



- ◆ Trabajo realizado por la Biblioteca Digital de la Universidad CEU-San Pablo
- ◆ Me comprometo a utilizar esta copia privada sin finalidad lucrativa, para fines de investigación y docencia, de acuerdo con el art. 37 de la M.T.R.L.P.I. (Modificación del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual del 7 julio del 2006)

Morir en dignidad de vida

Aquilino Polaino-Lorente

Universidad Complutense. Madrid

El concepto de dignidad designa la «calidad de digno», la «gravidad y decoro de las personas en la manera de comportarse». La voz dignidad hace referencia al mismo conducirse del hombre, al modo en que éste se comporta. Dicho con otras palabras, una persona vive y muere dignamente si se comporta decorosamente con las exigencias de su ser natural. Vivir con dignidad, morir con dignidad, no significan otra cosa que plantearse cuál es el sentido de nuestro vivir y de nuestro morir a él atenerse.

La pregunta acerca del sentido de la vida, del comportamiento, de lo que pensamos, queremos y realizamos en cada instante, es una cuestión que desde siempre ha preocupado al hombre. En cualquier caso, el sentido de la vida humana es una cuestión que a todos nos afecta. El sentido de la vida no es una cuestión que hayan puesto de moda ciertos psicoterapeutas sino que es una de esas cuestiones palpitantes que zarandean la intimidad de la persona, independientemente de cuál sea su nivel de ansiedad.

Es inevitable, sin embargo, que en aquellas situaciones límites en que el hombre se zambulle dentro de sí y hace cuestión de su existencia, entonces aflora, emerge, y llegue hasta la eclosión la pregunta, la indagación acerca de cuál es el sentido de su vida. Pero entiéndase bien: el sentido de la vida es algo que todos, antes o después, nos hemos planteado, algo con lo que cada hombre tiene que habérselas o lo largo de su vida. Hasta tal punto es así que si una persona jamás se lo hubiera planteado, habría que suscitar en él la necesidad de esta reflexión y urgirle a que se adentre en la cuestión.

Convengamos sin más, que sí, que hay que vivir dignamente y para ello resulta inexcusable plantearse previamente cuál es el sentido de nuestra existencia. El sentido de la vida manifiesta la dignidad de la vida humana, y a la vez esta dignidad se acrecienta y optimiza en la medida que el hombre alcanza a saber qué hace aquí en este mundo, qué sentido

tiene su vida de cada día. Es decir, el sentido de la vida humana es algo de suyo digno a la par que dignificante para el hombre.

El sentido de la dignidad de la muerte es una cuestión *a posteriori*, aunque sólo relativamente independiente y posterior al sentido de la vida, por cuanto que la muerte es un hecho absolutamente cierto cuya naturaleza el hombre de una forma misteriosa puede llegar a intuir, aunque confusamente. Pero esa intuición puede ser valiosamente eficaz para profundizar en el sentido de la vida. De este modo, el sentido de la dignidad de la muerte se explica por la dignidad del sentido de la vida (Polaino-Lorente, 1985).

La vida y la muerte se exigen mutuamente en el ser personal. El morir sólo acontece en quien un día emergió a la vida. Por contra, el vivir, todo vivir humano, en tanto que contingente y finito, es destinatario de una muerte segura, indistintamente de que sea incierto el modo, el momento y la circunstancia en que aquella pueda suceder, y con independencia de que el hombre se lo haya planteado o no.

Diffícilmente podrá esclarecerse en qué consiste la dignidad de la muerte humana, cuál es su sentido, qué sentido tiene la dignidad de la muerte, si previamente no se ha esclarecido cuál es el sentido de la vida y la dignidad del sentido de la vida.

La conexión entre uno y otro sentidos resulta obvia. El hombre es un ser que no tiene en sí la razón explicativa del principio de su origen, y mucho menos la razón de su término. Origen y término marcan los límites de toda trayectoria biográfica. El esclarecimiento de un extremo ilumina el otro, y viceversa.

La vida humana: dignidad y sentido

La vida humana es, desde luego, un bien y, sin discusión alguna, uno de los mayores bienes posibles, pero no es en sí misma un bien absoluto. La vida humana es *un bien relativo para un bien absoluto, un bien para un Bien*.

El bien en que consiste la vida humana va más lejos de sí mismo; es únicamente un bien que nos ha sido dado para alcanzar, a su través, el Bien absoluto. En consecuencia, el bien en que consiste la vida no se replega naturalmente en sí mismo, no es hermético, no es un bien cerrado, sino abierto.

La vida humana vale tanto como el encaminamiento a lo que ella no es y, tal vez debe ser y puede llegar a ser. Desde esta perspectiva podría afirmarse que en tanto que la vida humana no es el bien absoluto, constituye y significa que es un bien relativo.

Este bien para el Bien, en que consiste el sentido de la vida humana, explana otra rica significación: la vida humana es una *perfección perfecta*. Es una *perfección* porque en el orden del ser, el «ser» es la mayor de las perfecciones. Pero es una perfección que todavía no es perfecta, que mientras el sujeto hace camino al andar, se inscribe en el «todavía-no» de la perfección final y que, por tanto, es de suyo *perfectible*.

Es *perfectible* porque la persona, en el transcurso de la existencia, puede ir logrando lo que todavía ella no es y, sin embargo, está llamada vocacionalmente a ser.

Esta consideración imprime al sentido de la vida una urgida propositividad. De ahí que el sentido de la vida no se agote en una pasividad anhelante del bien al que el ser se siente llamado, sino que más bien le estimula a aplicar sus mejores energías, sus decididos esfuerzos para culminar *en sí* (aunque no *para sí*) la perfección a la que está llamado.

El hombre en parte tiene que hacerse y en parte ya está hecho. Más aún, en la medida en que parcialmente está hecho (tiene una determinada naturaleza, en que consiste), tiene la obligación de completar, de llevar a término, de acabar su hechura personal, es decir, está llamado a conquistar el mayor grado de perfección posible, desde la perfección inicial y potencial que tiene por naturaleza.

Pero esta perfección a alcanzar en el decurso de la vida no es una perfección *para sí*, sino una perfección *para los otros*. Y esto porque ningún hombre se ha dado a sí mismo la vida; y si la tiene y no se la ha dado a sí mismo, necesariamente ha de considerarse deudor de ella; una deuda ésta superior a cualquier otra, una *deuda* que, en último término, es *ontológica*.

De aquí esa necesidad apremiante y urgida de, en justa correspondencia, poner a trabajar todo lo que de bueno hay en uno mismo, al servicio de los demás. No es que con ello se satisfaga la deuda por completo, pero al menos ésta se amengua y reviste de una cierta plenitud de sentido.

El sentido de la vida se oscurece y enajena, se retuerce y tergiversa, cuando el hombre se olvida de su *deuda ontológica*, cuando intenta satisfacer el sentido de su vida con la almoneda del hedonismo, cuando acaso busque la perfección, pero una perfección que es únicamente *para sí* y *sin los otros*. Entonces, la vida humana se entenebrece sin lograr abrirse paso en la oscuridad.

No; el sentido de la vida humana no puede lograrse en el repliegamiento hermético del *narcisismo* que se hurta a todo lo que suponga un esfuerzo al servicio de los demás. En la medida que el hombre intenta «ahorrar» su vida (ahorrarse a sí mismo), se descapitaliza y empobrece, se esfuma su razón de ser, a pesar de que intente levantarse una y otra

vez sobre el barro de su desesperación personal. Pues, como escribió Tagore, «la vida se da para merecerla y se merece dándola».

Una experiencia personal

Afortunadamente, quien esto escribe puede remitirse a su propia experiencia acerca de la muerte, experiencia de la que ya dio cuenta y razón en su día (Polaino-Lorente, 1997). No les ahorro la lectura de aquella publicación si afirmo ahora que una buena parte de esa dignidad y sentido de la vida se acuna en el sorprenderse a sí mismo por el hecho de estar vivo o, si se prefiere, por encontrarse a sí mismo existiendo.

De ordinario, damos por supuesto que el hecho de estar vivos es algo personal, casi convencional y formal, lo natural sin excepción alguna. Pero cuando se ha estado muy cerca del límite o casi se ha superado éste, la vida tiene después otra perspectiva o se contempla desde otro horizonte: encontrarse viviendo no parece ya tan natural ni espontáneo como antaño. Y surgen entonces —por qué no decirlo—, multitud de preguntas, para muchas de las cuales no se encuentra respuesta alguna.

En mi experiencia personal, considero que cuando se está al límite entre la vida y la muerte, el sentido de la propia vida ilumina y se proyecta en el sentido de la propia muerte. El último es prolongación del primero, como si con eso se quisiera garantizar una cierta continuidad entre la vida y la muerte.

Esta experiencia entraña —sin duda alguna, en mi caso personal— una cierta paradoja. Pues si la muerte es la continuidad del propio vivir, difícilmente se entiende que el sentido de la propia vida pueda ser el eje que continúa más allá de la vida y se prolonga en la muerte. Pero esta es la experiencia personal de algunos.

Según esta experiencia personal el sentido de la vida se prolonga más allá de la vida y se configura como el sentido de la muerte. De esta suerte, el sentido es más continuista que el vivir o el morir o, dicho de otra forma, la cuestión acerca del sentido se nos manifiesta como el eje vertebrador que unifica la vida y la muerte, sobrevolando la quiebra natural que separa el vivir del morir.

A pesar de estas experiencias personales o precisamente por ellas, sería insincero por mi parte ocultar que el sentido de la muerte resulta incomprensible, que en la muerte, en sí misma considerada, la razón debilitada y casi eclipsada en esas circunstancias terminales muy difícilmente encuentra un sentido que la justifique.

La distinción que hace Jaspers entre «existencia auténtica» e «inauténtica» puede contribuir a explicitar esta opacidad cegadora acerca del

morir humano. En algún modo, se muere como se ha vivido; la autenticidad de la vida se prolonga, dilata y adensa en la autenticidad de la muerte.

Se diría que la autenticidad —que de una u otra forma remite siempre a la veracidad— constituye la pasarela que une la orilla del vivir con la orilla del morir de las personas en estado agónico. De ser esto cierto —y en muchas personas lo ha sido o lo es— habría que decir que la verdad de la propia vida sobrevive al hecho del morir; que la verdad de la propia vida constituye un *plus* transhumano que sobrevive a la muerte, que la verdad de la persona y su biografía es más fuerte que la muerte.

Morir en dignidad de la vida

La muerte es digna y se presenta revestida de su mayor dignidad cuando la vida a la que pone punto y final se ha vivido también con dignidad. Hoy, sin embargo, los conceptos que empleamos a este respecto están un tanto ofuscados y como vaciados de significado. Así, por ejemplo, la dignidad de la vida se confunde con eso que se ha dado en llamar la «calidad de vida». De forma parecida, la dignidad de la muerte se confunde en la actualidad con una muerte indolora, inconsciente e ingrátida. En cierto modo, tras de esta profunda confusión subyace el temor a la vida y el miedo a la muerte. Por eso, precisamente, la gerontofobia que caracteriza a la actual cultura.

La dignidad de la vida como la dignidad de la muerte del ser humano no se confunden en modo alguno con la «calidad» o la «anestesia». Si la muerte ha perdido su dignidad en el hombre contemporáneo es porque previamente se le ha hurtado y secuestrado su propia verdad. El término que mejor explica hoy el morir humano es el «silencio sobre lo esencial».

¿Se puede ser responsable de sí mismo y no serlo de la propia muerte? ¿Puede acaso rehusarse esta verdad del morir humano que, al menos desde una perspectiva científica al gusto del positivismo contemporáneo, constituye la verdad empírica más frecuentemente demostrada? ¿Es acaso delegable el acto personal de la propia muerte? ¿Hay alguien que tal vez pueda arrogarse el derecho de cegar la conciencia del quien está agónico a la verdad de su muerte? ¿Se puede vivir huyendo continuamente quizás de la propia muerte, matando la muerte personal?

Es difícil dar respuestas rigurosas y satisfactorias a las anteriores preguntas. Pero se entiende, que el solo hecho de cuestionarse estos temas puede contribuir a que la persona se acerque un poco más a su propia verdad, a la verdad que palpita y atraviesa su entero vivir personal.

Con independencia de que la consideración de la muerte resulte incomprendible —es como la espina en la carne de la razón—, no es menos cierto por ello que constituye una verdad bien fundada, todo lo misteriosa que se quiera pero, al fin y al cabo, bien establecida empíricamente como tal verdad.

Por eso no puede ni debe hurtarse el acto más singular y personalísimo del ser humano que consiste en su propio morir. Cuando se le hurta a la persona esta verdad imperecedera, se vacía su vivir de sentido y significado y, en algún modo, se hace indigna a su propia muerte. Más aún, el hecho de escamotear, ocultar o sofocar esta verdad del hombre —algo a lo que la actual cultura nos tiene tan acostumbrados— constituye ya un flaco servicio a la persona.

La dignidad de la muerte remite, como un *retornello*, a la dignidad de la vida. Precisamente por eso, es indigno el ocultamiento de esta verdad, revistiendo cosméticamente la muerte de un ropaje inconsciente e indoloro. Revestir y desfigurar la gran verdad que palpita en el ser humano, con ese ropaje mentirosos y falaz, es una actitud neurótica —la neurosis tanatofóbica— que es preciso aquí denunciar.

La disponibilidad de la vida humana en su enorme apertura exige esta disponibilidad final del ser humano para abrazar, cuando le llegue su hora, una muerte personal. Actuando de esta forma es como se hace la muerte más digna. Viviendo frente a la dignidad de la propia muerte es como también la vida personal se hace más digna y auténtica, puesto que se abre a su personal, radical y última verdad.

La disponibilidad para asumir la verdad final de la propia muerte es lo que también da sentido a las disponibilidades sectoriales y parciales con las que se ha ido entretejiendo la verdad y el sentido del propio vivir.

Se humaniza la muerte cuando se humaniza la vida. Pero la vida no se humaniza añadiendo años a los años, y prolongándola mientras se debilita en la oscuridad de lo indefinido. La vida humana no se hace más digna por la yuxtaposición adicional de un tiempo ampliamente dilatado, como acontece hoy en la vida de muchas personas de la tercera edad, algunas de las cuales, paradójicamente, viven una vida indigna.

La dimensión cuantitativa del vivir humano nunca puede sustituir, y mucho menos ser una alternativa a la dimensión cualificadora. Con esto en nada me opongo, como es natural, a que se den más años a la vida, a la prolongación de la vida personal de cada ciudadano. Pero entiendo que sólo se dignifica la vida humana, *si y sólo si*, además de dar más años a la vida, se da más vida a los años (Polaino-Lorente, 2000). Es preciso, pues, adensar y macizar los años de la vida de la persona —artificialmente prolongados o no— con la vida y el sentido que a ella se da en el transcurso de esos años.

Physis, Bios, Telos y Ethos

Se ha sostenido con una cierta paridad, líneas atrás, la igual relevancia de la cantidad y cualificación de la vida humana. El autor de estas líneas prefiere hablar de cualificación de la vida que de «calidad de la vida», por cuanto este último término comporta el significado de un cierto funcionalismo cercano a lo algedónico. Por consiguiente, no es pertinente plantearse la cuestión en los términos falsamente dilemáticos de: *calidad versus cantidad de vida*.

Dicho esto, hay que afirmar que es preciso volver a la cultura griega y a las categorías que la configuraron, puesto que, además de su veracidad, todavía hoy perviven, aunque oscuramente, en el pensamiento del hombre contemporáneo.

Recuérdese aquí también lo que se decía al principio de esta colaboración acerca de la *deuda ontológica* que cada persona tiene respecto de sí misma y de su propia vida.

De la naturaleza, de la *Physis* hoy apenas se habla; constituye más bien un término proscrito y excluido de los usos lingüísticos. Pero si no hubiera naturaleza, tampoco habría persona. La misma persona, cualquier persona, cada persona consiste en una determinada naturaleza que, en tanto que animada, está viva y tiene vida (*Bios*).

Con independencia de que se haya olvidado o no el concepto de naturaleza, lo que sí es cierto es que el término *Bios* continúa vivo, aunque no haya demasiado acuerdo —a juzgar por ciertos comportamientos— si el discurso sobre el *Bios* se entiende ahora más como vida —temor que como vida— valor.

Hay muchas persona que temen a la vida y por eso mismo temen también a la muerte. Hay otras, en cambio, que aman la vida —a la que consideran un valor— y por eso mismo no temen a la muerte o la temen en menor grado.

Esta contraposición no es artificial o forzada sino que acontece de forma vitalizada en el modo en que cada vida personal se proyecta y manifiesta en el mundo. En función de que la vida se conciba como un valor o un disvalor, así será el proyecto que de ella hagamos y el modo en que la tomamos como una tarea singularísima, irrepetible y personal, que cada quien ha de llevar a cabo.

La dignidad de la vida y la dignidad de la muerte dependen, en cierto modo de cómo se afronte ese *Bios* en que en algún modo cada vida humana consiste. Pero el *Bios* humano está marcado por un origen y un término; el *Bios* humano no es ni intemporal ni eterno.

La persona no se ha dado la vida a sí misma (la razón de su origen, paradójicamente, no le pertenecen), como tampoco tiene al alcance de

sus manos la razón de su fin. Esto significa que el *Bios* de cada persona está atravesado por un propósito, una meta o una finalidad (*Telos*). El *Bios* encamina al *Telos*, como el vivir alcanza su sentido cuando se desvela el por qué y para qué (fin) se vive.

Si el *Bios* se esclarece a la luz del *Telos*, si el vivir humano se ilumina por el fin para el que fue concebido, no se entiende cómo en la actual cultura se puede hablar o, lo que es más grave, optar por la eutanasia. Desde esta perspectiva, la *eutanasia* se nos manifiesta como la apropiación indebida, el hurto clamoroso que la persona puede hacer acerca de algo que no le pertenece ni le es propio: la razón de su término.

Lo que guía y encamina al *Bios* hacia la *Telos* es precisamente el *Ethos*. La ética es la ciencia que guía a la vida hacia su propio fin, proporcionando a la persona los medios para ser feliz. Una vida atravesada por la ética alcanza y cumple con su propio fin. Si con la ayuda de la ética la persona alcanza la felicidad su vida será digna y tendrá sentido y, por eso también, su muerte será digna y tendrá sentido.

La ética no es la ciencia que aglutina los obstáculos e impedimentos útiles sólo para frustrar y problematizar todavía más la vida. La ética no es para «tontos» que, por serlo, se someten a las normas éticas. La ética no es para «buenas personas» que lo son porque no tienen un alcance intelectual mayor.

La ética es, por el contrario, el arte del buen vivir que cuando se sigue su guía hace de la vida personal una *vida buena*. La ética es por eso una ciencia para «listos», que sean tan inteligentes que libremente se dejen guiar por ella para ser felices, para alcanzar su *Telos*, para hacer de su buena vida una vida buena, una vida lograda.

Hay pues un encadenamiento secuencial y ordenado entre *Physis*, *Bios*, *Telos* y *Ethos*. Del modo en que se articulen y subordinen secuencialmente estas categorías en el comportamiento dependerá el que la vida y la muerte sean dignas o indignas y tengan o no sentido. Para llevarse a cabo esa articulación es preciso distinguir entre medios y fines, a sabiendas de que los primeros están subordinados a los últimos, y que los últimos no justifican por ellos mismos el empleo de cualquier medio.

Cuando los medios devienen en fines o lo fines en medios, el vivir humano se desfinaliza, pierde su *Telos* y, en consecuencia, se desvitaliza, pierde su *Bios*. Entender muy bien las relaciones entre medios y fines condiciona en muchísimos casos que la persona se convierta en un solucionador o generador de problemas.

Una vida humana que a lo largo de su travesía haya sido sólo útil para generar problemas, jamás encontrará su fin y muy difícilmente alcanzará la felicidad, lo que se ensambla correctamente con la ausencia de dignidad de su propio vivir. Por el contrario, una vida que se ha gastado

en solucionar problemas —tanto los propios como los de los demás— ha alcanzado su fin, y será feliz porque ha contribuido en gran parte en la felicidad de los demás, todo lo cual confiere una emblemática dignidad a su propia biografía.

El olvido de esta secuencia no contribuye a dignificar la vida ni a humanizar la muerte. Es cierto que, en el orden natural, no disponemos de soluciones definitivas para un problema definitivo como es la muerte. Pero no es menos cierto que gracias al encadenamiento armónico de las categorías antes aludidas resulta mucho más fácil encaminarse hacia ese horizonte veritativo, transhumano y trascendente en que la muerte de la persona alcanza su sentido.

A ello contribuye de forma relevante el hecho de considerar la vida personal en su dimensión donal. La vida humana, la vida personal ha sido hecha para la donación. Sólo cuando la vida se da a los demás es cuando la persona se hace más digna, cuando llega a ser quien realmente es, cuando alcanza la felicidad.

Hurtarse a esta donación —aunque sea apelando a la autonomía personal— no es sino instalarse en una vida indisponible, en la indisponibilidad hermética y absoluta de la propia individualidad. Pero el individualismo es la negación de la condición restrictivamente abierta que caracteriza al ser humano, asunto del que ya me he ocupado en otra reciente publicación (Polaino-Lorente, 2003).

En cierto modo, esta apertura vital del ser humano lo que pone de manifiesto es que ninguna vida pertenece de forma absoluta a la persona que la vive. Entre otras cosas, porque esa persona no se dio la vida a sí misma y, por consiguiente, no es dueña absoluta de ella.

Es y debe ser un administrador temporal y señor provisional de ella, lo que justifica, entre otras razones, la legitimidad y defensa de los derechos humanos. Ese señorío —siempre temporal— acerca de uno mismo es natural, puesto que con lo que cada uno haga con su propia vida se hace a sí mismo.

Pero no se olvide que al hacerse a sí mismo, al configurar su subjetividad desde su personal libertad, contribuye también a «hacer» la vida de los demás. No es de extrañar por esto que haya personas en las que incluso el sentido de su propia muerte lo han centrado en esa disponibilidad para contribuir mejor y más profundamente a dar sentido a la vida de los que le rodeaban.

La propia muerte de la persona humana, paradójicamente, colabora de forma eficaz en prolongar y adensar de plenitud felicitaria la vida ajena. En este caso particular, la muerte personal, conducida por el sentido de la donación, libremente elegida, deviene en vida ajena, en vida lograda, en vida plena.

Bibliografía

- POLAINO-LORENTE, A. (2003), «¿Hacia una cultura del individualismo?» En M.^a Luisa AMIGO FERNÁNDEZ DE ARROYABE (ed.), *Humanismo para el siglo XXI. Propuestas para el congreso Internacional «Humanismo para el siglo XXI»*. Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 163-172.
- POLAINO-LORENTE, A. (2000). *Manual de Bioética General*. Rialp. Madrid, 4.ª edición.
- POLAINO-LORENTE, A. (1997), *Una vida robada a la muerte*. Planeta. Madrid.
- POLAINO-LORENTE, A. (1985), «De la dignidad del sentido de la vida al sentido de la dignidad de la muerte». *Sillar*, 19, pp. 45-59.