

DEL SUÏCIDI, LA PENA DE LA MORT I LA PENA DE MORT.

Antoni Defez i Martín

*Què tenim d'aquesta miserable vida sinó lo temps que vivim?
Tirant lo Blanc (Cap. CCCLXXXVII)*

El problema que tractarem ara és el de la mort; en concret, d'algunes vessants o concrecions del que anomenem mort, que resulten particularment desconcertants o problemàtiques: per exemple, la pena de mort, la pena de la mort i el suïcidi. La filosofia sempre ha tingut a dir alguna cosa al respecte, i crec que encara hi té alguna cosa a dir, si més no en la mesura en què aquests assumptes encara avui resulten humanament preocupants. La tesi filosòfica bàsica des de la qual abordarem aquestes qüestions és, d'acord amb el que hem dit el capítol anterior, que la vida no és cap cosa sagrada. Malgrat que ens pugui semblar quelcom important o la cosa més important de les coses importants, la vida humana no té ni mereix l'atribut de sagrada. Així ens oposarem no sols a aquella concepció que fa de la vida una pertinença i un regal de déu, sinó també a qualsevol concepció mística que pretengui fer de la vida quelcom metafísicament excepcional.

Podríem dir que en aquest món no hi ha res sagrat: que totes les coses d'aquest món són d'aquest món i, entre aquestes, la mateixa vida humana. Això que sembla tan clar, tanmateix, de vegades s'oblida, i una mena de valoració religiosa o mística s'amaga sota el nostre sentiment envers el valor de la vida. Contràriament a això, la nostra intenció és afirmar que bé

està que sentim i argumentem a favor de la vida humana, però que ho fem amb sentiments i arguments humans: si la vida humana ha de ser respectable ho ha de ser, almenys per a la filosofia, per motivacions diferents a les teològiques o a les místiques. Així, en aquest escrit intentarem d'assolir una visió més racional i crítica de la mort, de la pena de mort i del suïcidi en quant són fenòmens de la vida. I ho farem bandejant els prejudicis i les supersticions que ens hi poden assetjar.

Comencem amb una paradoxa: la pena de mort està de moda, però la mort és una experiència tabú i, així, ignorada, ocultada i, sovint, segrestada. Per exemple, mentre que, d'un costat, comprovem que l'estat de Nova York, en vistes d'acomplir compromisos electorals, no fa gaire tornava a introduir la pena de mort en la seva legislació civil, d'altre, la cultura occidental, que ho oblidem és la que més promet per al dia de després -la immortalitat personal-, ha bastit una forma de vida en la qual tenir por a la mort, no saber morir i estar desposseït del dret a la mort constitueixen engranatges vitals i socials. Efectivament, alhora que s'intenta justificar la pena màxima -la pena de mort-, es persegueix encara els metges que ajuden a morir malalts que així ho demanen per no poder suïcidar-se ells mateixos, és a dir, encara el suïcidi i el suïcidi assistit -l'eutanàsia- estan mal vistos, condemnats o tractats com a pecats mortals. Amb tot, és cert, alguna cosa s'ha guanyat: els suïcides ja no són soterrats, al costat dels ateus, en cementiris diferents; tampoc es castiga ja els seus familiars.

N'hi ha més, però. Arribat el moment de morir, se'ns imposen les instàncies socials escaients que s'apropien de la nostra mort i de la mort dels altres. Sota diverses abstraccions acreditades -esglésies, funeràries, tanatoris, centres hospitalaris i sistema judicial- se'ns prendrà la intimitat del morir i, si ve al cas, la mateixa decisió de morir. Curiosament, mentre que d'aquesta manera el nostre món no reconeix la dignitat de morir ni el dret a decidir el propi

final, al mateix temps, com acabem de dir, pot arribar a dictar sentències de mort. Ens trobem així, amb una contradicció semblant a la que ja el 1764 Cesare Beccaria trobava entre la pena de mort i el suïcidi. Deia Beccaria: "*¿Qui ha volgut deixar mai a altres homes l'arbitri d'occir-lo? (...) I si això ha succeït: ¿com concorda aquest principi amb l'altre que l'home no té el dret d'occir-se? Hauria hagut de tenir-lo, si l'ha pogut donar a un altre o a la societat sencera!*" (*Dels delictes i de les penes*, # xvi). Anem, però, de mica en mica, i ocupem-nos, de primeres, de la dignitat en el morir i del problema del suïcidi i l'eutanàsia.

Doncs bé, aquestes situacions -el rebuig social al suïcidi o no poder decidir la pròpia mort- semblen un cas, entre tants, d'alienació. La mort, que sembla tan nostra, tan individualment nostra i tan privada -*ningú pot morir per un altre*- ens és manllevada. Hom podria respondre, és clar, que "*tampoc ningú no et va preguntar a l'hora de néixer; ¿que vols ara posseir allò que et va ser concedit de franc?*". Doncs sí. ¿Per què no hauriem de poder decidir per raons que se'ns presenten com a escaients que no val la pena de continuar vivint? ¿Per què no acceptar la legitimitat del suïcidi o de la mort volguda? Analitzem el problema a partir de l'anomenat *habeas corpus*. Fem, però, abans, una mica d'història.

El 1679 Carles II d'Anglaterra, pressionat pel parlamentarisme dels *wighs*, es veié forçat a acceptar la *Declaració dels drets* que reconeixia l'*habeas corpus*, açò és, el dret de cadascú a posseir el seu propi cos. Aquesta legislació suspesa amb la dissolució del Parlament feta per Jaume II seria reintroduïda amb Guillem d'Orange el 1688, després que aquest fos cridat tant pels conservadors *tories* com pels *wighs*, davant les vel·leïtats pro-catòliques de Jaume II. Doncs bé, mitjançant l'*habeas corpus* quedava garantit, almenys formalment, que qualsevol detingut es podia dirigir al tribunal per inquirir sobre la validesa de la seva detenció. D'una altra manera: quedaven prohibides les detencions sense ordre judicial. Hom intentava,

així, d'evitar detencions arbitràries: o hi havia per escrit un motiu de detenció o el jutge havia de dictar la llibertat immediata de l'encausat. Com és palès, amb l'excepció dels casos en què s'aplica la legislació antiterrorista, les setanta-dues hores de màxima detenció preventiva de la nostra legislació actual, l'*habeas corpus* és un pilar bàsic del que avui s'anomena estat de dret, ja que suposa el reconeixement que tot ciutadà, davant l'estat, té el dret a ser amo de si mateix i, en concret, del seu cos.

Ara bé, si la humanitat, almenys a Occident, ha considerat com a intolerables les detencions injustificades, ¿per què no eixamplar el que s'entén per *habeas corpus* i incloure-hi el dret de tothom a decidir si vol o no continuar existint? Per què no entendre el *pots posseir el teu cos* també com *pots posseir la teva vida*? La prohibició de les detencions injustificades en el món anglosaxó, com acabem de veure, data dels segles xvii-xviii. També, però, en aquesta època era ja tema de discussió el suïcidi. En plena Il·lustració, defensors de l'*habeas corpus* i del parlamentarisme, com l'anglès J. Locke, negaven la seva legitimitat. La raó, ben comuna: els éssers humans no són els amos de la seva pròpia existència, sinó que aquesta pertany al seu creador (vegeu *Assaig sobre l'origen, els límits i els fins veritables del govern civil*, #6).

Trobem la mateixa idea també en el *Contracte social* de J.J. Rousseau, però amb una ampliació interessant: per al ginebrí l'existència d'un ésser humà no sols pertany al creador, sinó també al cos social del qual és súbdit (vegeu, II, # v). No resulta estrany, per tant, que l'escocès D. Hume en l'opuscle *Del suïcidi* argumentés a favor de la legitimitat del suïcidi afirmant que aquest no representava una transgressió de les nostres obligacions ni cap a déu, ni tampoc cap a la societat. Per a Hume, el suïcidi, que ni és quelcom bo ni un acte dolent en si mateix, pot ser, però, una decisió basada en la prudència i el valor, un cop ens adonem que la nostra existència ha esdevingut una insuportable càrrega per a nosaltres mateixos o per als

altres: quan la vida ja no mereix ser viscuda, el suïcidi es pot convertir en la conducta més prudent, generosa i útil.

L'argumentació de Hume és bàsicament filosòfica. Suïcidar-se no contravé ni les lleis divines ni les humanes, perquè les autèntiques lleis divines -no les de la falsa religió- i les justes lleis humanes no poden voler que un ésser visqui una vida miserable. Aquestes lleis, al capdavant, en tenir com a objectiu afavorir la felicitat humana, no poden exigir a una persona que pateixi una vida inhumana. Això seria una contradicció entre fins i deures. Cal destacar, en aquest sentit, l'argumentació de l'abans esmentat Beccaria, el plantejament del qual és, si fa o no fa, semblant al de Hume. Per a l'italià, el suïcidi, en tot cas, podria ser un acte a castigar per déu, que és l'únic que podria castigar després de la mort; allò que no ha de ser, però, és un delicte davant els homes. Beccaria compara el suïcidi amb aquell que s'exilia voluntàriament del seu país i basteix el següent argument: *"Aquell que se suïcida fa menys mal a la societat que aquell que se'n va per sempre travessant les fronteres; perquè el primer hi deixa tot el seu patrimoni, però el segon s'enduu part dels seus béns. Més encara, si la força de la societat consisteix en el nombre dels ciutadans, sostraiet-se'n ell mateix i donant-se a una nació veïna fa un doble mal del que fa qui se separa de la societat amb la mort simplement (op. cit., xxxv).* Ara bé, segons Beccaria, com que els exiliats no han de ser castigats -i cal recordar que Beccaria sols parla d'exiliats que ho són arran de situacions tiràniques o per condicions de vida infelices i no d'exiliats que practiquen el que avui entenem per *evasió de capitals*-, en menor mesura ho haurien de ser els suïcides, que simplement s'exilien de l'existència.

Tornem, però, a l'argumentació de Hume. Com hom pot suposar, no era en l'ànim de Hume de persuadir ningú que se suïcides. La seva intenció respecte era bastir una *bona filosofia* que alliberés els esperits humans dels mals de la superstició i de la falsa religió, un

ideal filosòfic que Hume havia rescatat de l'epicureisme. De fet, Hume estaria fent servir envers el suïcidi una estratègia semblant a l'emprada per Epicur en la *Lletra a Meneceu* i, més tard, pel seu seguidor romà Lucreci en *De rerum natura* respecte de la qüestió de la mort: eliminar aquells pensaments supersticiosos que coadjuven al temor i la infelicitat dels éssers humans. Per a Epicur i per a Lucreci, ni la mort no era res, ni després de la mort no hi havia res tampoc a esperar. En paraules del darrer: *post mortem nihil est, ipsaque mors nihil*. Era absurd, per tant, angoixar-se per allò que no és res: és irracional de témer la mera privació del sentit i del pensar. I aquesta seria la lliçó epicúria: cal ser savis i assolir la impertorbabilitat – l'*ataràxia*- davant la mort inexorable.

Doncs bé, Hume, de manera semblant, ens diu que de vegades pot ser un inconvenient greu seguir vivint i, aleshores, res moral o institucional no ha d'impedir que puguem decidir de cessar en l'existència, és a dir, que cap manament religiós o social no ha d'angoixar-nos si decidim morir. Pel que fa a la nostra existència, cap deure no hi tenim. Ben bé al contrari, el suïcidi seria un privilegi nostre. O per dir-ho amb paraules de Plini el Vell que el mateix Hume fa servir: "*Déu, encara que ho volgués, no podria donar-se mort i exercitar aquest privilegi que va concedir als homes enmig dels molts sofriments de la vida*" (*Història natural*, II, #5).

Tanmateix, és possible malinterpretar Hume, com també ha estat sovint malinterpretat el pensament epicuri. S'ha dit, per exemple, en alguna ocasió, que per a Epicur la vida o la mort tindrien el mateix valor, atesa la indiferència que proposava davant el morir. I en contra seva, que és indiscutiblement una cosa millor ser viu que ser mort (recentment, T. Nagel en *Mortal Questions* i B. Williams en *Problems of the Self*). No crec, però, que aquesta sigui una bona exegesi de les idees d'Epicur. Per a Epicur, és clar, que no és un inconvenient haver nascut i que és preferible ser viu a ser mort; de fet, existir és l'única forma d'existir que

existeix. Ara bé, en la seva opinió, davant la mort allò que cal fer és mantenir una actitud sàvia, igual que cal mantenir-la davant la vida. Ambdues coses són al seu parer el mateix art, perquè *“el savi (...) ni rebutja viure ni té por del no viure, perquè ni viure no li sembla un mal, ni creu un mal no viure. I així com de cap manera no tria l'aliment més abundós, sinó el més agradable, així també gaudeix del temps més agradable i no pas del més durador”*. I afegeix: *“Car, si ho diu convençut, ¿per què no abandona la vida? Al seu abast és fer-ho, si és que ho ha meditat amb fermesa”*.

En resum, tant per a Hume com per a Epicur, podríem dir que és preferible ser viu a ser mort, sempre que, donades les circumstàncies, fos preferible ser viu a ser mort, és a dir, sempre que la vida meresqués ser viscuda perquè la quantitat de salut, plaer prudent i amistat ultrapassés el que de miserable tingués la nostra existència. Allò que no seria el cas, però, és que la vida indiscutiblement fos preferible a la mort: tot depèn de la qualitat de la vida que ens esperi. I en el cas d'haver de sofrir una vida inhumana, sempre resta la possibilitat del suïcidi, si aquest ha estat meditat amb fermesa.

Amb tot, algú podria objectar: la discussió està mal plantejada, ja que el problema no és si podem tenir o no dret a morir -és a dir, la qüestió no és si l'exercici de la llibertat o si l'*habeas corpus* ha d'incloure la decisió sobre la vida pròpia-, sinó que, més aviat, l'assumpte és determinar si la decisió de llevar-se la vida pot comptar o no com un cas d'exercici de la llibertat. D'una altra manera i en forma de pregunta: ¿actua lliurement qui decideix de suïcidarse? ¿Fa el suïcida un bon ús de la llibertat? G.W.F. Hegel sembla fer-se aquests interrogants i oferiria una resposta negativa.

En la seva opinió, el suïcida es creu lliure, però la seva és sols una llibertat negativa: és sols l'intent de negar les seves determinacions vitals, les circumstàncies que li fan nosa. No és, però, un exercici positiu de la llibertat. En canvi, es tracta d'un exemple d'absència d'enteniment que pren allò que només seria determinació unilateral com a categoria única de la llibertat. Suïcidar-se, per a Hegel, tindria una semblança estreta amb aquells actes merament destructius de les revolucions humanes -per exemple, l'època del Terror en la Revolució Francesa. Amb una diferència, però: els esdeveniments destructius de la història de la humanitat, per a Hegel, no són fets perduts, ja que formen part, com a elements necessaris, de la pròpia evolució històrica. Hi queden inclosos com a determinacions negatives que afavoreixen dialècticament la materialització de la Idea, de la llibertat. El cas del suïcidi, tanmateix, sembla diferent, ja que amb el seu exercici el suïcida s'autolimita com a persona, en impedir sense remei ser una persona lliure en sentit positiu. Diríem que el suïcida és un individu el concepte del qual -el concepte de *persona*- no arriba a ser veritat (vegeu *Principis de la filosofia del dret*, #5).

Aquestes observacions són importants, però errònies. Importants perquè, a la seva manera metafísica, expliquen la tristesa i l'absurd que ens sol provocar el suïcidi. Tristesa i absurd que també sol provocar, però, la simple mort dels nostres coneguts i estimats. Crec que és el que volem dir quan afirmem coses com "*Quina llàstima! Amb les coses que encara podria haver fet*", o «*ja ho veus, ara que podia viure tan tranquil i tan feliç*». En poques paraules: Hegel sembla estar ontologitzant el motiu de pena que té la mort. En aquest respecte, la situació té alguna semblança amb el que Thomas Mann suggeria de la malaltia en *La muntanya màgica*: que és quan ens fem malalts el moment vital en què d'una manera més aclaparadora ens adonem de la nostra condició corporal, de ser cossos. Amb l'experiència de la mort o del suïcidi, podríem dir igualment, que ens fem conscients clarament del caràcter

irrepetible de la nostra diferència, de la contingència que som i del que podem ser i volem ser, ja que son fets que barren el pas a les nostres identitats futures. Ras i clar: que amb la mort ens adonem del valor que té la vida.

Això no obstant, no pot ser convertit en un argument del qual hom vulgui extraure implicacions morals. La mera constatació de l'impacte que pot tenir en nosaltres la mort natural, el suïcidi o la mort violenta d'algú ens pot servir per a entendre millor tendències psicològiques nostres força arrelades, com poden ser, per exemple, la pena i l'espant davant la nostra mort, o la sensació que molts suïcidis són estúpids o que eren innecessaris. Allò en què no ha de convertir-se, però, aquesta constatació és en una condemna moral o filosòfica del suïcidi. Aquestes són dues qüestions diferents que cal mantenir a distància. En realitat, defensar la legitimitat del suïcidi no té per què implicar l'aprovació de tot suïcidi. Hi ha suïcidis clarament estúpids i innecessaris: aquells en els quals si l'autor hagués esperat alguns dies, s'ho hagués pensat millor o s'hagués tranquil·litzat, probablement no s'haurien produït. Es tractaria d'aquells suïcidis en què, usant l'expressió d'Epicur, el seu autor no ho ha meditat amb fermesa. Ara bé, davant un suïcidi estúpid -per exemple, el de l'alumne que ha suspès o el del jove o la jove que ha patit un desengany sentimental- no crec que Epicur o Hume feren allò que Thomas de Quincey deia que feia amb els incendis d'edificis urbans: seure a la taula d'un cafè amb bona perspectiva i cedir tota la responsabilitat moral al cos de bombers (vegeu *De l'assassinat considerat com una de les belles arts*). Afirmar la legitimitat del suïcidi no implica que en casos com aquests no intentem de persuadir el suïcida que abandoni els seus propòsits.

En realitat, la cosa és ben simple, tot i que pugui ser en algunes circumstàncies lamentable: la decisió de suïcidar-se és personal. No hi ha aquí tribunal d'instància superior. Amb tot, hi ha casos en que els qui no ens suïcidem, si més no ara per ara, considerem per la

nostra experiència i fent ús de la nostra raó que la decisió de suïcidar-se hi està de sobra. Dit d'una altra manera: suïcidar-se també té condicions de raonabilitat i, encara que aquestes en algun cas puguin ser borroses, de condicions n'hi ha. Considerem acceptable que se suïcidi algú a qui espera una vida inhumana, però ens sembla un error el suïcidi d'aquell qui ha sofert un desengany sentimental. Ambdós suïcides eren igualment lliures de llevar-se la vida; el segon, però, hauria actuat imprudentment. Heus aquí, perquè ens pot semblar que el primer ha fet la millor cosa que podia fer, mentre que el segon ha comès un error.

Però algú podria argüir encara que si hi ha casos sistemàticament dubtosos, tots els casos ho poden ser, al final, dubtosos, i que, davant això, el més prudent és estar sempre en contra. ¿No podria, de fet, tot suïcida canviar d'opinió en l'últim moment -però ja sense remei- o si deixa passar el temps? La resposta a aquesta observació crec que ha de ser la següent: que és possible que sí, però que també és possible que no; i que, en tot cas, la decisió ha de ser de cadascú, malgrat que pugui ser una decisió equivocada. En realitat, la certesa que pretén assolir aquí el nostre interlocutor seria sols una certesa aparent, ja que allò que pretén és condemnar el suïcidi -si no prohibir-lo- mitjançant un superdubte escèptic que ni tan sols ell mateix aplica en els afers quotidians. És més, es tracta d'un dubte pervers en la mesura en què, d'una manera paternalista, no reconeix als éssers humans la capacitat de poder exercir llur llibertat.

Hi ha en aquest punt, això no obstant, una altra argumentació que podria fer-nos contemplar les coses d'una manera diferent. Hom podria dir: bé estaria tot el que fins ara s'ha dit si no fos perquè s'ha analitzat el suïcidi només des d'una vessant merament individualista, fent oblit de les repercussions que pot tenir sobre les persones que s'estimen el suïcida. Dit d'una altra manera: ¿els podem fer això -suïcidar-nos- als nostres estimats? No parlem ara dels deures cap a la societat que abans comentàvem, sinó dels deures que tenim cap a aquells qui

estimem i que ens estimen: no tractem ja amb unes obligacions abstractes, sinó amb uns deures màximament concrets.

Doncs bé, aquest interrogant, tot i ser el millor argument en contra del suïcidi que podem trobar, crec que no té resposta. Més ben dit: resposta sí que en té, però no una, sinó diverses. Hom podria dir que cada cas és cada cas i que, com en l'exemple famós que J.P. Sartre presenta en *L'existencialisme és un humanisme* sobre l'alumne que no sabia si atendre la seva mare o lluitar contra el nazisme, estem condemnats a inventar-nos o crear una resposta per a cada situació. D'una banda, els qui tant ens estimen haurien de voler que no patírem una vida inhumana; de l'altra, però, és possible que ens necessitin. Ara bé, ¿què pot significar en aquest context 'necessitar algú'? És més, ¿tan imprescindible és el suïcida? Roda i volta, aquesta vessant del problema va inclosa en el que adés hem anomenat condicions de raonabilitat del suïcidi: un suïcidi meditat amb fermesa ha de tenir present el seu efecte sobre aquells qui estimem i que ens estimen o necessiten.

En aquest sentit, és il·luminador observar que aquesta argumentació que, com suara hem dit, seria la millor en contra del suïcidi, ja no és tan bona argumentació en el cas de l'eutanàsia, ja que en aquest cas sembla clar que la suposada necessitat que els altres tindrien del suïcida –diguem-ne, la seva imprescindibilitat- obeeiria a motivacions o bé egoistes o bé purament ideològiques; en cap cas, però, motivacions que tindrien en compte la decisió lliure d'aquell qui prefereix morir a continuar vivint en condicions que ell considera infrahumanes. Tornem, però, a la visió que tracta la vida com a quelcom sagrat.

Com dèiem al començament, en les negatives a acceptar la legitimitat del suïcidi sol ser present una sacralització de la vida humana. Podem sacralitzar la vida en quant la considerem

una propietat, una pertinença, de déu, una propietat de la societat, o també, i aquest sembla ser el cas del plantejament hegelian, en la mesura en què tenim una concepció finalista i teleològica de les persones. En aquest segon cas, una persona estaria destinada a arribar a ser la manifestació de la raó i de la llibertat i, és clar, el suïcidi representa la malversació o el truncament del seu destí metafísic. Allò sacralitzat a hores d'ara ja no és la vida com a propietat, sinó la vida com a missió històrica. Tanmateix, en contra d'aquestes concepcions, hem de dir, com afirmàvem també al començament, que no existeix res sagrat. Els valors sobre els quals giren les nostres decisions morals no són ni sagrats ni eterns: són simplement guanys històrics de la humanitat. I aquí l'adverbi 'simplement' té la seva importància: hem dit simplement guanys històrics, i no guanys històrics en la llarga marxa de la humanitat cap a la realització de la racionalitat o de la llibertat. Dit d'una altra manera: ni com a espècie ni com a individus no estem metafísicament cridats a res.

Doncs bé, entre aquests valors que acabem de presentar com a guanys històrics al·locloure l'anomenat dret a la vida. Ni tan sols la vida no és sagrada. Com diu Marvin Harris en *Caníbals i reis* des del seu materialisme cultural, en les societats humanes el dret a la vida i el valor de la vida van començar a instituir-se a partir de l'existència d'excedents de producció. Quan els béns són escassos, igual com succeeix en estats de guerra, la vida humana es deprecia i arriba fins i tot a no valer res. I no sols el dret a la vida és un guany històric, també el dret a la mort ho seria. També el dret al suïcidi, el dret a una mort íntima o la legitimitat de la mort voluntària –l'eutanàsia– són una elaboració històrica dels homes. Uns drets, històricament determinats, que a hores d'ara poden semblar-nos estimables, ja que són capaços de fer més humana i feliç la nostra existència.

Ara bé, per què tendim a sacralitzar la vida humana? La resposta crec que podem trobar-la insinuada en una anotació que va fer L. Wittgenstein en el seu dietari. Fent un parèntesi, diguem que Wittgenstein va pertànyer a una època i, en concret, a una família en què el suïcidi va ser quelcom freqüent, i que ell mateix en alguna ocasió sembla que hi va estar temptat. Doncs bé, el 10 de gener de 1917 escrigué Wittgenstein: *“Si alguna cosa no és permesa, aleshores el suïcidi no és permès. Això il·lumina l’essència de l’ètica. Perquè el suïcidi és, diguem-ne, el pecat elemental. Tot i que, potser, el suïcidi tampoc sigui, en si mateix, ni bo ni dolent”*. Intentem d’entendre aquestes paraules. El suïcidi com a pecat bàsic: l’únic pecat possible. Malgrat el llenguatge de Wittgenstein, la raó, però, no n’és necessàriament una de religiosa. Es tracta de quelcom diferent: quasi tautològicament la vida vol la vida feliç. Ja ho insinuava Aristòtil en l’*Ètica a Nicòmac* (1095a), i ja ho deia també Wittgenstein el 30 de juliol de 1916: *“La qüestió se’m presenta com a merament tautològica; sembla que la vida feliç es justifica per si mateixa, que es l’única adequada”*. En canvi, el suïcidi representa la negació de la vida o, com dèiem abans, el desbaratament irremeiable de l’autobiografia que som.

Fixem-nos-hi bé, però. Wittgenstein ens parla de la vida feliç, i no de qualsevol vida. El pecat seria, aleshores, suïcidar-se si allò que el suïcidi estronca és una vida feliç. Evidentment, Wittgenstein té raó. Sense entrar en què pugui significar la vida feliç i deixant, per tant, a cadascú la prerrogativa d’omplir de contingut aquest concepte, un suïcidi en aquestes condicions és absurd. El problema, però, i potser per això Wittgenstein hi va escriure que en si mateix el suïcidi no és ni bo ni dolent, és que no tota la vida lamentablement pot ser una vida feliç. El pecat consisteix aleshores en el suïcidi absurd, perquè és la negació de la vida feliç que s’autojustifica a si mateixa de manera quasi tautològica. Ara bé, no tota vida és justificada, val a dir, autojustificada en si mateixa. I oblidar-ho ens fa precisament cometre l’error de la

sacralització de la vida: pensar que tota vida *per se* està justificada. Així les coses, els suïcidis absurds, com els suïcidis innecessaris o estúpids, han de ser evitats. Representen, al capdavant, el pecat bàsic: negar-se a ser feliç tenint totes les condicions de ser feliç. Es tracta del pecat bàsic -diguem-ne, la immoralitat bàsica- perquè nega el mateix objectiu de la moralitat: la realització i la felicitat dels éssers humans.

I ¿què hi ha de l'anomenat suïcidi filosòfic? ¿És també absurd i estúpid com el de l'estudiant contrariat o com el del jove desenganyat sentimentalment? S'entén per suïcidi filosòfic aquell en què el suïcida es lleva la vida per raons estrictament metafísiques: per exemple, l'absurd de la vida i el món, la no creença en l'existència d'una altra vida futura i d'una recompensa final als esforços humans; o perquè, ja que déu no existeix, cadascú és déu i la prova màxima és la de disposar de la pròpia vida: només així -amb el suïcidi- cadascú és, vertaderament, *causa sui*. Desconec si aquesta mena de suïcidi, que tindria al darrere una teologia invertida, ha estat practicat en alguna època o en algun ambient. És descobrible, amb tot, en la literatura: pensem, per exemple, en Kirilov, el personatge de la novel·la de Dostojevski *Els posseïts*. Doncs bé, ¿què en direm d'aquesta modalitat de suïcidi?

Albert Camus en *El mite de Sísif* feia precisament d'aquest tipus de suïcidi l'únic problema filosòfic realment seriós; afirmava, això no obstant, que allò determinant a l'hora de prendre la decisió no era mai l'argument ontològic de l'absurd de l'existència. Al contrari, era la vivència de l'absurd, la constatació existencial de l'estranyesa del món, la incapacitat d'autoidentificar-se amb la vida. Aquest, però, no és ja un problema intel·lectual, sinó l'assumpció d'una derrota vital. Pel que fa al problema intel·lectual, cal tenir en compte que negar filosòficament un sentit a la vida no equival a afirmar que no val la pena de viure-la. Altrament, i d'acord amb Camus, aquesta negació ha d'implicar l'intent de triomfar sobre

l'absurd. I el triomf no pot ser l'escapada cap a il·lusions de la transcendència; ni tampoc el suïcidi, el qual representa, en realitat, el triomf de l'absurd; encara menys, convertir l'absurd en un *diletantisme* esteticista que faci de la nàusea vital un estat mòrbid d'autocompassió.

Tot al contrari, Camus ens exhorta a ser Sísifs benaurats: Sísifs rebels que s'autoafirmen en la seva anècdota contra l'absurd, tot i que l'absurd ens sigui sempre l'horitzó. És això el que, de fet, Joan Fuster ens volia dir en el seu *Diccionari per a ociosos* quan afirmava que “*la vida deixa de ser una passió inútil quan deixem de pensar que és una passió inútil*”. Així les coses, es fa clar que podem comptar el suïcidi filosòfic dintre la categoria dels suïcidis estúpids, innecessaris i absurds. Encara que el suïcida tingui tot el dret a llevar-se la vida, nosaltres podem considerar-lo com una monstruositat moral. Que un ésser que les té totes per a tenir una vida feliç decideixi acabar la seva existència per motius metafísics presos d'una teologia invertida no deixa de ser una perversió vital. Tan estúpid com suïcidar-se per un suspens o per un desencís amorós.

Un altre cas, però, com indicava Camus, és el d'aquell qui, al marge de l'argument ontològic de l'absurd de l'existència té una vida definida per la derrota vital. Aquesta, però, no és una simple possibilitat teòrica. Per què no hi ha d'haver algú que visqui immers en la buidor i la frustració existencial, és a dir, una vida en la qual ni tan sols tingui sentit ser un *Sísif benaurat*? Seria el cas d'aquell qui ja no és capaç de donar sentit a la seva vida a partir de les petites lluites o dels quotidians quefers que als altres els omplen els dies de significació. Doncs bé, ¿per què aquest no hauria de tenir dret a llevar-se la vida? No estem ara tractant ja el suïcidi estrictament filosòfic; ben bé al contrari: estem parlant de derrota vital. I la derrota vital pot ser quelcom que, sota determinades circumstàncies de desencís existencial, solitud, vellesa o malaltia –com en el cas de l'eutanàsia–, ens pot arribar a tots. No seria aquest, a pesar de

poder contenir elements filosòfics, un suïcidi absurd i estúpid com sí que ho és l'estrictament filosòfic.

Per acabar, ocupem-nos de la qüestió de la pena de la mort. No ho farem, però, des d'aquella perspectiva que sol rebutjar aquest càstig en quant sols pretendria de satisfer un desig de venjança; o perquè es tracti d'un càstig exemplarment inútil; o en funció del fet que la pena de mort pugui ser un càstig doblement injust, ja que la major part dels condemnats són persones que s'han vist obligades, pel medi social, a delinquir i, per tant, majoritàriament pertanyents a les classes més desfavorides. La crítica des d'aquesta perspectiva externa ha estat feta ja moltes vegades des que en l'època moderna la iniciés Thomas More en la primera part de la seva *Utopia*, i va ser prosseguida pel ja esmentat Beccaria. Ens interessa, al contrari, una perspectiva interna de crítica. En concret, el problema del dret que assisteix a una comunitat política a declarar, diguem-ne, una situació de guerra a un dels seus ciutadans.

En aquest sentit és convenient de fer algunes distincions. En primer lloc, que estar a favor de la pena de mort no és incompatible amb la proposta d'un abolicionisme parcial en l'aplicació de la pena ni amb mantenir una actitud de rebuig cap al rigor despietat en què poden incórrer algunes legislacions en la seva administració. Montesquieu seria un exemple clàssic d'aquesta actitud (vegeu *L'esperit de les lleis*, LVI, cap. xii i ss). En segon lloc, que estar en contra de la pena de mort no és incompatible amb allò que s'ha anomenat 'les circumstàncies excepcionals', és a dir, que defensar l'abolicionisme no implica no acceptar que alguns casos sigui necessari que la societat faci morir algun dels seus ciutadans. Beccaria seria, com veurem després, un representant d'aquesta opció. Tenim, per últim, la possibilitat de mantenir per a tota situació imaginable una actitud abolicionista, i afirmar que la pena de mort és sempre essencialment injusta. Aquesta darrera podria ser la posició d'aquell qui manté una actitud

religiosa envers la vida, convertint-la en quelcom sagrat, com per exemple feien els valdesos en el segle xiii. Amb tot, i com haurem de veure, és possible d'apel·lar també a motivacions teològiques per a justificar la pena de mort.

Doncs bé, allò que travessaria aquestes distincions és l'acceptació o no de la idea que la societat té el dret d'eliminar aquells qui atempten contra ella. Ara bé, ¿en què es justificaria aquest dret? D'acord amb Rousseau, en la mateixa reciprocitat de les conductes que exigeix la naturalesa quasi sagrada del pacte social i en el fet que la societat és la posseïdora de la vida dels ciutadans. *“Es per no ser la víctima d'un assassí -escriu Rousseau- la raó per la qual un hom consenteix a morir si arriba a ser-ho (...) Tot delinqüent que ataca el dret social es converteix, per les seves malifetes, en rebel i traïdor a la pàtria (...) I ha de ser extirpat per la mort, com a enemic públic”* (op. cit., L. II, #v). I més endavant, en tematitzar la religió civil, afegeix: *“Si algú, després d'haver reconegut públicament aquests dogmes mateixos, es condueix com si no els cregués, que sigui castigat amb la mort: ha comès el pitjor dels crims, ha mentit davant les lleis”* (op. cit., L. IV, #x).

Ara bé, no tota teoria contractualista de l'estat té per què conduir a aquests resultats. El mateix Beccaria, que acceptava el contractualisme, rebutjava aquesta conclusió com vèiem abans, en parlar del suïcidi, ja que el pacte social no inclou el lliurament del dret a la vida. Amb les seves paraules: *“¿Qui ha volgut deixar mai a altres homes l'arbitri d'occir-lo?”*. O dit d'una altra manera, el pacte social i la voluntat general resultant no tenen per què tenir trets teològics en el sentit de ser posseïdors de la vida dels ciutadans. Retinguem, però, aquesta sacralització del pacte social de l'estat i analitzem els següents arguments.

El 16 de setembre de 1991 Larry Cox, aleshores president d'Amnistia Internacional, en una al·locució pública a Moscou afirmava: *“Una execució és una proclamació per part de l'estat que el seu judici és infal·lible i que té el poder i el dret no solament de castigar un delictes, sinó de destruir per sempre i completament una vida humana”*. La idea que aquí s'expressa implícitament ve a afirmar que darrere la pena de mort allò que s'amaga és, de fet, una concepció teològica o sagrada del poder de l'estat, sigui aquest confessional o laic. Comparem l'afirmació de Cox amb la justificació que de la pena capital feia Francisco de Vitoria en 1528 en el *De potestate civili*: *“Matar un home –deia el dominicà espanyol- està prohibit per dret diví, tal com consta en els preceptes del Decàleg. Per tant, l'autoritat de matar-lo ha d'haver estat lliurada per dret diví. És així que la república, com es fa clar a través dels usos i costums, té l'autoritat de matar un home; la té, doncs, per dret diví. De res no val objectar que el dret diví no prohibeix en absolut matar un home, sinó matar un innocent; perquè la conclusió és que una persona privada no pot matar un home, tot i que sigui un criminal. Així, la república té una autoritat que no té un particular, i ja que aquesta autoritat no la pot tenir per dret positiu, se'n desprèn que la té per dret diví”* (# 7).

Doncs bé, el que afirmava Cox sembla apuntar en la mateixa direcció del que escrivien Vitoria i Rousseau, tot i que amb una intenció coincident amb la de Beccaria i, per tant, contraria a la d'aquells: quan un estat compta entre les seves potestats la d'anihilar algun dels seus membres s'està autoconcebent sota categories teològiques. D'entrada, la de l'absència de l'error i el dubte, la de la infal·libilitat i la certesa indestructible de les seves decisions. Podríem dir que l'estat s'autoatorga una espècie d'accés directe i incorregible a la veritat dels assumptes humans. En segon lloc, la idea que l'estat és el posseïdor legítim de la vida dels seus súbdits.

Així, mentre que la primera seria una categoria epistemològica que recorda fortament l'*omnisapiència* divina, la segona és una categoria equivalent a l'atribut de l'*omnipotència*. A la vegada ontològica i moral, aquesta darrera ens ve a dir que la realitat és que cada persona pertany, en última instància, a l'estat i que aquest és legítimat a disposar de la seva vida, àdhuc a anihilar-la. En aquest sentit, cal reparar en el fet que, fins i tot, la pràctica de l'indult, que en ocasions els sobirans, els dictadors o alguns governs democràtics d'alguns països exerceixen com a *speciale gratia* -val a dir, arbitràriament, tot i que la decisió pugui estar basada en raons- no seria sinó conseqüència i confirmació d'aquesta concepció teològica de l'estat.

D'aquesta manera, com si es tractés d'un *fiat* diví, l'execució d'una persona esdevé ontològicament inapel·lable. No hi ha res a fer. Podem reprovar la pena de mort, podem protestar davant una sentència concreta; una execució, però, no té marxa enrere. Podem, fins i tot, forçar l'estat, si ve al cas, per tal que aquest reconegui l'error -la història és farcida d'errors d'aquesta mena. Amb tot, allò que no poden aconseguir les reparacions epistemològiques i morals és la reparació ontològica: recuperar la vida que l'estat ha fet cessar. Aquest sembla ser, sens dubte, un bon argument contra la pena de mort: no hi ha garanties per evitar els errors irreparables. I de fet, ja hi ha hagut massa errors.

Amb tot, no es necessari sacralitzar el poder de l'estat per a justificar la pena de mort. La cosa pot ser més senzilla. Hom pot afirmar que l'estat té el dret d'exercir-la per raons de supervivència del conjunt social dels ciutadans; i que ho pot fer perquè té, en exclusiva, el patrimoni de la violència física. Max Weber va explicar molt bé aquest darrer punt. "*Per tal de definir en sentit sociològic aquest estat modern* -escriu en *La política com a professió*- *hem de vincular-lo a un mitjà específic posseït per aquest estat: la violència física. L'enunciat de Troski a Brest-Litovsk 'Tot estat es funda en la violència' és una veritat objectiva (...) És clar*

que la violència no és el mitjà normal ni tampoc l'únic utilitzat per l'estat; és, això sí, el seu mitjà específic (...) Definirem, però, l'estat com la comunitat humana que en l'àmbit d'un determinat territori (...) exigeix amb èxit com a propi el monopoli de la violència física legítima. El que és peculiar de l'època actual és que a les altres agrupacions o als individus aïllats sols se'ls dóna el dret a la violència física en la mesura en què l'estat li ho consenteix. L'estat es presenta com a l'única font del dret a la violència”.

Les observacions de Weber no pretenen ser crítiques; sols constaten la realitat de l'estat modern: ser l'únic dipositari de la violència física. D'aquesta manera, el dret a la justícia i el dret a la venjança no poden ser exercits individualment. I això, malgrat les possibles insuficiències de l'estat, és sens dubte la millor cosa que pot succeir. L'alternativa no seria una arcàdia idíl·lica i pastoral, sinó la guerra de tothom contra tothom; o millor: la guerra dels més desaprensius -que sempre tindran armes i estaran disposats a usar-les- contra els més nobles, els més dèbils o els més indefensos -que ni solen estar armats i sempre s'ho pensaran més de dues vegades abans de cometre un acte violent. Ara bé, que l'estat sigui el dipositari de la violència física no vol dir que l'exercici de la violència per l'estat hagi de ser il·limitat. És clar que hi ha d'haver uns límits. I és aquí on sorgeix la nostra qüestió: ¿quins han de ser aquests límits? ¿Per què no ha de posseir l'estat el dret de matar, sota circumstàncies reglades, aquells súbdits que destorben greument l'ordre social, tenint en compte sobretot que la vida humana no es res sagrat?

Una possible resposta és afirmar que l'acció de l'estat ha d'estar supeditada als drets humans i, per tant, que la pena de mort -igual que la tortura- ha de ser eliminada de la seva actuació. Hi estic d'acord. Aquesta resposta, però, no calma els dubtes: els drets humans no són quelcom donat per sempre; són simples guanys històrics, i, així, revisables. Aleshores,

¿per què no acceptar excepcions? ¿Per què no ha de ser legítima la pena de mort per a intentar de salvar de la mort dels ciutadans? Com adés hem indicat, hom pot estar en contra de la pena de mort i, tanmateix, reconèixer *circumstàncies excepcionals*. Aquest era, precisament, el cas de Beccaria. “*Hom només pot creure necessària la mort d’un ciutadà -escriu- per dos motius: el primer, quan, encara que mancat de llibertat, aquell tingui encara una mena de relacions i un poder que afecti la seguretat de la nació; quan la seva existència pugui produir una revolució perillosa en la forma de govern establerta*” (*op. cit.*, xvi). Beccaria no està pensant en delictes comuns, molts dels quals en la seva època eren castigats amb la mort; al contrari, fa referència als casos polítics que fan perillar l’ordre social. El següent cas fictici podria comptar com a explicació de les seves idees.

L’endemà de ser guillotinat Lluís XVI -és a dir, el 22 de gener de 1793- Condorcet va presentar a l’Assemblea de la República una moció a favor de l’abolició de la pena de mort. Aquest fet és cert, però imaginem-nos que Condorcet hagués votat el dia anterior a favor de la mort del rei, cosa que és falsa: Condorcet demanava una pena mínima que no fos la pena capital. Anomenem, ara, ‘Condorcetau’ un Condorcet que hagués votat sí a la mort del rei per tal de distingir-lo del Condorcet històric. Condorcetau seria també un abolicionista i, després de decidir la mort de Lluís XVI, hauria presentat igualment un projecte de llei en favor de l’abolició. Aleshores, les motivacions de Condorcetau podrien ser aquestes: malgrat la justícia de l’abolicionisme, era necessària la mort de Lluís XVI per tal de no donar oportunitat a cap procés monàrquic contrarevolucionari.

Aquest exemple no seria una situació estranya o perifèrica a la manera usual de produir-se els fets. Es tracta del mateix problema moral que es pot presentar amb aquelles situacions en què la legislació d’un estat preveu la pena de mort només per a situacions de guerra. I és també

el problema que hi ha darrere del tiranicidi, o darrere d'aquelles pràctiques anomenades 'terrorisme d'estat'. Algú pot estar en contra de la pena de mort, però afavorir la mort del dictador o del tirà del moment. Igualment, un estat que té abolida la pena de mort pot, no obstant això, llogar mercenaris i ocupar la seva policia en la destrucció dels seus enemics. Crec que no caldrà posar exemples d'aquesta darrera possibilitat. Doncs bé, si contemplem aquestes possibilitats desapassionadament i sense el romanticisme de la lluita contra la pena de mort, haurem de reconèixer que, si no sacralitzem la vida humana com feien els valdesos, poden representar una aporia moral. En el fons, aquestes possibilitats no són sinó variants del problema de si és legítim eliminar aquells qui no dubtarien pas d'eliminar-nos.

Hom podria intentar una solució afirmant que en aquests casos ens la veiem amb la defensa pròpia i no estrictament amb el problema de la pena de mort. L'assumpte, però, no és tan senzill. Apel·lar al concepte de defensa pròpia en nom de la societat, l'estat o la humanitat fa que el concepte de defensa pròpia es desdibuixi i quedi totalment acolorit de presumpcions ideològiques. Podem entendre sense massa dificultats què és matar algú en defensa pròpia, si la seva mort és condició de la nostra vida; però no està clar, per exemple, en quin sentit la mort de Lluís XVI fou un acte de defensa pròpia per els francesos, llevat que fem intervenir les concepcions polítiques dels qui votaren a favor de la seva mort. Heus aquí per què aquests casos serien una aporia moral: ja no estem discutint si la pena de mort és justa, sinó si pot ser útil en algunes conjuntures.

Ara bé, parlar d'utilitats és plantejar la qüestió en l'àmbit ideològic i en el terreny de la lluita política, no en l'àmbit de la filosofia o la moral. I és que ¿per què havia de ser útil per a França la mort de Lluís XVI? No serà l'ètica la que pugui respondre a aquest interrogant. Ens trobem, doncs, davant el problema -i faig un ús neutre del vers de S. Espriu- de si és cert que

“a vegades és necessari i forçós que un home mori per un poble, però mai no ha de morir tot un poble per un home sol” (La pell de brau, XLVI).

Tanmateix, tot té els seus límits; i l'estat de dret també ha de tenir-ne els seus. En això li va la seva credibilitat i legitimació. Així, en funció del que nosaltres -occidentals del segle XX- considerem que ha de ser una legislació legítima, l'estat està obligat a l'observança dels drets humans. D'aquesta manera, la pena de mort ha de ser abolida sense restriccions, ja que hi ha altres formes no irreparables ontològicament de protegir la societat dels individus que atempten contra ella. Però, no sols la pena de mort ha de ser eliminada, sinó també tota aquella pràctica en la qual una persona no tingui garanties de demostrar la seva innocència i de no ser víctima de les arbitrietats i dels errors de l'estat. És a dir, l'estat de dret també ha de mantenir-se lluny de la mort silenciosa o la mort excepcional, ja que aquestes no garanteixen els drets dels ciutadans i estan obertes a errors que no tenen reparació. Així, el terrorisme d'estat, el tiranicidi, o la pena de mort en defensa de la societat no haurien de ser pràctiques de l'estat, tant si es tracta d'activitats visibles a tothom com si són accions fetes a les clavegueres.

Algú, però, podria apel·lar en aquest punt a l'astúcia i, inspirant-se en allò que Maquiavel diu en el cap. IX i ss d'*El Príncep*, afirmar: d'acord que els drets humans són l'exigència de la moralitat que han d'acomplir les lleis; l'astúcia, però, no pertany a l'àmbit de la moralitat, sinó al de la política i, com és sabut, ètica i política són partides diferents. És a dir, l'astúcia, que no pertany a la definició ideal de l'estat de dret, sí que pertany a la seva pràctica; això és cosa del realisme polític. O en altres paraules: que allò que fem amb la mà de la política no sigui conegut per la mà de la filosofia o la discussió racional.

La resposta, però, s'imposa. L'astúcia que s'exerceix sobre la vida i la mort dels ciutadans acaba eliminant la situació de dret de l'estat: hom podria dir que amb l'astúcia cadascú defensarà els seus propis morts, efectius o potencials. D'una altra manera: tota acció astuta haurà de comptar amb les astúcies dels contrincants polítics i dels enemics; i, amb això, tractant-se de la vida i de la mort dels ciutadans, l'estat davallarà perillosament cap a una mena d'enfrontament, que ja no serà un enfrontament polític. S'haurà cancel·lat, doncs, l'estat de dret. Però no sols l'estat de dret, sinó també el mateix art de la política, cosa que seria pitjor encara, ja que l'essència del l'art de la política -com ja suggerien el mateix Maquiavel i també Étienne de la Boétie en el segle XVI en el *Discurs sobre la servitud voluntària*- no és altra cosa que gestionar els conflictes socials de tal manera que no puguin desembocar en una situació de guerra. I és que també l'astúcia política té límits, malgrat que la política exigeixi astúcia.