, centrada en las dimensiones morales del proceso humano de morir) preguntas de este tenor: ¿Cómo ser libre ante la imposición inescapable de la condena a muerte? ¿Dónde cabe la libertad si la muerte es una fatalidad? ¿Cómo es posible la autonomía frente al "hecho bruto" de perecer? A estas preguntas se procura responder a lo largo de este pequeño y clarificador ensayo, mostrando la capacidad humana de "aprender" a morir, iluminando las diversas posiciones éticas ante el suicidio y sus límites, y ofreciendo, por último, una interpretación personalista del ambiguo concepto de "muerte digna".

DESCLÉE DE BROUWER

ISBN: 84-330-1910-4



9 788433 019103