DE LA MORT

Arcadi Garriga Mayugo

Treball Final de Grau

Humanitats – UOC

Curs 2012-2013. 1º Semestre

Director del treball: Ramon Alcoberro i Pericay

Aquesta obra està subjecta a una llicència de Reconeixement 3.0 Espanya de Creative Commons

A la meva mare, Pilar Mayugo Casadevall

In memoriam

Índex

1- Agraïments.....1

2- Introducció.....1

3- Estat de la qüestió.....3

4- Definint la mort.....6

4.1- El problema de la mort clínica.....7

4.2- Del morir i el cessar.....11

5- La naturalesa de la persona humana.....13

5.1- La persona.....14

5.2- Dues concepcions de l'ésser humà.....17

5.2.1- Concepció dualista o espiritual.....18

5.2.2- Concepció monista o materialista.....20

5.3- L'emergència de l'ésser humà.....22

5.4- De l'espiritualitat a la corporalitat.....23

6- Sobre els valors.....25

6.1- El valor de la mort.....26

6.2- El valor de la vida.....27

7- Davant la mort.....29

8- El suïcidi.....32

8.1- La moralitat del suïcidi.....34

8.2- La racionalitat del suïcidi.....37

9- Eutanàsia.....40

10- Conclusions.....43

11- Bibliografia.....45

12- Webgrafia.....47

"¿Acaso es verdad que se vive en la tierra?
¿Acaso para siempre en la tierra? ¡Sólo un breve instante aquí!
Hasta las piedras finas se resquebrajan,
hasta el oro se destroza, hasta las plumas preciosas se desgarran
¿Acaso para siempre en la tierra? ¡Sólo un breve instante aquí!"
Poema indígena mexicà

" Recuerde el alma dormida,
avive el seso y despierte
contemplando
cómo se pasa la vida,
cómo se viene la muerte
tan callando..."
Jorge Manrique

"To be or not to be, that is the question."
W. Shakespeare

"Cuando la conciencia se haya libertado de las preocupaciones
y nuestros actos se adecuen a la norma moral,
la Muerte no nos infundirá el terror que todavía nos causa,
sino que la consideraremos como el término natural de la existencia."
Jean Marie Guyau

"Ésser i traspàs fan un: tot muda i tot roman;
tots hi serem al Port amb la Desconeguda."
J.V. Foix

"No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio."
Albert Camus

"Si es racional, hay derecho."
Ramon Sampedro

1- Agraïments

Aquest, tot i que és un treball de final de grau, constitueix més aviat un esglaó que no pas un final en el camí d'aprendre. Una aventura, aprendre, que forma part de la vida i que caldrà cloure, posar-hi punt final, sols quan la mort arribi. Tot al seu moment. Ara, tan sols puc dir que el camí recorregut ha estat d'allò més satisfactori i engrescador. Culminar una carrera universitària no era, però, un objectiu fàcil ni previsible. Han hagut de concórrer, a banda de l'esforç personal, circumstàncies i, sobre tot, persones, que ho han fet possible gràcies al seu estímul i ajuda. Ningú es fa a sí mateix, calen els altres inevitablement.

Vull agrair primer de tot a la meva mare, qui va morir mentre redactava aquest treball, i les meves germanes, Pilar i Roser, el seu suport incondicional als meus esforços. Al conjunt de consultors i companys, especialment el Grup de les Hienes, que al llarg de tants debats i reflexions compartides em van empènyer per anar més lluny del que jo em pensava. A Ramon Alcoberro per les seves orientacions que han redreçat aquest treball cap a on, millor o pitjor, l'he sabut dur. Tots els errors, com no, em són reservats.

Finalment, he de mencionar especialment al meu bon amic Plácido Navarro, ja que sense la seva ajuda i suport no m'hauria estat possible caminar aquest camí.

2- Introducció

Si hi ha alguna cosa de l'esdevenidor de la que podem estar absolutament segurs, aquesta és que ens hem de morir. La vida i la mort són processos indissociables, l'una implica l'altra inevitablement. La mort és la més gran incògnita a què hem de fer front, una incògnita amenaçant. Morir és la culminació d'esdevenir, és la tragèdia metafísica per excel·lència, essent així font de temor i reverència, de conflicte i d'astorament. Els éssers humans som, gairebé amb tota certesa, els únics éssers vius que tenim consciència[1], no sols de la mort en abstracte, sinó també, particularment, de la mort pròpia, i som els únics, això sí segur, que hem proposat la idea de la immortalitat. Aquest esdeveniment inqüestionable, tot i que de ben segur no està constantment en la capçalera del nostre pensar, el trobem sempre al darrere de tota vida humana. Com el leitmotiv que

1 Caldria aquí fer esment de les investigacions en etologia que sostenen l'existència de senyals evidents de la concepció de la mort en altres espècies. Amb tot, queda sempre el dubte raonable d'establir si aquests comportaments són fruit d'un pensament conscient reflexiu o són resultat d'una disposició condicionada per la biologia i l'instint. La majoria de comportaments que regula el cervell no són reflexius sinó automàtics, inclús en els éssers humans. La mateixa etologia, que manté posicions ambivalents respecte d'aquesta qüestió, reconeix la dificultat per establir la presència d'una consciència en el regne animal. Percebre la mort no implica pensar la mort, ni la mort dels altres. De la mateixa manera que saber quelcom és diferent de saber que un sap i ser capaç de reconèixer aquest saber en els altres. Aquest anàlisi no correspon a l'objecte d'aquest treball i per tant no s'hi aprofundirà. En qualsevol cas, acceptant les continuïtats en l'evolució hem d'acceptar també com a evidents les diferències de grau en el desenvolupament conceptual dels animals i dels humans (més dades a Schumacher 2005: 54).

anima una peça musical, la vida es construeix al seu voltant.

La ciència ha cercat els orígens de la humanitat al llarg del temps, un procés que s'inicia milions d'anys enrere, i ha trobat múltiples pautes d'hominització: aparició d'eines, ús del foc, sociabilitat, llenguatge, etc., però és l'aparició d'enterraments rituals el que ens permet parlar pròpiament d'éssers humans. Pensar, i especialment pensar la mort, és allò que ens fa humans. I no només, els éssers humans d'avui som el resultat de la memòria dels morts; el contínuum de vides passades és el que esdevé la humanitat. Els que vivim avui vivim de l'herència dels morts. Allò que som és una memòria.

Tots els éssers humans volem una bona vida. Morir és un procés que fem en vida, forma part de la vida mateixa i, per tant, una bona vida, una vida digna, hauria d'implicar una mort digna, una bona mort. Esbrinar què hauria de ser una bona vida i com caldria viure-la significa també analitzar quines condicions permeten assolir una bona mort i, en el seu cas, si és acceptable posar fi voluntàriament a la vida. Especialment en un món en què, gràcies a la ciència mèdica, s'ha aconseguit que les condicions naturals i espontànies de morir estiguin fortament alterades.

La vida ens permet la repetició, equivocar-nos i tornar a començar. L'esdevenidor és un aprenentatge en sí mateix. Contra el que afirma una concepció derivada del platonisme, no és possible, però, que puguem aprendre a morir. No ha estat aquesta -ni és tampoc la intenció d'aquest treball- una preocupació filosòfica. La mort no ens dóna aquesta opció, arriba una vegada i en acomplir-se ens impossibilita l'experiència. Amb la mort no acaba només el joc de viure, sinó, també i especialment, l'actor que el juga. Aquesta valoració sols pot ser motiu de consideració pels que no han mort, ja que si la mort és l'eliminació del subjecte està clar que un cop mort no queda ningú per a saber, per a experimentar, l'estat de mort per un mateix. Ludwig Wittgenstein, rememorant un dictat d'Epicur, ens ho diu ben clar: “La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte” (Wittgenstein 1921: 130). El que vivim és el morir.

De la nostra mort no sabem res més que tindrà lloc una hora o altra, i això implica desconeixement però no ignorància. *Mors certa hora incerta*. Vladimir Jankélévitch escriu al respecte: “La muerte, todo el mundo lo sabe, es algo que sólo les sucede a los demás”. Tot i que poc després ens confirma allò inefable: “La muerte es un acontecimiento que tiene lugar” (Jankélévitch 1966: 21, 28).

El que sí volem és comprendre, ja que comprendre la realitat que ens envolta és el que ens permet actuar amb llibertat. Llibertat, voluntat i racionalitat estan estretament relacionades. La llibertat ve determinada per la capacitat del subjecte de ser responsable dels seus actes i, així, a tenir iniciativa i poder introduir canvis en el desenvolupament dels esdeveniments, i això és el que atorga dignitat a la vida humana, el que la fa mereixedora de ser viscuda. Ser lliures en viure la vida hauria d'implicar ser-ho també en finir-la. Posar la nostra atenció en el límit infranquejable de la vida ens permet valorar-la i omplir-la de contingut. Pensar la mort és, doncs, pensar la vida.

No podem saber de la pròpia mort però ens és donat la possibilitat d'experienciar el morir. Podem saber de la mortalitat, sigui davant d'alguna malaltia greu -que pot, o no, acabar en el decés- sigui en l'apagar-se de les persones que estimem i ens envolten. Observant aquest fet de prop es fa palès que no totes les morts, com no totes les vides, són iguals. "S'ha dit que la mort ens iguala a tots. Però el morir, no. El morir ens diferencia molt. Tant com la forma de viure, de gaudir o de sofrir" (Broggi 2011: 29).

De la mort hi ha molt a parlar i a reflexionar. Trobarem que la filosofia és molt més hàbil plantejant qüestions que responent-les, especialment aquelles que donen lloc a especulació i no són susceptibles de proves empíriques. Les respostes solen ser prou insatisfactòries: "[...] las dos soluciones contradictorias de la otra vida y de la nihilización son igualmente absurdas" (Jankélévitch 1966: 359). Al final, respecte a la mort, tota tesi no és res més que una gran hipòtesis. Però això no treu que les preguntes segueixin estant allí expectants: Què és la mort? Què és la vida? Quin valor té la vida? És un valor intrínsec o contingent? Qui mort? Quina és la naturalesa mortal dels humans? Tenim o no tenim una ànima? Què hi ha, si hi ha quelcom, després de la mort? Existeix l'eternitat? És lícit posar fi a la vida voluntàriament? Com atendre la vida dels moribunds? Com podem fer front a la mort? Etc.

Totes aquestes preguntes són tan antigues com la humanitat i no tenen una resposta apodíctica. L'interès que mou a escriure aquestes pàgines incideix bàsicament en la reflexió filosòfica, que hauria de ser fonament de la conducta, és a dir, de la moral i la política. No és la intenció d'aquest treball oferir una resposta absoluta a la qüestió -de fet, cap treball la pot oferir-, sinó tant sols proposar un recorregut per les principals reflexions sobre la mort que han suggerit els filòsofs al llarg de la història. Unes reflexions que no han dit, de ben segur, l'última paraula.

3- Estat de la qüestió

L'estudi filosòfic de la mort ha format part del pensament sobre la vida humana en cada context cultural i històric. Bé com estudi de la cessació de l'existència en general o com a fi de la vida humana en particular (Ferrater Móra 1941: 2472). Per què aquest interès de filosofar sobre la mort? Vladimir Jankélévitch ens diu sobre això:

> Las generalizaciones cosmológicas por una parte, y la reflexión racional por otra, tienden ya sea a banalizar, ya sea a conceptualizar la muerte, a reducir la importancia metafísica, a hacer de la tragedia absoluta un fenómeno relativo, del aniquilamiento total una desaparición parcial, del misterio un problema, del escándalo una ley; aunque escamotee la cesación metaempírica en una continuación empírica o en una eternidad ideal, la conciencia filosófica es consoladora: bien naturalizando lo que hay de sobrenatural en la muerte, bien racionalizando su irracionalidad. (Jankélévitch 1966: 18)

Aquesta irracionalitat, aquesta necessitat de comprendre un fenomen tant absolut, va conduir a l'aparició de la màgia i la religió, que foren les primeres reflexions humanes sobre l'existència:

> La religió intenta donar resposta a qüestions tan importants com el problema de la mort, el problema del mal, els valors transcendentals. Es tracta, en definitiva, d'una funció evident que confirmen molts estudis etnogràfics. (Martí i Pérez 2002: 29)

Amb elles es pretenia arribar a assolir una realitat oculta i subjacent a la quotidianitat i, de ben segur, com ens deia Jankélévitch, la idea soteriològica, consoladora de la profunda angoixa de desaparèixer per sempre més, formava part indissociable de les consideracions humanes al respecte. Aquesta reflexió de caire mític es transforma en una reflexió racional en arribar la Grècia clàssica, el que donarà lloc a múltiples escoles de pensament. Allí trobem les disquisicions sobre què és el ser, què vol dir existir, amb Parmènides i Heràclit, que inauguren la filosofia i tindran tan llarg recorregut fins a dia d'avui. Apareix la idea de *Psiche*, com un alè que anima a l'ésser humà. Els pitagòrics creien en la metempsicosi. Plató, força influït per ells, amb els seus diàlegs, on destaca especialment el *Fedó*, inaugura la reflexió racional sobre què és la mort, l'ànima i la immortalitat. La mort de Sòcrates esdevindrà la mort filosòficament exemplar: "[...] los verdaderos filósofos no trabajan más que para morir y que la muerte no les parezca nada terrible" (Plató 1938: 50).

Els cínics, especialment Diògenes, mostraran un evident menyspreu per la mort. Posteriorment, Epicur ens donarà la seva famosa visió al respecte: "Quan jo hi sóc ella no hi és, quan ella hi és jo ja no hi sóc". Per ell la mort és el pitjor dels mals, tot i que, si bé no hi cap el refusar-la, sí hi cap, almenys, no témer-la, ja que en definitiva la mort no és res per aquell que viu. Els estoics, que incidiran notablement en la filosofia posterior romana i cristiana, entengueren la vida com un contínuum dinàmic, un devanir al que calia plegar-se, calia resignar-se vers el destí, el que implica la cerca d'una actitud serena davant la mort.

El cristianisme va sorgir en un context que era hereu de la tradició filosòfica grecoromana i, per tant, les reflexions clàssiques van ser fonamentals en la seva concepció, fora per estar-hi a favor o en contra. Tot i la seva fonamentació dogmàtica, el cristianisme es va veure obligat a submergir-se en la reflexió filosòfica si volia refutar les concepcions heretades del passat i proposar-ne de noves. El neoplatonisme estava molt proper a la necessitat cristiana de comprendre i provar la transcendència humana. Les disquisicions sobre Déu com a principi de l'existència duien inevitablement a parlar de l'ànima, de la naturalesa humana, de la vida ultraterrenal, de la resurrecció -no sols de l'ànima, sinó també de la carn-, etc. Unes reflexions que, centrades en l'aspecte teològic, deixarien de banda la visió historicista i naturalista de l'ésser humà i la seva existència.

Si Plató i Ciceró ja havien defensat que la filosofia és una meditació sobre la mort, Michel de Montaigne ho corrobora de nou quan diu que filosofar no és més que preparar-se per a la mort:

> La meditació prèvia de la mort és meditació de la llibertat. Qui ha après a morir ha desaprès a servir. Saber morir ens allibera de qualsevol lligadura i constrenyiment, No hi ha res de mal en la vida per a qui ha comprès bé que no és un mal

> la privació de la vida. (Montaigne 1588: 144)

L'arribada de la modernitat torna a posar l'home al centre del món i apareixen les primeres obres de caire mecanicista. Així, l'obra de Julien Offray de La Metrie, *L'Home-Màquina* (1748), inaugura veure la naturalesa humana sota una altra concepció. El racionalisme materialista torna a la palestra filosòfica amb el que comença a qüestionar-se el més enllà. Un pensador com Jean Meslier és el primer a declarar-se ateu, i la transcendència va perdent embranzida. La Il·lustració, immersa en la racionalitat, ens dirà que les explicacions metafísiques són incomprovables. L'evolució del pensament durà a finals del segle XIX a la mort de Déu i el Darwinisme ens situarà en el sí de la natura sense solució. Els humans ens quedem sols davant la vida i davant la mort sense un absolut que ens sostingui.

En l'àmbit estricte de la filosofia, i malgrat l'ocupació dels filòsofs d'aquest segle en qüestions de caire lingüístic, metodològic i formal, el segle XX serà molt prolífic en la reflexió del què és ser un ésser humà. L'idealisme dóna pas a l'existencialisme. La reflexió sobre el ser, l'existència i la mort seran objecte del treball de tants autors que la llista seria interminable. D'altra banda, l'extraordinari desenvolupament de la ciència donarà lloc a una enorme abundància d'estudis sobre la mort en molts àmbits diferents: biològics, psicològics, sociològics, antropològics, mèdics, legals, històrics, etc., el que posa de manifest l'enorme importància que el fenomen de la mort genera entre nosaltres. Després d'aquest recorregut, la mort i el morir sofreixen un desencantament.

L'enorme embranzida de la neurociència ens ofereix noves perspectives sobre què és la consciència i la ment humanes. L'avenç en la ciència mèdica ens ha dut a la necessitat d'establir noves fronteres respecte a la vida i la mort i a reflexions inexistents anteriorment sobre el tractament dels moribunds. Així, avui la bioètica ha esdevingut una de les disciplines que tenen més a dir respecte a la qüestió que ens ocupa. La mort, en aquest món individualista, ha passat de ser un fet natural a ser vista com un càstig o una condemna. La humanitat ha girat l'esquena a la mort i sembla com si, fent servir l'estratègia de l'estruç, li fes front amb els ulls tancats, per no adonar-s'en que hi és.

> Nous aurions progressivement perdu la capacité à donner une signification individuelle et collective à cette expérience fondamentale. Le point ultime de cette déperdition serait la dissimulation contemporaine de la mort. (Ameisen i altres 2003: 85)

La medecina ha esdevingut la nova religió, el biopoder en dirà Foucault, preocupada pels cossos sans i joves que persegueix el somni de la immortalitat. Així, la mort, deixa de veure's com un fenomen natural per esdevenir una fatalitat. La mort moderna s'ha convertit en un fet tan tecnificat, amagat i ocult, que du a què la majoria de les persones ja no morin una mort natural. Però la tècnica mèdica allargant el decés no ens dóna més vida, sinó una supervivència que sovint costa considerar com a tal. La vida humana, així, resta presonera de la tècnica. Això ha fet emergir la necessitat d'una nova cultura de la mort que permeti recuperar-la com un fet propi, una responsabilitat individual, on cada ésser humà tingui la potestat de dir-ne l'última paraula, on

“reapropiar-nos” de la nostra mort. Tot i entenent la tècnica com un aliat i no un enemic de la humanitat, cal destecnificar la mort per humanitzar-la de nou.

L'eutanàsia roman, inqüestionablement, al fons d'aquest plantejament.

4- Definint la mort

La mort és una categoria, les propostes per definir-la sempre duen a una espècie de dubte sistemàtic que, en darrera instància, depèn dels condicionants des d'on la mirem: “La muerte es vista de distintos modos según las culturas, las profesiones, las circunstancias personales y sociales” (Ferrater Móra 1974: 9). A les nostres societats individualistes, la mort perd de manera constant el seu caràcter comunitari, sagrat i simbòlic per esdevenir una altra cosa: “Devenue un événement de la vie privée des individus, elle est, par ailleurs, un nœud de problèmes sociaux et administratifs, un objet d'élaborations juridiques, un enjeu de politiques publiques, un espace de stratégies économiques” (Ameisen i altres 2003: 11).

Per l'antropologia, és evident que no tenim la mateixa experiència -ni conceptualització- ni de la mort ni de la vida des de l'occident opulent que des de les societats subdesenvolupades (Barley 1995: 227). “Death may be universal in that it comes to all, but it is not -phenomenologically, psychologically, socially- a uniform occurrence across the human species” (Scarre 2997: 21). Des del punt de vista sociològic, la mort pot ser considerada com una tragèdia i una frustració, com una pèrdua irreparable o un esdeveniment de joia, com la fi de l'existència o l'inici de la vida vertadera, un moment de lamentació o de celebració, com un adéu o com un arreveure.

Ens diu Schumacher (Schumacher 2005: 245) que els filòsofs distingeixen dos tipus de mort, la mort natural i la mort accidental. La mort natural és aquella que sota l'òptica científica ofereix una explicació globalitzadora del fi de l'organisme viu, culminació de l'envelliment progressiu de l'estructura biològica de l'ésser, un element indestriable de l'avenir, un fet observable fora de qualsevol carrega valorativa, un fenomen biològic que es pot intentar controlar però no vèncer. La mort accidental és aquella que esdevé fora d'aquesta inexorabilitat fruit d'un accident pròpiament dit o d'una malaltia. La primera és inevitable, la segona és una mort que podria encara no ser.

Des de la perspectiva filosòfica, però, tenim la necessitat de donar respostes racionals a les preguntes que inevitablement se'ns generen. Què significa, què volem dir, quan diem que algú ha mort? Quan diem que algú ha mort, qui i què és aquest algú que mor? Què li ha passat a aquest algú al morir? Bernard N. Schumacher ens parla de la necessitat de clarificar les diferents significacions de la mort. No és el mateix

parlar de la mortalitat, del morir, del decés o de l'estat de mort, ja que són realitats distintes. Morir és un procés que involucra aquestes realitats. Tenir clar què ocorre en aquest procés és quelcom que ens ha d'ajudar a establir els criteris procedimentals tècnics o mèdics per fer-li front (Schumacher 2005: 17).

Podem fer dos acostaments a la definició de la mort, des d'una perspectiva filosòfica o des d'una perspectiva científica o mèdica. Segons aquesta darrera, si bé l'únic signe segur de la defunció seria la putrefacció del cadàver, trobem que actualment la posició mèdica i jurídica per dirimir quan un ésser humà -una persona- ha mort és absolutament arbitrària. En qualsevol cas, està clar que per a poder donar fe d'una mort el primer que cal és una existència prèvia, quelcom que ens enfronta amb què vol dir, existir, és a dir, ésser. Així, un nadó que neix sense vida mai resulta realment una persona viva (Barley 1995: 69).

Podem parlar de la mort biològica i de la mort de la persona. En el primer cas estem fent una aproximació comuna i general als organismes vivents, en el segon ens referim a la desaparició d'aquelles certes propietats que constitueixen la persona. Com assenyala Schumacher, fer servir uns criteris o altres dóna lloc a l'aparició d'aproximacions distintes en la legislació sobre la mort humana. La mort biològica engloba als éssers vius, siguin persones o no, mentre la segona fa referència estricta a l'ésser humà com a a persona (Schumacher 2005: 40). Dit d'altra manera, una cosa és definir la mort i una altra definir deixar de viure:

> La recherche analytique sur la nature de la mort de X n'incluait pas en soi un jugement éthique évaluant, par exemple, dans quelle mesure la vie de X privé de conscience de soi, qui était il y ha un instant encore une personne, vaut ou non la peine d'être vécue. (Scumacher 2005: 41)

En qualsevol cas, però, què és això que deixa de viure i on resideix aquest deixar de viure? Què acaba quan parlem del fi -cessació- de la vida, especialment la vida humana? Què és i en quin moment podem afirmar que la mort es produeix de manera absoluta, resulta fonamental a l'hora de prendre decisions sobre l'actuació en aquest procés, és a dir, establir una ètica al respecte.

4.1- El problema de la mort clínica

La definició clàssica de la mort concernia a l'absència de respiració i pols, l'aturada de la circulació sanguínia i el fi de les funcions vitals. Un cop succeït això la mort resulta inqüestionable i va seguida, com s'apuntava més amunt, amb la putrefacció del cadàver. Aquí no hi ha res a fer, la mort, com a fet natural no té cap ressonància ètica ni moral, igual que respirar o fer la digestió, és quelcom que forma part de la vida. Amb tot, esbrinar si aquesta, la mort, ha realment succeït no és tampoc una qüestió trivial i contemporània ja que, des de sempre, una de les pors dels humans ha estat ser enterrat viu, el que duia a la necessitat d'estar absolutament segurs del decés.

Però el problema sorgeix quan hi ha la possibilitat -d'aquí la necessitat- d'influir en aquest procés. Si fins aleshores una persona amb el cervell greument lesionat acabava morint ràpidament, el desenvolupament de la ciència mèdica al llarg del darrer segle, especialment amb la respiració assistida, va aconseguir mantenir estables, encara que fos en condicions precàries, a moltes persones amb les funcions cerebrals greument danyades. "Las fuerzas coordinadas de la medicina de cuidados intensivos moderna han reemplazado el papel del cerebro a la hora de regular el cuerpo" (Singer 1984: 43). Quelcom fins aleshores inexistent -malalts terminals, coma profund o lesions greus irreversibles- apareix en la realitat mèdica i social demandant un resposta nova.

Gràcies a aquest perfeccionament de la medecina la definició de mort calia ser reconsiderada, i calia per dues circumstàncies particulars. D'una banda, l'aparició de malalts als qui les funcions cardiovasculars i respiratòries estaven controlades i constants però en un estat d'inconsciència absoluta sense, en principi, cap possibilitat de recuperació. És a dir, allò constitutiu del fet de ser persona humana havia desaparegut. D'altra banda, la necessitat d'extracció d'òrgans dels cadàvers a fi de realitzar trasplantaments que permetessin viure a altres persones malaltes feia necessària la màxima eficiència en l'extracció de l'òrgan del donant. Si s'espera a la fi absoluta de les funcions vitals l'òrgan queda malmès i és inservible. En el primer cas, el fet tenia importància en tant que afectava a la família i al pacient, alhora que feia necessària una despesa enorme de recursos per mantenir-los en aquestes condicions precàries. En el segon cas, implicava particularment la vida d'altres persones.

Al 1968, el *Journal of American Medical Association* va publicar un informe elaborat a la Universitat de Harvard per un grup de professionals de la medecina juntament amb un historiador, un advocat i un teòleg -grup conegut posteriorment com a Comitè de Harvard-, on es plantejava la necessitat d'establir el coma irreversible com a nou criteri per definir la mort (Singer 1994: 37). Finalment, al 1981, la Comissió Presidencial per a l'Estudi dels Problemes Ètics en la Medicina dels Estats Units va reconsiderar la mort en els termes citats de coma irreversible donada la mort cerebral. L'elecció ve determinada no només degut al fet inqüestionable de la funció integradora de l'organisme que fa l'activitat cerebral, sinó especialment al considerar aquesta activitat cerebral seu de la consciència i la personalitat. Segons la nova definició sols serien considerades mortes aquelles persones en les quals es pot discernir clarament la falta d'activitat del sistema nerviós.

Un problema d'aquesta definició radica en la dificultat per establir quan es produeix aquest coma irreversible o quan hi ha una lesió irreparable del cervell, quelcom que la tècnica mèdica ha anat resolent progressivament. Inicialment, l'electroencefalograma (EEG), que detecta l'activitat elèctrica del cervell, va ser una eina que semblava prou eficaç però va resultat insuficient per a detectar determinats tipus de lesions. Posteriorment, l'evolució de la tecnologia mèdica va donar lloc a altres tècniques de més gran abast com són: els potenciadors evocadors multimodals, que permeten avaluar l'absència de resposta auditiva, visual i sensitiva; l'eco doppler transcraneal, que diagnostica la manca d'irrigació del sistema circulatori intracranial;

la gammagrafia isotòpica, que detecta, mitjançant un isòtop, la manca d'absorció de substàncies per part del cervell i l'arteriografia cerebral que permet observar l'aturada de circulació en el cervell (Boladeras 1999: 88).

Un altre problema greu es planteja amb les persones en estat vegetatiu que segueixen respirant quan se les retira l'assistència mecànica. Considerar-les mortes implicaria enterrar un cadàver que respira, quelcom força forassenyat i que, d'altra banda, obra la porta a l'eutanàsia activa. Tot i que la definició de mort cerebral ha estat adoptada per gairebé tota la comunitat internacional i serveix de criteri mèdic general, no hi ha dubte que la consideració de mort cerebral establerta sota aquest punt de vista resulta, més que altra cosa, una ficció pràctica, un compromís que establim, un acord social. Al final, és una qüestió en la que hi tenen més a dir els juristes que els metges.

Hans Jonas exposa, però, prou objeccions a aquest plantejament. D'una banda, sembla raonable establir que les persones en estat de coma cerebral puguin ser considerades mortes i així poder suspendre la prolongació artificial de la vida sota mitjans mecànics. Una recomanació que fins i tot l'Església Catòlica va acceptar, el Papa Pius XII s'expressava així al 1957: “Cuando se considera que la inconsciencia profunda es permanente, no son obligatorios los medios extraordinarios para mantener la vida. Se puede suspender su empleo y dejar morir al paciente” (Jonas 1985: 146). En aquest sentit, es deixaria al malalt morir la seva pròpia mort. Però, d'altra banda, això obra la porta a una anticipació de la mort i poder actuar en els cossos d'una manera que amb la definició tradicional resultaria inacceptable. O sigui, en la redefinició de la mort hi ha una doble consideració, quan deixar d'aplaçar la mort i quan començar a fer violència al cos; en aquest cas, quan començar a veure el cos com a cadàver i poder extreure'n els òrgans per a fer trasplantaments.

Jonas defensa que en el primer cas la línia definitiva no té una gran transcendència ja que, un cop acceptat el coma definitiu i irreversible, es tracta de deixar fer a la natura el seu camí, però en el segon és summament important estar absolutament segurs que la mort ha esdevingut o ens veurem involucrats en el que amb la definició clàssica seria una vivisecció; i això, diu, no ho sabem amb exactitud, hi ha una indeterminació patent entre el límit de la vida i la mort. Per tant, defensa que hem d'adoptar una definició màxima de la mort. L'informe de Harvard estricament parlant no ha definit la mort com una cosa donada, sols ha expressat una consideració:

> La linea divisoria entre la vida y la muerte no se conoce con seguridad, y una definición no puede sustituir al saber. No es infundada la sospecha de que el estado artificialmente sostenido del paciente sigue siendo un estado residual de vida (como era generalmente considerado desde el punto de vista médico hasta hace poco). Es decir, existen razones para *dudar* de que incluso sin función cerebral el paciente que respira esté completamente muerto. En esta situación de irrevocable ignorancia y duda razonable, la única máxima correcta de actuación es inclinarse del lado de la vida presumible. (Jonas 1985: 154)

Hem de convenir amb Jonas que l'actuació sobre el cos del malalt en coma a fi d'extreure'n òrgans per a fer

trasplantaments té interessos que no es corresponen amb els del malalt, sinó amb els de tercers. Fer servir el seu cos com a subministre d'òrgans no deixa d'implicar considerar-lo més com a mitjà que com a fi, una cosificació de l'ésser humà fruit d'una visió utilitarista. Seguint aquest raonament podem concloure que un té dret a que se'l deixi morir però els altres no tenen dret a matar-lo sota cap concepte.

En canvi, per altres autors, com Peter Singer (Singer 1994: 39), el concepte de mort cerebral presenta moltes dificultats per altres motius. Caldria fins i tot anar més enllà ja que aquesta definició de mort cerebral hauria d'implicar incloure-hi també la pèrdua de l'intel·lecte o de la consciència degut a una lesió cerebral permanent, el que no té necessàriament d'implicar la mort absoluta de tot el cervell. El mateix Singer ens diu: "Las personas muertas no están en coma, están muertas [...]" (Singer 1984: 45). Això vol dir que inevitablement alguna activitat corporal vital residual -biològica- resta en l'organisme que està en coma, el fet que tota la activitat cerebral estigui extingida, incloent-hi el tronc encefàlic, es dóna molt rarament. Si acceptem la disfunció cerebral greu com a sinònim de mort, això obra la porta a considerar en aquest estat, és a dir, morts, fins i tot als éssers que mai han tingut aquesta capacitat cerebral, com els nens nascuts amb anencefàlia (nascuts sense o amb una mínima part de cervell) o amb greus lesions corticals. "Si estás muerto cuando tu cerebro está muerto, ¿cuándo mueres si nunca has tenido cerebro? (Singer 1994: 31). Singer també defensa que és una definició prou estreta: "La muerte cerebral es sólo para los humanos. ¿no es extraño que para considerar muerto a un ser humano se necesite un concepto diferente del que aplicamos a otros seres vivos?" (Singer 1994: 35).

En aquest punt, la qüestió rau a esbrinar, més que si hi ha una mort, incloent-hi aquí una mort cerebral, si el que hi ha és realment una vida humana. Peter Singer posa de relleu que les consultes fetes a les persones relacionades amb els malalts en coma profund -familiars, metges i personal d'infermeria- donen a entendre que, en general, es considera vius, mantinguts en vida, a aquests malalts. El que sí hi ha és la consideració d'una qualitat de vida inacceptable del pacient. Un pacient que en tal estat ha perdut els fonaments que el fan ser un "sí mateix", i aquest és el fet greu: "Our dominant outlook on death -and the main reason why we regard the prospect of our own demise as so distasteful- is that we see death as the end of us as selves, or persons" (Scarre 2007: 10).

Si acceptem la definició de mort cerebral ens trobem amb la necessitat d'establir que la mort, i consegüentment la vida, resulta quelcom que té una gradació. Hauríem de ser capaços de veure a certes persones com parcialment mortes o parcialment vives. Això implicaria l'existència d'un estat intermedi entre la vida i la mort, que és quelcom que se situa contra la idea convencional de la mort absoluta i instantània. Amb això, la diferència entre la vida i la mort no es podria establir en base a criteris biològics, sinó que fa necessari altres perspectives.

En aquest sentit, la visió de la mort mèdica no clarifica gaire les coses: "Aucun mystère n'est levé", ens diu Bernard Marie Dupond, i afegeix: "La subjectivité de la personne souffrante est niée, au nom, et au profit, pense-t-on, d'une plus grande efficacité thérapeutique" (Ameisen i altres 2003: 70). La resposta a una qüestió

existencial no és possible donar-la des d'una òptica exclusivament tècnica, ja que la mort humana és quelcom més que un fet biològic.

Per tant, tal com defensa Singer, la discussió no rau a postular la mort cerebral, a establir quina part del cervell està danyada o en si queden certs residus vitals en un cos en coma, sinó en la consideració de què és una vida que valgui la pena ser viscuda o mantinguda en vida. És a dir, si queda una persona allí. Per això Shelly Kagan ens diu: "The important question is not whether I am alive or not, but whether or not I am a person" (Kagan 2012: 178).

4.2- Del morir i el cessar

Josep Ferrater Móra considera que hi ha una diferència entre la cessació i la mort: "los conceptos de «simple cesación» o «sólo cesación» y de «muerte humana» constituyen dos conceptos-límites situados en dos extremos de una serie gradual" (Ferrater Móra 1974: 11). Morir no constitueix un element essencial de l'organisme, sinó un procés que es formula per la pròpia ontologia dels éssers vius. La mort no és un element estructural sinó constituent dels éssers vius. Podem parlar al respecte de descomposició d'estructures, de fi de funcions pròpies dels éssers vius, etc. Tota mort és, certament, cessació, però no tota cessació implica la mort en el sentit biològic. Això vol dir que hi cap parlar de distincions dins d'un continuu que és gradual i, per tant, dóna lloc a mantenir diferències -metodologies d'aproximació distintes- a l'hora d'establir els límits absoluts.

No podem dir que una pedra ha mort, per morir primer cal estar viu, però sí podem dir que una pedra, un objecte material, ha cessat (per ex., si la triturem), morir i cessar fan referència a categories distintes de la realitat. Amb tot, ambdues tenen relació amb el concepte de ser. El primer que cal és ser. Què és ser?, però. Això ens du a un pensament circular -recorrent en la filosofia- del que resulta difícil desprendre's: Ser implica la possibilitat de cessar i cessar implica la possibilitat de ser.

Com s'ha apuntat més amunt, els clàssics ja van veure's immersos en aquesta discussió sobre el ser. Seguint la idea pamenideana diríem que el ser és un i és immutable, o d'altra manera, el que és és i no pot deixar de ser. Així, podríem establir que finalment la matèria -si es vol, la natura- sempre roman d'alguna manera. La ciència ens diu avui que hi ha elements finals que romanen sempre, electrons, quarks o, finalment, energia. Peró sí hi ha un fet que canvia respecte d'ells, les relacions i les propietats, la posició, les estructures en que estan situats, etc., on es faria palesa la idea heracliteana de canvi constant. D'alguna manera el Primer Principi de la Termodinàmica corrobora ambdues posicions: l'energia no es crea ni es destrueix, sols es transforma. La transformació canvia les propietats dels cossos i dels organismes. El Segon Principi també

ens diu quelcom al respecte: l'entropia sempre augmenta, és a dir, tot tendeix a desorganitzar-se, o dit d'altra manera, a envellir.

La discussió sobre què és l'ésser du al llarg del segle XX a l'aparició d'una nova concepció, l'existencialisme, amb autors com Heidegger, Jaspers i Sartre entre altres. L'existencialisme és la doctrina de l'existència humana. Una existència que, ens diuen, és activa, oberta, dinàmica. L'existencialisme ens diu que viure no és més que configurar el que som. I som una existència tràgica ja que, venint del no res, vivim per a morir. És a dir, ser un ésser humà vol dir estar destinat a ser no res. I això fa que l'ésser estigui en tensió constant amb el temps. En aquest sentit: "El hombre es a la vez un ser y un no ser, y, al mismo tiempo, no es ni ser ni no ser" (Jankélévitch 1962: 87). Ser ésser humà és ser un projecte que només acaba en la mort. L'existència és així abans que l'essència.

El ser s'identifica amb el que Heidegger en dirà *Dasein*, "ser aquí", és a dir, hi ha algun ens que està fent alguna cosa aquí. El ser no és, doncs, una essència sinó una transitivitat, una dinàmica, un camí. Tota consciència és, ha de ser, consciència d'alguna cosa. Especialment de la manca d'alguna cosa, de quelcom que encara no ha arribat, de quelcom que en aquest "ser aquí" no és res. Aquesta dinàmica tinguda en compte en la seva totalitat implica la mort inqüestionablement. La mort és el que permet la individualització d'aquest "ser aquí". Per tant, a mi com a individu em cal reconèixer no que hi ha la mort, sinó que jo moriré. "sólo si yo soy consciente de mi finitud tengo razón para actuar ahora, sin aplazar mi acción, y es la crucial decisión que yo tomo con vistas al curso entero de mi futura vida lo que le da a ésta su unidad o perfil" (Alcoberro).[2] Aquest "ser aquí" beu directament del passat i la tradició, és històric. Per Heidegger, la llibertat de fer-se en el temps i la seva finitud ens du a l'angoixa existencial.

L'existència humana és així un qui i no un què. Arribem a l'ésser més que no partim d'ell. "El devenir és, pues, una realización de sí, es el advenimiento del no ser al ser" (Jankélévitch 1962: 89). La mort és allò que clou l'ésser i per tant és el punt de referència de l'existència. Jaspers, qui formularà un existencialisme humanista, en contraposició a l'antihumanisme heideggerià que sustenta l'absència d'una metafísica d'allò humà, ens dirà que l'ésser és sempre en situació, embolcallat per uns límits que el conformen: el patiment, les dificultats, etc., i especialment la mort. Sartre també considerarà la manca de transcendència de l'ésser, la manca d'essència d'allò humà. Aquesta manca de suport on aferrar-nos, aquesta manca de transcendència, aquest sentiment d'incompletitud, és el que fa present la nàusea, l'angoixa, el vertigen de l'existència. Sols la mort atorga una espècie de transcendència entesa en el sentit d'arribar a esdevenir un projecte definit, que fixa l'ésser humà com individu a un ser permanent que fins aleshores sols era un fer-se sotmès a les contingències. Com deia Spinoza, haver viscut queda eternament instal·lat com un fet inqüestionable.

Està clar, doncs, que existir ens du a cessar d'existir. Ferrater Móra observa que al augmentar les propietats d'una realitat augmenta el seu grau de cessabilitat, i aquest grau de cessabilitat determina un grau d'existència

2 Web Alcoberro. *Filosofia i pensament*. Heidegger.

(Ferrater Móra 1974: 53). Segons això, els éssers humans tindríem, d'entre els organismes vius, el grau màxim de cessabilitat. I per la mateixa raó, en els organismes unicel·lulars, amb moltes menys propietats i on no hi ha pròpiament una mort ja que la reproducció cel·lular en base a una divisió constant permet un contínuum reproductiu, es fa difícil establir la idea d'individu. La duplicació d'una ameba no implica la cessació de la vida ans al contrari és una manifestació d'aquesta vida. En el cos dels humans hi ha també aquesta duplicació cel·lular constant, però amb un nivell de complexitat superior. De fet, no diem pas que un conjunt d'amebes conformin un organisme. I això és així perquè no conformen un "tot" integrat. Aquest tot integrat que som els éssers humans no el podem reduir, però, a una conjunció de cèl·lules que viuen en simbiosis. L'individu és quelcom més que un agregat cel·lular. Les cèl·lules moren, desapareixen i es renoven de manera constant al llarg de la vida de l'individu. El suïcidi cel·lular és part imprescindible per a fer sorgir, conformar, aquest individu (així l'individu esdevé gràcies a cèl·lules que estan programades per morir). La nostra identitat biològica permanent és, segons com, una il·lusió. La nostra permanència depèn, en darrera instància, de la capacitat de reconstruir-nos i desconstruir-nos.

En un organisme complex es fa impossible determinar -posar un punt fix- l'instant de la mort absoluta, ja que aquesta és un procés que no afecta d'igual manera a les distintes parts que componen l'organisme. Per això apareixen distintes maneres de conceptualitzar-la: mort aparent, mort clínica, mort absoluta. Si bé en les primeres hi cap la possibilitat de retornar a la vida, en la darrera, la mort real és definitiva ja que no té solució. Cal definir la mort, doncs, com la cessació permanent i irreversible de la vida. Ara bé, en la mort absoluta hi roman tot el material que composa l'organisme viu, i així, "la muerte [...] no es más un asunto cuantitativo que un cambio cualitativo" (Jankélévitch 1966: 223), el que ens du a poder postular que l'individu és un vincle particular entre unes parts i que la mort implicaria la desaparició d'aquest vincle particular -d'una qualitat- entre aquestes parts que composen l'organisme individual. La mort seria la destrucció d'un organisme funcionant com un tot, no la destrucció de tot l'organisme. "La mort tue l'univers égocentrique du sujet vivant et restitue en quelque sorte les composants à l'univers physique" (Schumacher 2005: 50).

La qüestió és: quines parts composen l'organisme d'una persona i, en el seu cas, quin vincle les uneix?

5- La naturalesa de la persona humana

Al llarg de la història, la concepció de l'ésser humà com a ens especial i superior ha dominat el pensament d'arreu. Avui la Teoria de l'Evolució ha situat als humans dins de l'escala biològica de manera inqüestionable. La vida biològica ens domina, som una continuïtat de la biologia, però també és cert que alguna cosa hi ha en

nosaltres que ens fa qualitativament diferents dels altres organismes. Segons Xavier Zubiri: “los seres vivientes en general están viviendo mientras que el hombre (además) está haciendo su vida” (Ferrater Móra 1979: 110). Clar que es podria argüir que això també ho fan altres animals. Ferrater Móra ens diu que “fer la seva vida” implica l'aparició de la societat, que l'espècie sigui, a més de natural, cultural. Però molts dels estudis amb animals, especialment primats però no només (com els de Sabater Pi, Jane Goodall, entre altres), mostren que la cultura forma, d'alguna manera, part de la majoria d'espècies. Si considerem la vida com un procés de transmissió d'informació, aquesta es vehicula de dues maneres, a través de la genètica, el fet patològic kantià, i a través de la cultura, allò que aprenem (com a exemple, un lleó criat en captivitat i deixat en llibertat no “sap” viure, no ha après la “lleoneitat” necessària). Els éssers humans hem fet del segon aspecte un element d'adaptació summament desenvolupat.

Per Ferrater Móra la diferència fonamental radica en el fet d'incorporar el procés històric en la formació de canvis que de manera natural mai sorgirien en la realitat social (Ferrater Móra 1979: 113). Si bé tots els éssers biològics viuen la seva vida en el procés de viure la vida, el devanir és en els humans molt més fonamental que l'ésser ja que som capaços d'objectivar el món. La vida humana no és alguna cosa sinó algú que viu (Ferrater Móra 1979: 118). Cita Ferrater a Ortega en la seva famosa frase: “Yo soy yo y mi circunstancia”, és a dir, que els humans tenim, més que naturalesa -que també- història (Ferrater Móra 1979: 123).

Per parlar de persona humana hem de considerar la tensió que s'estableix entre allò que constitueix genèricament a l'espècie i el procés a què aquest fet genèric dóna lloc. Així, el fet de ser persona humana no és un quelcom finalitzat, sempre està esdevenint, és quelcom inacabat per definició, i per tant du aparellada una potència creadora i destructiva.

5.1- La persona

El concepte de persona no ha estat el mateix al llarg del temps i encara avui ens du a disquisicions filosòfiques intenses. Solem fer servir el terme persona com a sinònim d'ésser humà però, això, planteja múltiples objeccions, tant en el sentit de si tots els éssers humans són persones, com en tant si hi han altres éssers vius, o entitats, que sense ser humans també ho siguin. Pels clàssics, la concepció de què és una persona no incloïa tots els éssers humans, i així, es considerava com a coses o es negava cap dret a bona part dels mateixos: els esclaus, les dones o els metecs. Avui, és evident que no totes les persones susceptibles de dret són éssers humans. Així, hom parla de les persones jurídiques que estan sotmeses a drets -al menys a alguns- igual que les persones físiques. La concepció filosòfica de persona té una connotació moral i una de

jurídica. Si hi ha persones intangibles sembla que no és difícil assolir que el concepte persona abasti quelcom més que les persones restrictivament humanes. Què és, doncs, una persona i, alhora, qui té drets?

L'etimologia de persona prové del llatí persona/ae, que significa màscara, tot i que també remet a sonar fort (*per-sonare*), en relació amb la mascara que empraven els actors teatrals per a identificar el personatge, a l'hora que els servia d'amplificador de la veu. Després va servir per designar el paper que un havia de desenvolupar -interpretar- a la vida. Posteriorment, en l'àmbit jurídic, esdevé el concepte que defineix tot aquell ésser susceptible d'adquirir drets i deures.

La definició de persona proposada per Boeci va estar profusament acceptada per la concepció tradicional consegüent:

> [...] "la persona es una substancia individual de naturaleza racional". La persona (siendo el vocablo persona aquí una versión de ύχόατοισις) es una substancia que existe por derecho propio, *sui juris*, y es perfectamente «incomunicable». El ser de la persona es un ser *suyo*, de modo que, para hablar en términos actuales, diríamos que la nota distinta de la persona es la propiedad. (Ferrater Móra 1941: 2761)

Segons ho entenia Kant, la persona deixa de banda es seus elements naturals per esdevenir un fet fruit de la llibertat i en contra el mecanicisme de la natura. La persona no és, segons això, un fet natural. Una persona és un ésser moral en tant que tria unes lleis morals que es dóna ella a sí mateixa. Aquí apareixen l'ètica i la moral enredades definitivament amb el fet de ser persona. El concepte de persona abandona la idea substancialista conceben-se més com a centre dinàmic d'acció, on hi compten tant els elements psicològics i emocionals com els racionals. Una persona seria quelcom que va més enllà del mer ser d'un individu, de ser una realitat existencial. La persona transcendeix els límits de la seva subjectivitat. Una persona, així, acaba essent quelcom que es fa (Ferrater Móra 1941: 2760).

Tot i que podem trobar prou cultures on la vida de tots els éssers vius ha estat considerada sagrada i respectable, hem de reconèixer que la visió antropocèntrica ha estat una visió preponderant de la majoria de les societats humanes a pesar que, com ja s'ha dit, fins i tot la vida dels propis humans no era sagrada ni respectable en moltes circumstàncies. Ens diu Antoni Defez al respecte:

> [...] els conceptes de persona i d'ésser humà no són sinònims, ni coextensibles: signifiquen coses distintes i, a més, tenen per extensions o designen conjunts distints d'entitats, tot i que aquests conjunts no siguin necessàriament disjunts. Més en concret: el concepte d'ésser humà és extensional, fa referència a una classe natural i és ben delimitat per la ciència. Hom podria dir que ésser humà és tot aquell organisme pertanyent, en virtut de les seves característiques genètiques, a l'espècie humana. En canvi, el concepte de persona no es refereix a una classe natural, sinó que és un concepte fortament intensional, carregat de connotacions socials, culturals, històriques etc., per la qual cosa té, diguem-ne, una textura semàntica oberta, uns límits difusos. I, així, és sotmès a variacions de significat: no sempre la humanitat ha considerat persones les mateixes entitats, ni per les mateixes raons. Els casos de les dones, els nens o els estrangers en són bons exemples. (Defez)[3]

3 Antoni Defez. *"Entre un no-ja i un no- encara": Sobre les persones i llur identitat.* Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/entreunoiunjo.htm (setembre de 2012).

Shelly Kagan ho corrobora així: “Being a person isn't something I am essentially; rather I am a person for only part of my existence- and indeed, for only part of my life” (Kagan 2012: 176).

La idea antropocèntrica i teleològica culmina amb Kant, qui manté una clara diferenciació entre els animals i els humans, si no per la presència d'una ànima sí, almenys, per la de la racionalitat. Els humans, en tant que éssers conscients que raonen, han de ser considerats com un fi en sí mateixos i no com un mitjà. Al segle XIX, amb la Teoria de l'Evolució de Darwin es trenca aquesta visió per donar pas a una integració inqüestionable dels humans dins de la trama de la naturalesa, ja no érem tant diferents. En tot cas, la diferència era -és- de grau, no de tipus. L'antropocentrisme, que ja havia rebut anteriors cops a la seva consistència (com amb l'heliocentrisme), perd cada cop més i més categoria teleològica de la realitat del món. El fet biològic de l'ésser humà ha dut a considerar les propietats de persona com quelcom que també és constituent d'altres espècies.

Això ha fet que actualment per molts autors la connexió entre els éssers vius impliqui una “santedat” de la vida en conjunt, el que junt a la vulnerabilitat de la naturalesa donada l'enorme potència destructiva de la tecnologia humana, ha significat l'aparició de drets que afecten a les altres espècies i a la natura. Com assenyala H. Jonas, la natura és una responsabilitat dels humans, però no sols en tant que el seu estar ens afecta a nosaltres mateixos, sinó per raó de sí mateixa. Així, la natura i els altres éssers vius passen a ser reconeguts com a fins en sí mateixos i per tant objectes de dret (Jonas 1979: 35). Per Jonas, l'imperatiu kantià s'ha de transformar per incloure aquesta nova realitat que se'ns imposa: “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida” (Jonas 979: 40). La qüestió d'atorgar estatus de persones de dret als animals i/o a la natura pren rellevant importància en aquest context, amb múltiples connexions amb la consideració dels drets dels éssers humans, però no és el cas que ocupa aquest treball i, per tant, no s'hi aprofundirà.

Les persones tenen una serie d'atributs que els són propis i que fonamenten la bioètica (Boladeras 1999: 97):

- Autonomia. Són un fi en sí mateixes i no estan lligades a un fi d'altri. La voluntat d'acció és determinant. La iniciativa personal i individual és un valor inqüestionable.
- Dignitat. Tot té un preu, el que vol dir que es pot bescanviar per una altra cosa. En canvi, la dignitat no en té. El respecte per aquesta voluntat d'acció no pot ser sostret per cap concepte.
- Inviolabilitat. No es pot demanar a ningú res que vagi en contra de la seva existència ni integritat.
- Igualtat. Les persones han de ser tractades d'igual manera per les institucions i la societat, sense distinció de cap mena. Aquest principi ens du inevitablement al de fraternitat i a la distribució equitativa dels recursos.

Segons la concepció de què és un ésser humà el fet de ser persona tindrà una extensió més o menys gran que

pivota entre els dos extrems de la qüestió: o bé, ser una persona és quelcom que un és transitòriament al llarg de l'existència de l'organisme que la fa ser; o bé, ser persona és el que un és essencialment. La concepció final d'aquest fet té implicacions clau en el tractament i consideració de de la mort de les persones.

5.2- Dues concepcions de l'ésser humà

Hi ha una sèrie de característiques pròpies dels humans que són les que han permès aquest procés de transformació històric que ens fa tan particulars. Al llarg dels segles aquesta qüestió ha dut de cap a tots els filòsofs. Quina característica o principi fonamenta l'aparició de l'ésser humà? Quina classe de cosa és un ésser humà? Què és el que li atorga la seva especificitat existencial? Per molts pensadors ha calgut incorporar algun element extern per explicar la naturalesa humana. “Con el fin de caracterizar la existencia humana en lo que tiene de más singular, algunos filósofos han empleado vocablos como «espíritu» y «persona»” (Ferrater Móra 1979: 120).

Les explicacions respecte què són els éssers humans ha donat lloc a dues concepcions fonamentals.

> Las diversas filosofías de la mente pueden agruparse en dos grandes familias: el monismo psicofísico y el dualismo psicofísico. El monismo afirma que la materia y la mente son, en cierto sentido, una sola cosa; por otro lado, el dualismo sostiene que la materia y la mente son sustancias de distinta clase. Sin embargo ninguna de estas familias es homogénea […]. (Bunge, Ardila 1988: 17)

Les concepcions dualista-monista tenen un llarg recorregut en la història del pensament, amb ramificacions i solucions espinoses que es barregen i confonen, però bàsicament podem concloure que donen lloc a dues opcions fonamentals: l'ésser humà és solament un cos, concepció monista o materialista, o bé l'ésser humà és un cos i una ànima -ment, psique, el que sigui- que determina la seva existència metafísica, concepció dualista o espiritualista. Podríem establir una altra possibilitat, la concepció idealista, en què és sols una ànima, una ment i les seves idees, sense cos. En qualsevol cas, la “idea” ens duria a considerar, idear-nos, com alguna de les dues propostes esmentades primerament. A pesar que la investigació en aquest camp ha estat, com s'ha comentat més amunt, a càrrec fonamentalment de la filosofia i la teologia, avui la ciència, en especial la neurociència i la psicologia, hi tenen molt a dir. Per això:

> Si queremos que la psicología sea una ciencia como la de otros campos de la investigación científica, y que armonice e interactue con algunas de ellas, hemos de excluir el idealismo como trasfondo útil. (Bunge, Ardila 1988: 26)

Aquestes aproximacions al concepte de persona obren la porta a considerar si hi ha algun tipus de supervivència de la persona després de la mort i, amb això, a la idea de la immortalitat. Al llarg de la història la idea d'una altra vida i de la immortalitat ha format part de la cosmogonia humana de manera

inqüestionable. El punt de vista que defensa aquestes concepcions és profundament religiós. Des del punt de vista filosòfic, però, per acceptar-les calen explicacions que els donin consistència i coherència, ja que en cas contrari no resulten gaire plausibles. Argumentar a favor i en contra és quelcom que s'ha intentat des de l'antiguitat.

5.2.1- Concepció dualista o espiritual

El dualisme ens apareix en diverses formes, algunes de les quals són més proclius a defensar la immortalitat de l'ànima que altres. Acceptar aquesta concepció implica acceptar tres requisits fonamentals:

> First, it must represent the mind or soul as capable of an existence independent off and separate from the body, Secondly, it must conceive the mental part of a person as being immaterial in nature, and therefore immune to any processes of physical decay. And thirdly, it needs to identify the essence of the person with the mental, rather than the corporeal, component. (Scarre 2007: 13)

La concepció dualista amb una ànima immortal va ser defensada per Plató al *Fedó*, on se'ns narra el darrer dia de vida i la mort de Sòcrates*:* "¿No es la separación del alma y del cuerpo, dijo Sócrates, de manera que el cuerpo permanezca solo y el alma sola también? ¿No es eso lo que denominamos muerte?" (Plató 1938: 47). Per Plató, l'ànima està presonera del cos, sotmesa a les passions mundanes amb el que la mort significa l'alliberació, quelcom que és el més desitjat pel filòsof: "¿y no seria extravagante que un hombre tal (filòsof) temiera la muerte? (Plató 1938: 51). Defensa també Plató, seguint l'herència del pitagorisme, que aquesta ànima té una preexistència anterior. L'ànima, segons ell, és una substància simple, sense parts, i per tant no està sotmesa a desgast ni a cap decaïment com sí ho estan les coses materials.

Plató, però, parteix, més que no demostra, de la idea de l'existència de l'ànima, i el que es discuteix al llarg del diàleg és la qüestió de la immortalitat. No obstant, hom pot considerar que Plató exposa, més que res, una proposició, una esperança, un desitj:

> Que todo lo que os he dicho del estado de las almas y de sus residencias sea aproximadamente así, creo que puede admitirse, si es cierto que el alma es inmortal, y la cosa vale la pena de correr el riesgo de creerla. Es un azar que es hermoso admitir y del cual debe uno mismo quedar encantado. (Plató 1938: 108)

En qualsevol cas, si establim que l'ontologia dels éssers humans està determinada per un cos que es combina amb una ànima (ment, psique, etc.) de caire no material, haurem de concloure que hi ha dues entitats separades, o al menys separables, distintes, en aquest ésser, a saber: un cos i quelcom que no és cos, que no és material ni, per tant, observable. El cos seria la base material d'allò que anima la vida d'aquest cos. Això fa suposar que la base de la consciència no és física sinó metafísica i que, estrictament parlant, existir també ho

és. El morir, segons aquesta concepció de l'ésser, vindria a ser la separació completa d'aquestes dues entitats. El resultat d'això implica que, o bé l'ànima és una identitat *per se* indistintament del cos, és a dir, aliada a un altre cos seguiria essent la mateixa entitat; o bé, el cos determina l'entitat final. Tanmateix, caldria aclarir de quina manera una entitat immaterial pot actuar sobre una de material i viceversa.

També ens obre la porta a considerar si al morir mor sols el cos i l'ànima continua d'alguna manera existint, o bé, si al morir moren les dues alhora, ja que acceptar l'existència de l'ànima no implica acceptar la immortalitat de la mateixa. Spinoza, com ja s'ha comentat abans, ens donarà una idea de l'ànima en tant que *sub specie aeternitatis*, en el sentit que un cop mort el cos, allò que va ser resta indeleble en l'eternitat tot i que no impliqui una vida eterna del subjecte. És a dir, és una veritat eterna que el cos, i l'individu, va existir i va actuar de tal manera.

> Desde luego no atribuimos duración alguna, definible por el tiempo, al alma humana, sino en la medida que ésta expresa la existencia actual del cuerpo, que se desarrolla en la duración y puede definirse por el tiempo, esto es, no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo. (Spinoza 1677: 408)

Tot i que, certament, la mort constitueix un procés evidentment físic, quelcom que no sembla hagi d'afectar a una entitat metafísica, es pot donar el cas que, d'existir l'ànima, aquesta morís al mateix temps que el cos, pervisqués un cert temps o visqués eternament. En el darrer cas, si el que un és es correspon bàsicament amb allò que l'ànima és, resulta que, si aquesta perviu eternament a la mort del cos, quan mor el cos, no podem parlar estrictament de la mort de l'ésser. Això donaria arguments per acceptar la metempsicosis o la reencarnació defensades per moltes doctrines religioses, tot i que, alhora, genera greus problemes per determinar què o quina és la identitat de les persones, o de les ànimes. Geoffrey Scarre ens diu a tenor d'aquestes dificultats: “We may say that only someone in the grip of a religious doctrine would believe in reincarnation, since philosophical reasoning from a secular standpoint is quite unable to make it plausible” (Scarre 2007: 16). També Frey: “Celui qui médite sérieusement sur sa propre fin, écarte l'idée d'immortalité” (Frey i altres 2009: 15).

La pregunta sobre on està radicada l'ànima, és una altra qüestió que sorgeix d'aquesta consideració de l'ésser. Descartes va proposar, sense gaire fonament, tot sigui dit, que la glàndula pineal (hipòfisi), a la base del cervell, era el lloc on l'ànima entrava en contacte amb el cos. Spinoza fa una crítica acèrrima a aquest suggeriment, especialment quan Descartes acaba recorrent a una causa com la de Déu per defensar-la: “Quisiera, ciertamente, que hubiera explicado dicha unión por su causa próxima” (Spinoza 1677: 386).

L'aparició de la racionalitat il·lustrada donarà lloc a una forta crítica d'aquesta concepció cartesiana. Diderot, a l'*Encyclopédie*, escriu així a l'entrada de l'ànima:

> Tenemos pues el alma instalada en la materia ósea, hasta que viene otro experimento y la desplaza una vez más, en cuyo caso los fisiólogos volverían a desplazarla sin saber donde ubicarla. Considérese mientras tanto cuánto dependen sus funciones de cosas menudas: de la alteración de delicados tejidos; una gota de sangre derramada, una leve inflamación,

> una caída, un golpe... y adiós juicio, razón y todas esas cualidades de las que los hombres nos sentimos tan orgullosos, porque todo ese orgullo depende de un filamento bien o mal colocado, sano o enfermo. (Bloom 2004: 116)

Determinar la localització de l'ànima permetria explicar l'aparició d'experiències extra corporals, o les experiències properes a la mort, ja que, en tal cas, l'ésser -és a dir, l'ànima- estaria ubicat en un lloc distint del cos. Es pot argüir que les experiències properes a la mort, relatades per múltiples pacients que han sofert una mort clínica i s'han recuperat, són una percepció de l'estat de mort. Amb tot, acceptar que aquestes persones hagin mort i hagin tornat seria tant com acceptar que un no mor quan mor. Hi ha una contradicció inherent a això, si un ha mort aquest fet hauria de ser permanent, en cas contrari no podem parlar realment de mort absoluta. L'existència d'experiències inusuals en el moment que l'organisme entra en col·lapse no implica que aquestes sensacions siguin del més enllà. Els experiments duts a terme en aquesta casos (per ex. posar quadres a l'habitació del malalt que sols es poden veure des del sostre), no corroboren el fet d'experiències extra corporals de cap mena.

Descartes va proposar un argument a favor de l'existència de l'ànima que es fonamentava en la idea que si podem imaginar una cosa separada d'una altra això implica que han de ser dues coses distintes, per tant, si podem imaginar la nostra ment separada del cos implica que són dues coses distintes. Que d'aquí se segueixi la idea d'una ànima immortal no deixa de ser un salt considerable.

> Després, examinant atentament el que jo era, i veient que podia fingir que no tenia cos i que no hi havia món ni lloc on em trobés, però que no podia pas fingir per això que jo existís, sinó que, al contrari, del fet mateix que pensés a dubtar de la veritat de les altres coses, se'n derivava amb tota evidència i certesa que jo existia, mentre que, només que hagués cessat de pensar, encara que la resta del que havia imaginat fos veritat, no tenia cap raó de creure que jo existís; a partir d'aquí vaig conèixer que jo era una substància tal que tota la seva essència o naturalesa no era sinó pensar, i que per a existir no necessita cap lloc ni depèn de cap cosa material. De tal manera que aquest jo, és a dir, l'ànima, per la qual sóc allò que sóc, és enterament distinta del cos [...]. (Descartes 1637: 136)

També sorgeix la qüestió d'esbrinar en quin moment l'ànima s'alia amb el cos, en el moment de la fecundació, de gàstrula o blàstula del zigot, en un estadi posterior, al moment de néixer o al aparèixer la consciència, quelcom que tindria summa importància en parlar de l'avortament; i també, en quin moment deixa d'estar-hi aliada, en el moment en que comença una malaltia greu, en l'estadi agònic, quan es produeix la fi del batec del cor, la fi d'activitat cerebral o uns dies després de la mort biològica, etc., el que tindria importància tant per decidir la mort final, un possible fi provocat, com en la manipulació del cadàver.

5.2.2- Concepció monista o materialista

L'altra opció, la monista o materialista, determina que som solament un cos material que té, això sí, unes

característiques particulars. Fins i tot admetent l'existència d'una ànima, Lucreci, fervent defensor de la immanència, ja va determinar que havia de tenir un origen material.

> En primer lieu je dis que l'esprit ou la pensée, comme on l'appelle souvent, dans lequel résident le conseil et le gouvernement de la vie, est partie de l'homme non moins que la main, le pied, et les yeux son parties de l'ensemble de l'être vivant. (Lucrèce 2009: 181)

No tot cos material és una persona, per a ser-ho cal que tingui les característiques que fa ser persona a una persona: pensar, tenir consciència, il·lusions, emocions, etc. Aquí, però, no calen elements immaterials per explicar l'existència de les persones tot i que quedin en suspens com sorgeixen aquestes característiques particulars que les configuren. En tot cas, emergirien del funcionament integrat de l'organisme. La mort seria la fi d'aquest funcionament integrat del cos.

La qüestió és que si considerem que som un cos físic amb certes característiques o habilitats, diguem-ne ment, el que fa la persona -recordem que en morir el cos roman enterament allí- serien aquestes característiques que anomenem "tenir una ment". La ment és quelcom que sorgeix del correcte funcionament del cervell però no és el cervell:

> [...] there no extra thing, the mind, above and beyond the body. [...] These P functions (les de la persona) are functions that we have by virtue of brain. [...] Talk of the mind is really just a way of talking about the P functioning. (Kagan 2012: 21)

Es podria argumentar que el materialisme no proposa una explicació per a aquest fet, o sigui, per a l'aparició de la consciència, els sentiments, la creativitat, la racionalitat, etc. i que en canvi, considerar l'existència de l'ànima sí ho faria. Però, d'una banda, es pot presentar un contra-argument demanant com ho fa l'ànima, amb el que llavors tenim el mateix problema sols que traslladat a la metafísica. Similar a la creació del món defensada per la creació divina, queda en suspens qui ha creat Déu en aquest cas. Com assenyala Schumacher: "On définit a en se référant à b, lequel semble être aussi mystérieux que a" (Schumacher 2005: 44). D'altra banda, avui la biologia i la ciència ofereixen explicacions d'aquests fets des de la idea d'organització de la matèria. L'explicació materialista o científica sobre la consciència rau en el concepte d'emergència. L'emergència descriu propietats d'un sistema que els seus components no determinen, són propietats que es corresponen amb la totalitat del sistema. La consciència es presentaria així com un fenomen resultat de l'activitat neuronal, resultat de l'activitat biològica i, per tant, de l'activitat física, natural, de la matèria. Cadascun dels tres estadis serien emergències sistèmiques d'organització: matèria, biologia, consciència. Tots ells elements comuns a la vida, humana i animal, de caire immanent i material: "as everyday experience tells us and scientific investigation confirms, the mental life of both, human beings and animals appears causally dependent on the functioning of the physical organism" Scarre 2007: 14). L'acceptació d'aquesta visió fa molt improbable una altra vida més enllà d'aquesta, una transcendència. "Existir és l'única forma d'existir que existeix" (Defez)[4]. I això resulta en els dos sentits, tant pel que fa a la

4 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985.

metafísica com a la veritat escatològica, desmuntant la proposició platònica d'una ànima preexistent i eterna:

> Les territoires situés en amont de ma conception et de ma mort restent toujours voilés; seuls ceux qui se situent en aval de cette frontière peuvent quelque peu dévoilés par une analyse phénoménologique se référant aux concepts de condamnation et de passivité. Tout en étant certain de sa préconception et de sa mort à-venir, l'être humain n'est pas à même d'en faire l'expérience et se trouve dans une ignorance radicale à leur égard. (Schumacher 2005: 189)

L'objecció fonamental a aquest punt de vista materialista és el determinisme que la matèria ocasionaria als organismes, inclòs l'ésser humà, el que va contra la idea del lliure arbitri, ja que són dos elements contradictoris. L'eliminació del lliure arbitri ens du a eliminar la moral en els humans, la possibilitat de triar, però aquí ens cal considerar que la realitat la concebem avui com quelcom probabilístic, on la determinació final resta en suspens de les contingències que la permeten, unes contingències en les que la voluntat humana pot influir. L'obligació religiosa no admet el lliure arbitri, ja que tot resta en mans de Déu i l'ésser humà està pres de pressions externes a sí mateix. En canvi, l'obligació moral pressuposa l'existència de la llibertat (Jankélévitch 1962: 33).

5.3- L'emergència de l'ésser humà

Tot l'exposat fins ara ens indica que, si bé hi ha una continuïtat entre la vida biològica i la vida humana, hi ha també una diferència entre el fet de l'existència d'un cos i el de l'existència d'un ésser humà. Hi ha alguna cosa o entitat, d'origen material o espiritual, que fa que allò que hi ha sigui una persona humana. Ens diu Ferrater Móra:

> Podemos ver la vida humana desde el punto de vista de la vida biológica, como una existencia de ésta, pero al llegar a cierto estadio en el proceso de humanización tendremos que prestar más atención a las propiedades y a las funciones que han emergido de la evolución biológica que a lo que ha hecho posible tales propiedades y funciones. (Ferrater Móra 1979: 114)

Per Ferrater Móra la dicotomia monista-dualista queda resolta en observar que l'ésser humà no té pròpiament un cos sinó que és en un cos: "El hombre es un modo de ser un cuerpo" (Ferrater Móra 1979: 108). L'emergència materialista és el que fa aparèixer allò humà. Ni transcendència ni immaterialitat tenen cap sentit per explicar l'ésser humà. "El ser humano no es una realidad, o conjunto de realidades, unificadas por cierto elemento o principio existente «más allá» o «más acá» de él" (Ferrater Móra 1979: 109). Els humans no participem d'atributs que es formulen en algun estat, ni tant sols són les raons psicològiques o circumstàncies del viure les que el fan emergir, allò humà es fa palès en el fet que el cos i la ment formen part de l'ésser humà, hi ha un fer-se en ells, la realitat humana és alguna cosa distinta de la realitat física

Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

d'allò que és, per això, en aquest sentit, es pot seguir essent una vida i deixar de ser una vida humana.

> Imaginemos, en efecto, que el hombre consista en ser esencialmente «espíritu» y que el espíritu sea definido como la objetividad pura, el pleno reconocimiento del ser y del valor. Tal espíritu no podrá concebirse si no es *existiendo*. Y para que exista tendrán que pasarle «cosas», experiencias -en suma: historia-. Vivir humanamente es pasarle a uno lo que le hace ser. (Ferrater Móra 1979: 130)

No podem, doncs, menystenir el cos en la realitat de l'existència humana, la seva facticitat física, però, sigui des de l'òptica que sigui necessitem una consciència. Una consciència que no és una entitat sinó un estat de les coses, un estar en la realitat, per tant no hi ha un lloc on resideixi o s'ubiqui de forma unívoca. Finalment, el que es demostra evident és que perquè puguem parlar de persona fa falta una ment, consciència, psique, que la determini, i aquest element, la consciència, determina la pròpia identitat. Així, en un trasplantament la part trasplantada es converteix en identitat del receptor, però si imaginem pogués ser possible fer un trasplantament de cervell, amb tota la càrrega de memòria que arrossega, seria el cos del receptor el qui canviaria d'identitat. “Same brain same person. Different brain different person” (Kagan 2012: 125). La identitat i la consciència rauen en el correcte funcionament del cervell, i amb seguretat en parts concretes del cervell, i per això, és en la destrucció, sia total o parcial, d'aquest òrgan que podem parlar de mort.

Hem vist que és possible, tot i que no plausible, imaginar-nos com a éssers humans sense cos, però és impossible imaginar-nos com a tals sense consciència. Si aquest element falta, falta la persona humana. La mort humana, seguint aquest pensament, esdevé quan la consciència, la ment, la identitat, etc., desapareix. Per això afirma Jankélévitch: “Muerte y consciencia se repelen y se excluyen mutuamente, como por efecto de un interruptor” (Jankélevitch 1966: 42).

La consciència ens arriba poc a poc, al llarg del nostre *dasein* o de la història, però se'n va de cop. La mort és el seu límit. Per això els morts s'obliden instantàniament dels vius i són els vius qui recorden als morts.

5.4- De l'espiritualitat a la corporalitat

De tot el dit anteriorment es fa rellevant la translació que hi ha hagut en el pensament i en la consciència de què som els humans. En l'origen de les reflexions humanes sobre la vida, l'ànima va tenir un paper destacat, els presocràtics la veien com un pneuma, la *psiche*, de caire eteri i fantasmagòric, que no tenia una existència vertadera més que en la fusió corporal. Plató contempla el cos i l'ànima com dues entitats separades, on el cos és la presó de l'ànima, i aquesta és la real existència de l'ésser humà. L'excel·lència humana està així en l'ànima, una ànima que arriba a aquesta excel·lència en tant controla i deixa d'estar condicionada pel cos, és a dir, el domina. Aristòtil la concebrà talment així però considerarà que l'ànima, que és el que guia l'objectiu de

l'existència humana, és quelcom inseparable del cos. Així, sense *physis*, sense cos, no hi ha possibilitat de ser. Pel cristianisme, allò material, el cos, es converteix en quelcom brut i mundà, quelcom que cal reprimir, i menysprear, ja que l'ànima és el que ens dóna la vida eterna. El Renaixement i Descartes ens duen a la visió del cos com a màquina que és transcendit per l'ànima que li atorga el seu caràcter humà. La posterior evolució de la ciència i la biologia ens du a una nova situació on l'ànima s'esvaeix i apareix la preeminència del cos. La cultura occidental en què vivim ha convertit el cos en el reducte de la perfecció humana, i amb això, si antigament calia perfeccionar l'anima avui el que cal és perfeccionar el cos. Avui és el cos qui està presoner de l'ànima.

Aquestes conceptualitzacions s'endinsen en el que Michel Foucault va anomenar *epistemes* i són el que determinen l'ordenació mental i jurídica d'una època històrica però també vehiculen una normativització silenciosa que disciplina als subjectes imbuint-los d'un horitzó d'actuació determinat. I això ho fa de manera difusa dins de la trama social. Això vol dir que la veritat i el bé, la vida i la mort, serien més que un descobriment natural una construcció històrica. El poder social normativitza què està bé i on són els límits. Aquesta preeminència contemporània del cos sobre l'ànima du a l'aparició del biopoder. Ens diu Foucault:

> Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano fue el derecho de vida y muerte. [...] El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de hacer morir o de dejar vivir. [...] Ahora bien, el Occidente conoció desde la edad clásica una profundísima trasformación de esos mecanismos de poder. Las "deducciones" ya no son la forma mayor, sino sólo una pieza entre otras que poseen funciones de incitación, de reforzamiento, de control, de vigilancia, de aumento y organización de las fuerzas que somete: un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas. A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, [...] ese formidable poder de muerte —y esto quizá sea lo que le da una parte de su fuerza y del cinismo con que ha llevado tan lejos sus propios límites— parece ahora como el complemento de un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales. (Foucault 1976: 165)

La llibertat acaba funcionant, i comprenent-se ella mateixa, en relació al que el poder sanciona. Es genera un “discurs” social que articula creences, idees, actituds, que determinen les possibilitats de validació d'un fenomen, atorga límits a les accions, generant, al mateix temps, allò que limita, així, per ex. amb la bogeria i el que és normal (MacNabb).[5]

S'estableix un control de la subjectivitat. Amb això, segons Foucault, la vida passa a formar part del fet polític, la modernitat situa allò biològic en el camp de la política, establint una sort de vigilància, de gestió i d'administració, en definitiva un control, del fet de la vida. Ja no es controla sols la vida social sinó també, i especialment, la vida biològica individual dels subjectes. El poder ha assolit, així, no sols un poder sobre la vida, sinó sobre els cossos dels vius. Implica un immiscir-se en la manera d'estar viu de cada u. Això dóna lloc a un paternalisme acusat del poder sobre els ciutadans.

5 Web MacNabb, Darin. *Foucault, una introducción*. Disponible a: *La fonda filosófica*. http://lafondafilosofica.tumblr.com/ (agost 2012).

> 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. (Defez)[6]

Així, el poder estableix, subjecta, la manera com l'ésser humà arriba a ser subjecte, a ser persona, i també a deixar de ser-ho. Tot això repercuteix en la manera com la societat enfronta avui la malaltia i el procés de morir.

6- Sobre els valors

L'ètica és la part de la filosofia que tracta del Bé i del Mal, específicament d'allò que ens fa bons, d'allò que ens fa justos i de la Justícia (Alcoberro 1999: 7). L'ètica és la reflexió mitjançant la qual atorguem valors a les coses i als fets que ens passen. Per això, l'ètica s'ha ocupat de moltes coses:

> [...] ha teorizado sobre el bien, sobre la felicidad, sobre la virtud, sobre la justicia, sobre el placer, sobre la amistad (Aristóteles); pero también ha tratado de Dios, de la naturaleza y origen del alma, de la naturaleza y origen de los afectos, de la libertad, de la piedad (Spinoza); de los principios de la moral (Hume); de la ley moral y de los juicios morales (Kant); de la simpatía entre humanos (Adam Smith); de la conciencia, del bien, del deber, del derecho (Hegel), etcétera. (Fernández Buey 2003: 11)

Amb aquest galimaties de conceptes no hi ha hagut manera d'esbrinar quin és el principal i fonamental element que atorga valor a la nostra existència, si el plaer, o la felicitat, o la virtut, o la llibertat... El bé, i per afegit, el que és bo, resulta difícil de definir ja que no es correspon amb un fet determinat. És resultat d'una valoració del fet, per tant, forma part del registre del desitj i no d'una declaració ontològica de la realitat.

Si bé Kant postularà que hi ha una llei moral que ens obliga donat el fet racional humà, des de l'òptica utilitarista no hi han raons per ser raonables ni deures absoluts que ens obliguin categòricament. Segons això, no hi ha lligams entre raó i ètica. És difícil establir jerarquies entre el motiu que ens mou a actuar i el resultat de l'acció però, sí està clar que, per a ser ètics, cal una disposició a actuar volent uns determinats valors.

Segons Jean Marie Guyau aquest sentiment moral no és deriva de la racionalitat sinó que és un tret constituent de la naturalesa humana, es deriva de la vida, ens fa falta per a esdevenir complets en allò que som, d'aquí que tenim una necessitat vital, existencial, de fer el bé, de cercar allò que és bo, per sentir-nos bé:

> Il est absolument impossible de comprendre a priori comme une pure idée, qui en contient elle-même rien de sensible, produit un sentiment de plaisir ou de peine; il nous est absolument impossible, à nous autres hommes, d'expliquer pourquoi et comment l'universalité d'une maxime comme telle, par conséquent la moralité, nous intéresse. […] la

6 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985. Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

> projection de la moralité dans le domaine de la sensibilité sous forme de sentiment moral serait sans pourquoi possible. […] Le sentiment moral ne peut s'expliquer rationnellement et a priori. (Guyau 1885: 82)

La manca de moralitat ens aparta de la nostra realitat social que ha d'incloure necessàriament als altres. La moralitat seria així una "normalitat" humana. L'espècie que som ens mana i la intel·ligència, segons això, converteix l'instint en una obligació. Obligació que ni la metafísica ni la ciència expliquen de manera rotunda, res ens pot oferir un sistema d'actuació moral amb què actuar a la vida, ans al revés, de com és que actuem a la vida en sorgeix un sistema d'acció moral. Perquè, al final, la vida no és una teoria sinó una realitat d'accions. I aquestes, de manera tàcita o implícita, estan -estan per nosaltres, perquè els hi posem inevitablement- plenes de valors. Tenim una tendència natural a justificar, d'alguna manera o altra, allò que fem, la nostra conducta, les nostres costums, el bé d'allò que ens sembla bé, el bo d'allò que trobem bo. L'ètica i la moral, els valors atorgats a la realitat de les coses, ens palesen el tarannà d'una determinada societat o d'un determinat individu.

Podem concloure, doncs, que hi ha una diferenciació entre valors i fets, que els valors no poden ser establerts deduint-los de proposicions de fet; que, amb tot, els valors sí importen i que l'única solució, donada aquesta impossibilitat deductiva absoluta, rau en els acords, en el camp normatiu, una pràctica, una ètica aplicada, una ètica política, que remet a les contingències i al desenvolupament històric, on allò públic i allò privat es fonen inevitablement (Fernández Buey 2003: 22). Els fets simplement són fets i no hi ha cap determinació ontològica que ens obligui a actuar de determinada forma, o a valorar les coses de determinada manera. El que no vol dir caure en l'a-racionalitat, ja que, finalment, no tot ens val. El judici que fem dels fets, l'avaluació, és el que atorga valor als fets. "Els humans no depenem dels valors sinó que en vivim. Són els valors que depenen de nosaltres" (Terricabras 2002: 37). Els valors són, doncs, corregibles, variables i no dogmàtics.

Per això deia Protàgoras: "L'home és la mesura de totes les coses". La vida i la mort no escapen d'aquesta valoració, que serà, inevitablement, variable i contradictòria segons cadascú i cada època.

6.1- El valor de la mort

Es podria afirmar que la mort, fet inexorable, és universalment rebuda com un esdeveniment dolent, com un mal. És això així, realment? A partir de la reflexió filosòfica podem establir varies maneres de valorar la mort (Schumacher 2005: 20).

Una primera valoració la trobem en la idea de la mort com a indiferència. En aquest sentit les paraules d'Epicuri que ens diuen que no hi ha ni bé ni mal en la mort, ja que l'ésser no hi és i no en fa experiència de

cap mena. Seguint això, Frey ens diu que: “Joindre dans un même énoncé les termes «je» et «mort», c'est constituer une véritable contradiction. [...] la phrase «je suis mort» est sans logique” (Frey 2009: 16).

Altres veuen la mort com un bé en sí mateixa, on hi caben varies interpretacions. La dels qui consideren que és millor no ser que no pas ser. L'opció més pessimista de totes. Això és la concepció de l'existència com una maledicció i, en tal cas, la mort allibera als humans dels mals i de la servitud de la vida. Altres la consideren un bé donada la supervivència personal del subjecte en el més enllà, una visió platònica, teològica i religiosa, el que permet contemplar el Bé absolut, és a dir Déu. En aquest sentit, la mort ens dóna pas a la veritable vida. Seria la idea de Santa Teresa, “Muero porque no muero”. També hi cap la idea dels qui pensen que la vida sense fi seria un absolut avorriment, un enorme tedi i una manca de sentit. Ens duria a la més absoluta indiferència, ja que qualsevol cosa o acció podria ser posposada per un altre moment de l'eternitat. Per tant, el fet de finir és vist com un bé. Cal afegir aquí que, en aquest cas, també l'eternitat d'una vida més enllà estaria sota aquesta consideració, el que treu força, o al menys atractiu, a l'argumentació de la immortalitat de l'ànima.

Una altra opció seria veure la mort com un bé o un mal segons les circumstàncies. Una visió utilitarista on les contingències de la vida definirien la quantitat de valor que aquesta té.

Finalment, la mort com un mal en sí mateixa, ja que ens priva dels bens que la vida, en cas de continuar vivint, ens pot atorgar. Sí suposem que la mort és un mal en sí mateixa, això vol dir que suposem que el bé absolut seria viure per sempre. La immortalitat presenta, ja s'ha dit, moltes objeccions. “La no supervivència es lúgubre, pero la inmortalidad también presenta aspectos oscuros” (Nozick 1989: 21).

6.2- El valor de la vida

Podríem afirmar que vida, tautològicament, vol dir vida feliç. Però la vida és una barreja inseparable de coses bones i dolentes. La visió optimista de la vida ens diu que aquesta és, passi el que passi en ella, sempre més valuosa que el fet de no existir. La visió pessimista diria que la vida, encara que tingui coses bones, és un tràngol de dolor i patiment i que seria millor no haver nascut. Per la majoria de persones la vida és un bé en sí mateixa, i això és així ja que ens dóna l'oportunitat de viure coses bones. Mentre tinguem aquesta possibilitat no voldrem deixar d'estar-hi disponibles encara que tinguem de fer front a coses desagradables de tant en tant, ens sentirem afortunats de viure una vida així. Aquí anem a parar a una visió contingent del valor de la vida. Però si consideréssim que el que ens queda pel davant sols serà dolent, llavors, la vida seria quelcom indesitjable.

Què és el que fa que una vida pagui la pena de ser viscuda? Tots tenim l'evidència que hi han vides millors

que altres. En el conjunt de fets que ens ocorren a la vida hi han coses que són valuoses intrínsecament i altres instrumentalment. Les darreres són valuoses ja que ens permeten les primeres. El plaer és intrínsecament bo i el dolor intrínsecament dolent, altres elements o fets de la vida ens duen a l'un o a l'altre. Val a dir que un mateix fet instrumental ens pot dur, segons les circumstàncies, tant al plaer com al dolor, però no a ambdós alhora. Esbrinar si una vida és prou valuosa perquè mereixi ser viscuda cal determinar els valors intrínsecs que l'omplen.

Per a la visió hedonista de la vida, el plaer seria “el valor” que cal cercar i que atorga sentit a una vida. Si poguéssim fer -que no podem- el recompte dels fets plaents i desplaents que l'avenir ens pot oferir, la vida valdria la pena sempre que el comput final sigués positiu. L'interès d'aquest punt de vista està en què el que és considerat com a valuós, com a plaer comptable, és el del futur, el plaer passat ja no compta. Per tant, no compta gaire en el valor que donem al fet de viure el contingut total de felicitat o plaer que un obtingui a la vida, sinó el que queda per obtenir. Podem viure una vida que vagi de bé a dolent o una altra que vagi de dolent a bé, tenint ambdues el mateix comput final de benestar. La primera ens semblarà a tots força menys valuosa que la segona. Per això no ens preocupa tant, si no gens, l'anterior no existència, abans de néixer, com la futura no existència, després de morir. A tenor d'això, és paradigmàtica l'anècdota que va explicar Heròdot respecte a Solò i el rei Cres que ho va perdre tot. Ningú pot parlar d'una vida feliç fins al final dels seus dies.

Els estoics, com Sèneca, defensaven que el valor de la vida no està en viure molt sinó en viure bé: “El sabio vive mientras deba vivir, no mientras pueda vivir” (Boladeras 1999: 126). El valor de la vida està, així, en la qualitat no en la quantitat.

La visió hedonista del plaer sembla evident però s'hi poden fer força objeccions. Així, estar connectats a un elèctrode, com han fet amb rates al laboratori, que pogués estimular el plaer que sentim, ompliria la vida de plaer; o bé, com algunes pel·lícules de ciència-ficció han suggerit, connectant-nos a un simulador de tal manera que tinguéssim la sensació vital de determinats fets de manera fictícia, ens permetria la sensació d'una vida fabulosa. Però cap d'aquestes opcions no significarien una vida atractiva per ningú. Sembla, doncs, evident que cal alguna cosa més. El plaer que ens és valuós implica l'acompliment de les nostres expectatives en tant que éssers humans. Implica l'embolcallament d'aquest plaer en el desenvolupament de nosaltres mateixos. Volem que les coses passin realment. Implica el fet de ser persones. De viure una vida de persona, la nostra.

La mort ens recorda precisament si la vida que vivim és aquella que voldríem viure, la que ens resulta valuosa realment. La mort, que és inevitable, invariable, impredictible, és també ubiqua, la trobem arreu, és omnipresent. Ningú ens pot garantir que viurem un dia més. Per això:

> We can discover what we think is most valuable by asking which activities are so valuable that you would be prepared to do them even if that would introduce what wouldn't otherwise be there, namely, the risk of death. (Kagan 2012: 275)

Des d'aquest punt de vista, l'omnipresència de la mort seria una bona cosa ja que ens ajuda a trobar sentit a allò que volem viure. El valor de l'existència vindria donat per la combinació de vida i mort, inseparables. Si la vida és valuosa ho és perquè acaba. Tot i que, per autors com Spinoza, la vida no és contingent sinó necessària, hem d'acceptar que per la majoria de persones la vida resulta valuosa pels continguts que l'omplen, o per la possibilitat d'omplir-la amb aquells continguts que es desitgen. “El rechazo de la muerte debería depender, creo, de lo que hayamos dejado inconcluso, y también de la capacidad que nos queda para hacer cosas” (Nozick 1989: 18). En tot cas, allò necessari ha de valer-nos d'alguna manera, si allò necessari sols és dolor, no sembla pugui ser gaire valuós per ningú.

7- Davant la mort

No hi ha dubte, una hora o altra hi estarem cara a cara, sigui de manera sobtada o anunciada. Tot i que tota mort és igual, l'arribada pot ser sobtada, on no hi ha possibilitat de percepció -un accident, un atac de cor-, de la mort anunciada, aquella que resta en suspens, que avisa i s'apropa lentament, i que sovint per a esdevenir completa demana una intervenció. Aquesta darrera ha acabat essent la manera més habitual en què arriba la mort. “Pot dir-se que, menys pel que fa als casos de mort sobtada, la mort ara ve acompanyada de decisions cada cop més difícils i inquietants, fins al punt d'haver tornat obsolet el concepte de «mort natural»” (Broggi 2011: 13).

Quan podem intervenir-hi ens trobem de ple amb la dimensió ètica. La mort sobtada no ens dóna temps a reflexionar sobre el com, arriba i s'acompleix. En canvi, quan aquesta mort va venint lentament, quan es preveu, quan es fa probable en l'horitzó visible, apareix la preocupació sobre el com esdevindrà. Amb molta seguretat no vindrà de la manera natural esmentada per Marc Antoni Broggi.

Sens dubte, la mort ha generat sempre por als humans. Però en les societats modernes aquesta por ha sofert un desplaçament. Al llarg de la història, on molt poques persones morien de velles, es temia la mort sobtada que impedia organitzar el final, preparar-s'hi d'alguna manera. Avui, a les societats occidentals modernes és al revés, temem la mort lenta, tecnificada, associada a l'envelliment i a la progressiva i imparable degradació del cos. Temem la depauperació i la dependència. També, antigament la mort violenta era habitual, mentre avui, la nostra societat, tot i estar immersa en un món ple de riscos de tot tipus (laborals, automobilístics, socials, etc.) i d'haver generat les amenaces més punyents de destrucció massiva, entén la mort violenta com un fet intolerable, quelcom que no pot formar part de la vida ordinària.

Avui, quan algú ha mort, la pregunta que fem tots plegats és, de què ha mort? Això implica establir la mort com un esdeveniment que ve de l'exterior, una malaltia, un accident, un acte de mala fe, un imprevist, una mala sort, etc. La mort és vista com una contingència. Jean Marie Frey ens diu, però: “Être mortel n'a rien

d'accidentel. Il y a là un trait essentiel de mon humanité" (Frey i altres 2009: 13). Améry ens adverteix que, a pesar de les expressions quotidianes, finalment, "La muerte *es natural en todos los casos*, si derivamos esa palabra de «naturaleza» y entendemos por «naturaleza» el conjunto de causalidades que se sitúan frente a nuestro yo" (Améry 1976: 43).

És cert que la por davant la mort és comuna a la majoria de persones, però, podem preguntar-nos si, a banda de que les persones la tinguin, és adient o no de tenir-la. Les emocions necessiten una serie de requisits per a poder ser sostenibles, perquè tingui sentit de sentir-les. Per sentir por de quelcom ens cal primer de tot que sigui considerat un fet dolent, ens cal també que sigui probable i cal també que aquesta probabilitat sigui evitable, que no hi hagi una certesa absoluta que hagi d'ocórrer: "We need to imagine a case where a bad thing will happen. Indeed, you know precisely how bad this bad thing is going to be. I put it to you that in circumstances like that, fear is not an appropriate emotional response" (Kagan 2012: 292). Certament, la mort ens priva de coses que voldríem, i potser podríem, seguir tenint si seguíssim vivint, però des de bon començament ja sabem que hem de marxar.

Amb tot, la qüestió de la por hi és. Si ens preguntem, però, de què tenim por, sembla evident que el que fa por, ja que no sabem com serà ni quan, és el procés de la mort, la manera com aquesta arribarà. El que ens fa por és, més que l'esdeveniment, l'adveniment.

> Se puede concluir de ello que el objeto de la valentía no es tanto el acontecimiento como el advenimiento. El acontecimiento es la cosa presente, que se está haciendo, frente a la cual la valentía deviene inútil, mientras que el advenimiento está ligado a la angustia de lo que todavía no está hecho y se debe afrontar gracias al coraje. (Jankélévitch 1962: 168)

La por ens mana a ser valents davant d'algun fet de la realitat. La valentia implica la capacitat de l'individu d'influir en el destí gràcies a la seva llibertat, però si hi ha un determinisme absolut, la llibertat queda restringida a res i no hi cap la valentia, en tal cas sols ens queda la resignació (Jankélévitch 1962: 168).

La mortalitat, ja està clar, no és pròpiament una malaltia sinó una condició de l'avenir: "La muerte no es tanto una necesidad cuanto un destino" (Jankélévitch 1966: 156), però la mortalitat és il·luminada per la malaltia. La malaltia i l'envelliment ens recorden la possibilitat de morir, d'aquí el malestar que ens suposen. La progressiva degradació de l'organisme, sigui per l'envelliment o per una malaltia, genera una doble demanda d'ajuda. D'una banda, per a no passar per un sofriment innecessari o excessiu; de l'altra, per a no veure's empesos a una mort anticipada. En resum, les persones demanden morir el millor possible. Com podem definir morir el millor possible? La majoria de les persones respondrien que això vol dir una mort plàcida, evitant l'angoixa i el patiment. Que això sigui així ve determinat per múltiples factors, alguns són imponderables, fruit de l'evolució de la malaltia, però en d'altres ocasions el patiment i l'angoixa són el resultat d'una mala praxi, d'intervencions inapropiades, tractaments inútils, etc.

La proximitat de la mort la podem viure amb una ansietat existencial absoluta o amb calma i acceptació de

quelcom inevitable contra el que no hi cap fugir. La primera opció no sembla ser la millor però la segona no sembla fàcil d'assolir. Entendre que la mort és part del cicle natural de la vida no és necessàriament una ajuda, moltes coses de la natura no són molt agradables pels humans. "If nature is a mother, she is often a notably negligent one" (Scarre 2007: 66). La por a la mort i al morir sol fonamentar-se, sobre tot, en la ignorància, és tem allò que no se sap com serà i del que se suposa una mala experiència. La sociologia ens diu que les societats que tenen una visió del més enllà favorable afronten millor el moment del traspàs que les que en tenen un imaginari terroritzant.

Montaigne ens diu que cal fer-li front sense por i amb decisió:

> Si fora un enemic que pot ser evitat, jo aconsellaria que s'empraren les armes de la covardia. Però com que no podem evitar-la, ja que us agafa tant si sou fugitius com homes d'honor, i que cap tremp de cuirassa us cobreix, aprenem a suportar els seus embats a peu ferm i a combatre-la. [...] Traguem-li la raresa, freqüentem-la, acostumem-nos-hi, no tinguem tan sovint al cap res com la mort. (Montaigne 1588: 151)

No hi ha elecció. La mort és inevitable. La inevitabilitat de la mort pot significar un augment de l'angoixa que ens genera, ja que no hi podem fer res, o bé pot ser motiu de descàrrega, ja que no hi podem fer res. El mateix passa amb el fet que no sols jo, l'individu, sinó tots, l'espècie, hem de morir, pot ajudar a mantenir una angoixa existencial o pot donar lloc a un cert confort.

Quan som davant la mort, allò que ja sabíem però no acabàvem de saber se'ns converteix en un esdeveniment que ens concerneix personalment, ens transforma en interlocutors directes, deixa de ser un sil·logisme per convertir-se en quelcom efectiu i pròxim. Allò que sabíem era un *què* ara ens fa saber un *quan*.

> […] «C'est de toi qu'il s'agit. De toi! Entends-tu?». [...] La mort n'est plus un simple concept, ni un phénomène général inhérent à la nature de la vie, c'est un événement qui m'arrive à moi. [...] Prendre la mort au sérieux, ce n'est pas simplement la considérer dans son sens propre, mais réaliser intensément le passage du notionnel à l'effectif. (Jankélévitch 1957: volume II, 26)

No hi ha dubte que cadascú ha de viure la seva pròpia mort, ningú pot substituir a ningú en aquest tràngol. Morir no és fàcil per ningú. Elisabeth Kubler Ross, en els seus estudis amb moribunds, va concloure que hi han cinc pautes que acompanyen l'adveniment de la tragèdia (de qualsevol tragèdia): negació, ira, negociació, depressió i acceptació. Però cal afegir que ni apareixen sempre totes ni sempre d'igual manera (Broggi 2011: 22). No hi ha un manual de com morir bé, no hi ha lliçons d'autoajuda que ens puguin ensenyar com cal fer-ho.

> Aquel que va a morir muere solo.... se puede ayudar al moribundo aislado, dicho de otro modo, velar al hombre en el trance de su muerte hasta el penúltimo instante, pero no se le puede evitar que afronte el último instante él mismo personalmente. (Jankélévitch 1966: 38)

Aquesta idea de soledat davant la mort fa necessari evitar les generalitzacions simplificadores amb pretensió pedagògica. No hi ha un ideal de morir bé. Però sí que és possible acompanyar el procés a fi de fer que

esdevingui el menys desagradable, ajudant a adoptar millors actituds i comprensió, ajudant a viure'l amb tranquil·litat. Una cosa és la soledat de la mort i una altra és morir abandonat. Marc Antoni Broggi ens diu que no es tracta d'ensenyar sinó d'ajudar a morir i, per a fer-ho, tot i que íntimament relacionats, cal incidir en tres grans àmbits de la mort: l'intim, el familiar i el professional (Broggi 2011: 18).

La mort ha acabat esdevenint un afer que s'ha descontextualitzat de l'esfera familiar per dur-lo a l'esfera hospitalària i mèdica (el mateix ha passat amb el naixement, l'origen i la fi de la vida són avui un afer hospitalari). Un ésser humà que fou ”durante milenios dueño y señor de su muerte y de las circunstancias de su muerte” (Ariès 1975: 227), és avui serf de la tècnica, “l'etre humain es dès lors privé de sa mort” (Schumacher 2005: 14). Al llarg del temps el moribund no era privat de la seva pròpia mort, ans al contrari, la presidia. L'escena de la mort, l'habitació del moribund, esdevenia lloc públic. Pares, fills, amics, veïns, etc., desfilaven al seu voltant. Les decisions que envoltaven a la mort d'un moribund li pertanyien absolutament i estar a les portes del traspàs definitiu atorgava un estat d'excepcionalitat que inspirava sobre tot respecte i veneració als demés. La mort era la culminació de la individualitat.

El progrés del sentiment familiar al llarg dels segles XIX i especialment el XX va significar que aquesta, la família, se subrogués el dret a vetllar per la informació de qualsevol perill que atenyés a un membre de la mateixa. El malalt deixa així, pel seu bé, d'estar informat del seu estat i esdevé una especie de menor d'edat sotmès a una llei del silenci. Juntament a aquest fet, l'evolució de la medecina ha convertit al moribund en un malalt. Avui, gràcies a la terapèutica, es fa possible que molts estats precaris es puguin mantenir estables durant un temps indefinit. Ja rarament es mor a casa, en canvi cada cop més es fa a l'hospital, amb una manca evident de familiaritat. Avui rarament es veu morir a algú i molt menys preparar el cadàver per la vetlla i les exèquies, tot resulta molt professionalitzat i asèptic. El context mèdic i social du a un emmascarament de la mort. Morir sense adonar-se que un es mor es considera un privilegi. Ariès ens diu que la discreció ha esdevingut la forma moderna de la dignitat (Ariès 1975: 235).

Es fa necessari que els éssers humans tornin a apropiar-se de la seva mort. Cal primer de tot que aquesta sigui assumida. Cal també un marc legal que generi condicions d'actuació que permetin una mort digna. Les condicions socials i familiars tenen un paper destacat en aquest fet, quelcom que incideix en la visió ètica i moral, en les costums que organitzen les relacions entre els humans a fi d'assolir el bé en qualsevol de les circumstàncies que la vida ens posa al davant.

8- El suïcidi

Emile Durkheim, va definir el suïcidi com: “todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un

acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado" (Durkheim 1987: 5).

El suïcidi, mot que prové del llatí *sui caedere*, matar-se un mateix, és l'acte relacionat amb la mort que té una càrrega moral més intensa. El suïcidi significa l'acció de matar-se a sí mateix sense que cap causa externa ho condicioni. En aquest sentit, cal distingir-lo de l'eutanàsia, que es tractarà més endavant, on sí hi han causes externes i l'acció explicita d'algun tercer. Amb tot, entenent que el suïcidi és la pura intenció d'autodestruir-se, cal considerar que sempre implica una situació de malestar existencial d'alguna mena. Ningú es suïcida perquè és molt feliç. Ningú es nega a ser feliç. El que hom es nega és la infelicitat. "No es el ser substancial lo que es difícil o fatigoso, son las maneras del ser y los modos de existencia" (Jankélévitch 1966: 182).

Jean Améry, qui s'allunya de les visions sociològiques, psicològiques o científiques al respecte, ens diu que a pesar de les pressions que puguin conduir a realitzar-lo: "la muerte voluntaria constituye un acto libre. [...] Soy yo quien levanta la mano sobre mí mismo" (Améry 1976: 13). Segons això, el suïcidi és la màxima expressió de pertinença d'un mateix a sí mateix. La mort voluntària seria així una expressió de la llibertat humana i de la seva individualitat. Hi ha qui espera la mort, això és, la resposta a un destí inexorable, en canvi el suïcida s'encamina a la mort, actua, parla per sí mateix (Améry 1976: 23). El qui aixeca la mà sobre sí mateix no solament mor com acompliment d'un cicle vital inqüestionable, sinó que "se depoja a sí mismo de sí mismo" (Améry 1976: 38). Acceptant això, la societat no hi té res a dir.

El suïcidi ens mostra la dissimetria entre la mort i el naixement. La possibilitat d'acabar amb la vida no ens és donada en l'extrem contrari, l'arribada a l'existència. No podem tenir cap intervenció ni control en el néixer, però sí podem intervenir en la sortida, en la fi de l'existència, gràcies a una voluntat que diu prou.

> La voluntad abúlica se para arbitrariamente en el camino, se para cuando todavía tiene fuerzas para continuar, ¡deja de *querer* cuando todavía puede *poder*! […] La voluntad que siente deseos de capitular decreta que el destino comienza aquí, que a partir de aquí es inútil luchar, protestar o rebelarse. (Jankélévitch 1966: 165/166)

Améry distingeix entre l'acte, el suïcidi; qui realitza l'acte, el suïcidant i qui pensa, projecta, realitzar l'acció, el suïcidari (Améry 1976: 14). També ens diu Améry que el sentiment que embarga al suïcidari no pot ser il·luminat ni esclarit de manera racional ja que, com deia Wittgenstein, "el mundo del feliz es otro que el del infeliz" (Wittgenstein 1921: 130). El suïcida escapa a la lògica de la vida, no s'en pot fer un judici analític. La situació del suïcidari és absolutament intransferible. "Cada vez que alguien muere por su propia mano, o intenta morir, cae un velo que nadie podrá levantar" (Améry 1976: 19). Per Améry, el suïcidi no es pot contemplar com una malaltia o una bogeria ja que:

> El ser tiene una sintaxis lógica difícil de entender, ya que lleva en sí su contradicción, el no-ser. Y cuando alguien provoca con violencia este no-ser, es decir, la imposibilidad sintáctica, se convierte en ser humano del sin-sentido. Del sin-sentido, no de la locura. (Améry 1976: 39)

Els suïcidis, certament sempre una minoria, han tingut lloc en tots els temps, en totes les cultures i en el sí de

totes les religions. La mort voluntària és un acte exclusivament humà, cap altre ésser la du a terme, cal haver assolit la capacitat reflexiva del sí mateix per a què pugui ser contemplada com a possibilitat. Així, no trobarem menors de set anys ni malats mentals, als qui manca la consciència, que l'hagin realitzat. Per molt que la societat el rebutgi i ho trobi una atrocitat, el suïcidi, en paraules de Jean Baechler, "afirma la libertad, la dignidad, el derecho a la felicidad" dels éssers humans (a Améry 1976: 53).

8.1- La moralitat del suïcidi

Al llarg de la història hi ha hagut posicions filosòfiques tant a favor com en contra d'aquesta idea. Per alguns el suïcida és un covard i per altres un valent. Per uns és un acte irresponsable i immoral i per altres tot el contrari, una darrera afirmació d'autonomia i de responsabilitat.

Plató, tot i que argumentava que el filòsof és aquell qui es prepara per la mort, estava en contra de suïcidi ja que defensava que els humans pertanyen als déus i són només aquests qui, en darrera instància, tenen la potestat de treure la vida: "[...] es muy justo sostener que uno no se puede suicidar y que es preciso esperar que Dios nos envie una orden formal de abandonar la vida, [...] (Plató 1938: 44). Amb això, es fa palesa la idea que l'ànima es troba presonera del cos i no té dret a abandonar-lo fins que l'alliberació sigui atorgada. Aristòtil, considerarà que suïcidar-se és un acte de covardia, un acte que s'allunya del terme mig que tant defensava, on l'excés d'aflicció, donat per la manca d'esperança, és qui ompla d'atreviment al suïcida: "Pero morir por huir de la pobreza o la pasión o algo doloroso, no es de un hombre valiente, sino más bien de un cobarde" (Aristòtil 2001: 113). Però, en Aristòtil, les raons són de caire polític més que no pas religiós, ja que el deure que l'individu té no és amb Déu sinó amb la societat.

Les religions i les filosofies afins, hereves de l'idealisme platònic, han considerat sempre el suïcidi, treure's la vida, com un pecat imperdonable, ja que va contra la voluntat divina. Tornem a trobar aquí una sacralització evident de la vida humana que es relaciona amb una visió teleològica de la mateixa. Per això, Sant Tomàs ho considerarà també un acte contra natura (Ferrater Móra 1941: 3412). Això implica la impossibilitat de salvació, quelcom que es trasllada socialment donant lloc a la prohibició legal del suïcidi i el particular tractament atorgat a les despulles del suïcida.

La prohibició teològica donarà pas a una prohibició moral. Així, per Kant, l'imperatiu categòric que ens demanda d'obrar com una màxima universal ens imposa el deure de vetllar per la pròpia vida:

> En base al egoísmo adopto el principio de abreviarme la vida cuando ésta me amenace a largo plazo con más desgracias que amenidades prometa. La cuestión es si este principio del egoísmo podría llegar a ser una ley universal de la naturaleza. Pronto se advierte que una naturaleza cuya ley fuera destruir la propia vida por esa misma sensación cuyo

> destino es impulsar el fomento de la vida se contradiría a sí misma y no podría subsistir como naturaleza […], por consiguiente contradice por completo el principio supremo de cualquier deber. (Kant 1785: 127)

La consideració de l'ésser humà -i de la humanitat- com un fi en sí mateix, determina els límits de la llibertat i, per afegit, de la voluntat. Disposar del propi cos implica cuidar-lo per a conservar la persona, que és el fi en sí mateix. "Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas" (Kant 1924: 191). Veure el suïcidi com quelcom admirable és una impressió il·lusòria. Entre aquestes il·lusions hi hauria la idea de treure's la vida quan no se la pot seguir vivint de manera virtuosa. El suïcidi no és il·lícit perquè la vida sigui un bé en sí mateixa, ja que això seria una consideració valorativa, sinó perquè és un acte contra la humanitat ja que la cosifica i la transforma en un medi. Segons Kant, hi ha coses més preuades que la vida, així, l'observança de la moralitat. "Vivir no es un acto necesario, pero sí lo es vivir dignamente. [...] No es necesario ser feliz durante toda la vida pero sí lo es vivir con dignidad" (Kant 1924: 192). Finalment, Kant fa servir també l'argument religiós per a confirmar els seus arguments:

> Esa ficción se desvanece al considerar el suicidio desde la perspectiva religiosa. [...] Dios es nuestro propietario. [...] El suicidio es aborrecible no porque Dios lo haya prohibido sino que Dios lo prohíbe por su carácter aborrecible. (Kant 1924: 193)

Amb tot, Kant no tanca absolutament la porta al suïcidi:

> Cuando sólo podemos conservar nuestra vida merced a la infamia, la virtud nos absuelve del deber de conservarla, pues entonces entra en juego un deber más alto que nos exige [sacrificar nuestra vida]. (Kant 1924: 197)

Altres autors no s'han situat en una tessitura contraria al suïcidi. Així amb els cínics:

> Los cínicos no desaconsejaron el suicidio en caso de apuro. ... La fortaleza de ánimo le permitían a un cínico acabar con su vida cuando las adversas circunstancias o una vejez extrema no le dejaban otra salida digna... sin aspavientos, dando una prueba de su animosidad y su espontaneidad sobre la fortuna. (García Gual 1987: 67)

Epicuris i estoics també ho consideraven vàlid en determinades circumstàncies. Pels epicuris, sí en l'esdevenidor sols s'hi contempla sofriment, suïcidar-se seria d'allò més natural, una sortida raonable a una vida indesitjable. El savi, però, ha de saber calcular de manera adient aquest fet, no hi val un estat de rauxa descontrolada.

> Sólo cuando la virtud o la dignidad son seriamente amenazadas, cuando no se ve ninguna posibilidad de calmar un dolor intolerable, cuando se padece una enfermedad realmente incurable, es permitido suicidarse. (Ferrater Móra 1941: 3413)

En aquest sentit, el fet posat en qüestió no és viure sinó viure bé. Implica una concepció de la natura en tant que indiferent a la vida humana i, en tal cas, el que els humans fem o deixem de fer no té cap tipus de transcendència. Hume afirmarà que deixar de viure una vida que val la pena és absurd però, en cas contrari, entestar-se en seguir vivint ho és encara més. L'acte individual no es pot considerar un mal a la humanitat. Schopenhauer defensava que el suïcidi no és negació de la voluntat de viure, sinó una manifestació d'aquesta voluntat. El suïcida vol la vida, però no en les condicions en les que viu (Ferrater Móra 1941: 3415).

Nietzsche, qui defensava la idea de l'*amor fati*, amor a la vida que a un li ha tocat, al destí, sempre millor que l'absolut no res a què ens veurem avocats sense solució, no era, però, absolutament contrari a una mort lliure: "Muere a tiempo. [...] La muerte que yo os predico es la mia, la muerte voluntaria, aquella que llega hasta mi porque yo lo quiero" (Nietzsche 1883: 92). Nietzsche, el que rebutja és una vida buida i sense sentit, no la vida. Pel qui viu la vida plenament, la mort és una joia, una festa, i això va en contra d'associar la pena com una ontologia de la mort.

Hans Jonas ens dirà que parlar de dret a la mort és un contrasentit, ja que el dret, per definició, té a veure amb la vida, i amb la vida comunitària. La vida és un fet que se sotmet a dret degut a l'entorn social en què es desenvolupa. En el dret cal que hi coincideixin varis subjectes. Però també ens diu que un dret no és una obligació, ja que en tal cas els altres podrien immiscir-se en la meva mort sempre i en tota circumstància. La mort no pot entrar, doncs, sota el control d'un altre. En principi, la meva mort seria un assumpte que sols m'incumbeix a mi mateix, però Jonas ens adverteix de l'existència d'altres al nostre voltant que sí es veuen implicats en aquesta decisió. En tal cas, moralment no estem autoritzats a suïcidar-nos. Segurament aquest és l'argument més fort contra el suïcidi. Amb tot, cal esbrinar fins a quin punt és cert que la vida d'algú sigui necessària o imprescindible, alhora que cal veure si, amb aquest argument, aquells altres estan obligant al suïcida a viure una vida que no vol, on s'amaguen actituds egoistes i/o ideològiques que coarten la llibertat de l'individu.

Jonas defensa que l'estat, els poders públics, els demés, tenen l'obligació expressa d'impedir al suïcida cometre aquest acte, a pesar de ser això una ingerència en la llibertat individual, ja que és una ingerència momentània que sols dóna l'oportunitat al suïcida de replantejar-se la seva opció: "Porque no hace más que restablecer el *statu quo* de un sujeto libre al que se da ocasión de volver a pensarlo, de que él o ella puedan revisar lo que quizá fue la idea de un momento de desesperación" (Jonas 1985: 162). El suïcida que vol (si pot, parlem de persones amb plena autonomia física) sempre acaba tenint l'última paraula.

El rebuig a aquesta decisió, deixar de viure, no deixa de ser una espècie d'alienació. Si la vida és nostra la nostra mort hauria de ser-ho també. "Per què no hauríem de poder decidir per raons que se'ns presenten com a escaients que no val la pena de continuar vivint? (Defez).[7]

Albert Camus ens deia que el suïcidi és l'únic problema filosòfic realment seriós (Camus 1951: 15). Amb això, especulava amb l'absurd de l'existència. Però cal dir que l'absurd, la manca de sentit de l'existència, no implica la necessitat del suïcidi, en tot cas ho seria la impossibilitat d'assumir aquest absurd, d'identificar-se amb la vida. Camus, en realitat, reivindica l'intent -heus aquí la figura de Sísif- de triomfar sobre aquest absurd i escapar de la nàusea vital autocompassiva. No val, doncs, acceptar una derrota metafísica per suïcidar-se, on podríem situar autors com Emile Cioran que veuen la vida com insuportable (tot i que mai va cometre l'acció d'abandonar-la), res a veure amb l'acceptació de la derrota vital, de caire racional, que hom

7 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985. Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

pot arribar a sentir. Una cosa és estar desesperat, que és una situació transitòria i emocional, i una altra haver perdut tota esperança, una situació objectiva i definitiva.

8.2- La racionalitat del suïcidi

La qüestió que roman sota del suïcidi, voler morir voluntàriament, és si aquest té algun sentit, si és un acte absurd i irreflexiu, o bé un acte racional i assenyat. El suïcidi és vist per la majora de cultures amb una barreja de por, menyspreu i desaprovació. La majoria de persones pensen que qui es suïcida és perquè s'ha tornat boig. Durkheim ens diu, però: "No hay posibilidad de relacionar estrechamente el suicidio con la locura más que restringiendo de un modo arbitrario el sentido de las palabras" (Durkheim 1897: 31). De fet, el mateix autor posa de relleu que:

> Las circunstancias que pasan como causa del suicidio, porque le acompañan con bastante frecuencia, son casi infinitas en número. [...] No hay descontento en la vida, por insignificante que sea, del que se puede decir por adelantado que no podrá en ningún caso hacer la existencia intolerable: no hay tampoco ninguno que necesariamente produzca ese efecto. (Durkheim 1897: 324)

En el suïcidi s'hi involucra una enorme càrrega emocional i hi trobem una barreja acusada de la moralitat amb la racionalitat. Com ja s'ha dit anteriorment, tot i que per molts autors i filòsofs van ambdues de la mà, no hi ha una ontologia que així ho determini. De fet, moltes coses que són imposades per la moralitat cultural que ens envolta no les acceptem racionalment i, a l'inrevés, coses racionals que la cultura admet ens resulten immorals. El fet que puguem establir relacions entre ambdós aspectes implica que no són coincidents.

Si ho analitzem exclusivament des de l'òptica racional, podrem acordar que el suïcidi tindrà sentit si aporta algun benefici a l'individu que el du a terme. És possible, però, veure el suïcidi com una decisió racional? Caldria considerar aquí dues perspectives, la primera seria, quan, en quines circumstàncies, si és que ho és, seria millor morir que viure. Probablement, si la vida es torna absolutament amarga i plena de sofriment seria millor deixar de viure. ¿De qué nos sirve un futuro que no alumbra más que decrepitud? (Jankélévitch 1966: 143). La segona qüestió ens du a considerar si en aquestes circumstàncies d'amargura i sofriment som capaços de mantenir una reflexió racional i lliure sobre què ens convé.

L'equació resultant seria del tipus: x estaria millor -o pitjor- si tal circumstància o canvi esdevingués. En aquesta equació cal considerar els termes acuradament. Hi ha una situació que ja és donada i una que ha d'esdevenir. La comparació entre ambdues és l'únic que ens permet extreure'n un raonament valoratiu i actuar en conseqüència. Aquesta dilucidació és la que emprem sempre per a prendre decisions al llarg del nostre actuar. Es podria argumentar aquí que la primera part, com estic ja, és fàcil de determinar, però la segona,

com estaré un cop mort, és impossible. No hi ha una segona situació per comparar-me estant. Amb tot, això també ocorre a l'inrevés, al no haver una situació segona no puc tampoc determinar que la primera és millor. Des d'aquest punt de vista la primera simplement és.

La qüestió rau doncs en una altra comparació, una vida feliç i afortunada -que sigui el que sigui això no deixa de ser una qüestió subjectiva- serà millor si dura cent anys que no pas vint, però una vida trista i plena de sofriment i desesperació de cent anys serà pitjor que una vida de tal mena de vint. Des de l'òptica hedonista no hi ha dubte que això és així. Des d'altres perspectives cal tenir en compte altres elements que el plaer i el dolor, per ex., la dignitat o aconseguir determinats fins, però, al final, estem fent una relació de continguts positius o negatius. Fins i tot, si es té en compte en aquesta consideració el valor intrínsec que la vida pot tenir per a algunes persones, caldrà afegir aquest valor -el que sigui- al balanç, que serà positiu o negatiu en darrera instància. La pregunta que ens podem fer llavors és, és possible que en aquest balanç el resultat sigui negatiu? Sols seria impossible si consideréssim que el valor d'estar viu és *per se* més gran que el valor de qualsevol siguin els continguts de la vida.

Ens trobem, doncs, amb dues perspectives extremes, l'optimista que ens diu que la vida mai és tan dolenta com per abandonar-la i la pessimista que ens diu que la vida és prou dolenta com per abandonar-la. Podem imaginar que cap dels dos extrems ens semblin plausibles. Podem defensar també que la vida pot arribar a ser prou dolenta com per fer-nos acceptable la idea d'abandonar-la. La vida sol desenvolupar-se dins d'unes circumstàncies acceptables de benestar que, en algun moment, poden deteriorar-se ostensiblement. En aquest cas, hi han varies possibilitats. Pot ser que, tot i una minva real en el nostre estat de benestar, no arribem mai a una situació tan insuportable que faci que la vida deixi de pagar la pena viure-la; que arribem a aquesta situació però sigui possible una recuperació posterior; o que ens quedem estables en aquesta circumstància desagradable. La majoria de persones que se suïciden caurien dins de les dues primeres situacions (un desengany amorós, un daltabaix econòmic, una depressió, una greu malaltia que pot tractar-se, etc.), i no sembla, en aquests casos, gaire raonable suïcidar-se, ja que, al cap i a la fi, la vida segueix oferint o pot tornar a oferir aviat prou motius per a viure-la. En el tercer cas, el suïcidi ja adquireix una perspectiva més raonable doncs viure una vida insuportable i insatisfactòria no té cap atractiu. “But its also important to think realistically about the likelihood of recovery, and just how badly off you will be if your life continues in the way that it most likely will” (Kagan 2012: 341).

Es pot argumentar que ningú sap ben bé com serà l'esdevenidor, amb el que la racionalitat d'aquesta decisió recau en un supòsit més que en altra cosa, i és cert. La certesa és quelcom molt esmunyedís:

> La certeza, como la necesidad, es absoluta o no es certeza: el menor miligramo de contingencia que se le añada basta para volverla sospechosa; de la certidumbre a la probabilidad, de ahí a la duda, y finalmente a la convicción contraria. (Jankélévitch 1966: 145)

A pesar d'això, cal reconèixer que la majoria de decisions que prenem a la vida són d'aquest tarannà. No

sabem què passarà fins que passa, però això no treu que puguem raonar amb les possibilitats que se'ns plantegen i triar en conseqüència en lloc d'instal·lar-nos en un dubte etern. També és cert que en aquestes situacions de dolor i desesperació ens costa poder prendre decisions objectives en les que puguem confiar absolutament.

> ¿Cómo saber si tu decisión de morir se toma con la capacidad y lucidez necesarias? La irreversibilidad de la muerte no permite la rectificación de errores, y sabemos que muchos suicidas se arrepienten de sus intentos frustrados. (Boladeras 2009 33)

Certament, és possible que un suïcida fracassat canvii d'opinió, que donar lloc a una nova reflexió faci veure les coses diferents, però també és possible que no. En tot cas, la decisió ha de ser de cadascú, errònia o encertada. Aquest dubte, no deixa de ser un dubte paternalista (Defez)[8].

És precís, llavors, poder ser capaços de raonar serenament per prendre la decisió que trobem més encertada. Cal afegir que si trobem raonable, sota determinades circumstàncies, la decisió del suïcidi, això no implica la obligació de fer-ho, sols que és raonable acceptar-ho.

> Suicide can be rationally justified under certain circumstances if we are evaluating suicide from the perspective of rational self-interest. You could have a life that is worse than nothing. You could have good reason to believe you are in that situation. And you might be able to assess your situation calmly and objectively. Alternatively, even if pain and stress inevitably cloud your thinking and leave you worried and uncertain, you might nonetheless still find the odds in favour of suicide sufficiently strong so as eventually make reasonable to trust judgement on the matter. In principle, then, suicide can be a rational choice. (Kagan 2012: 344)

La mort en general, i especialment la mort per suïcidi d'algú estimat, ens avoquen a la pena i a l'espant. Ens sol dur a una constatació que han estat morts estúpides i innecessàries. Però això no implica una condemna moral o filosòfica del suïcidi. Pel suïcidari, “el pasado resultó infame, el presente doloroso y el futuro inexistente” (Améry 1976: 63). L'opció que li queda és “huir de una vida indigna, inhumana y sin libertad” (Améry 1976: 152). Als demés, ens queda la tristesa i el respecte. “La cosa és ben simple, tot i que pugui ser en algunes circumstàncies lamentable: la decisió de suïcidar-se és personal” (Defez).[9] Per tant, el problema no rau en si podem o no suïcidar-nos, sinó en si quan prenem aquesta decisió actuem amb llibertat. Si l'ésser humà és lliure per decidir la seva vida, ho hauria de ser també respecte a la decisió d'abandonar-la. Com ja s'ha dit, la persona que està en la total disposició de les seves facultats que decideix suïcidar-se, per molts entrebancs que se li posin al davant, acaba fent-ho sense solució.

El problema greu sorgeix en persones que no poden dur a terme l'acció, per una impossibilitat física que els ho impedeix, així com també quan hi ha una demanda d'accedir a una mort segura i sense dolor, fent necessària llavors una ajuda exterior. Aquí estem parlant de l'eutanàsia. La qüestió que roman al fons d'aquest

8 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985. Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

9 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985. Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

plantejament es veure si podem considerar la demanda de morir com un fet raonable i, per tant, acceptable, al que la societat hauria de donar una solució positiva. Si el suïcidi és una qüestió individual, l'eutanàsia esdevé una qüestió social.

9- Eutanàsia

La controvèrsia sobre l'eutanàsia és avui molt més punyent que no ho ha estat en altres èpoques. Tot i que al llarg de la història, i en altres cultures, la pràctica eutanàsica ha estat considerada com acceptable en determinades circumstàncies, avui, aquesta problemàtica s'inscriu dins d'un context particular. Per una banda, les noves possibilitats de tractament mèdic, que en l'aspecte positiu ajuden a salvar vides però en el negatiu converteixen al malalt terminal en una víctima de la tècnica.

> Los grandes incurables están por tanto destinados a convertirse en los infiernos, en los condenados a los eternos trabajos forzados. Cuando todo porvenir, toda perspectiva ha desaparecido, la desesperación hace presa en el hombre. (Jankélévitch 1966: 82)

De l'altra, les noves maneres en què es vinculen els individus amb l'estat, una circumstància que pot garantir el respecte per la llibertat i la vida individual però també produir l'efecte contrari. Avui, ens cal més que mai una harmonització entre el que som en tant que éssers humans i la nostra dependència de les necessitat biològiques (Boladeras 1999: 111).

En alguns sectors socials, l'eutanàsia (com l'avortament, tema íntimament relacionat però que seria motiu d'un treball específic i, per tant, no s'hi entrarà aquí) és considerada un crim, un assassinat. Res més lluny de la realitat, per molt que es vulgui fer veure així. Eutanàsia significa etimològicament bona mort (de *eu*, bo; t*hánatos*, mort), i una bona mort, per definició, mai pot ser considerada un crim, que seria una mala mort. La bona mort, com es deia al principi d'aquest treball, és el complement ideal, i necessari, d'una bona vida. Comparar eutanàsia amb assassinat és fruit de ments que defugen la reflexió seriosa sobre la qüestió: ”La eutanasia sólo es un caso de conciencia para los derrotistas que buscan pretextos y para las deontologías al servicio de esos derrotistas” (Jankelevitch 1966: 167).

La vida humana comporta una consideració especial de dignitat i vàlua: “Un aspecto fundamental de la dignidad humana estriba en el derecho de las personas a que se les reconozca su autonomía personal, como seres libres y racionales, y que puedan ejercer como tales” (Boladeras 1999: 113). En aquesta consideració és fonamental la decisió conscient i voluntària, informada, amb la què el pacient, el malalt, la persona, vol enfrontar la situació en què es troba. La dignitat de la persona cal que sigui reconeguda i respectada també en el moment de morir.

La consideració de l'eutanàsia té potents detractors en les associacions pro vida que consideren la vida humana com quelcom intrínsecament valuós siguin quines siguin les circumstàncies en què es desenvolupa. Punts de vista que estan sempre lligats a les esferes religioses que consideren que la voluntat personal ha d'estar supeditada a la voluntat divina. Contràriament a aquests, hi ha la concepció que defensa que la dignitat i autonomia de les persones estan per damunt de qualsevol altra consideració. Ens diu Giovanni Reale: "In realtà, la vita è molto di piú della semplice «sopravvivenza» e della «autoconservazione artificiale» a cui si aggrappano con le unghie e con i denti molti sostenitori della «indisponibilità della vita»" (Monti 2010: 32). Hi ha, doncs, en el fons de la qüestió, un enfrontament entre la posició que defensa que hi ha un poder superior del que els individus depenem, i la que defensa que la llibertat és intrínseca a cadascú. El problema greu sorgeix perquè la primera posició no respecta a l'altra, mentre, en canvi, la segona sí que ho fa. En definitiva, qui és propietari de sí mateix? El sí mateix o un altre?

Segons Antoni Defez, el plantejament religiós no és sostenible:

> [...] 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 les místiques. (Defez)[10]

El debat sobre què és i quan es pot, o no, aplicar l'eutanàsia ha donat lloc a una classificació de les circumstàncies especifiques en què aquesta es podria dur a terme. Així, trobem termes com, eutanàsia activa, passiva, voluntària, no voluntària, imposada, directa, indirecta, ortonàsia, distanàsia, etc., on cada una s'estableix dins de determinats límits d'acció. Una classificació que, com totes, no deixa de ser arbitrària i, degut a això, compta amb molts detractors. La gran diferència s'estableix entre eutanàsia activa, considerada com una acció executiva que provoca la mort, i la passiva, considerada com la supressió d'un tractament amb el que es produeix la mort. Acceptar la segona i no la primera no sembla tingui gaire sentit. Considerar que una significa matar i l'altra deixar morir no deixa de ser una fal·làcia. Són expressions innecessàries i confoses. En ambdós casos hi ha una acció que s'emprèn o no, el que significa unes conseqüències fruit dels nostres actes. Ferrater Móra exposa clarament la problemàtica:

> [...] desde un punto de vista moral hay que reconocer que si la vida es deseable a toda costa, entonces no deberían permitirse ni la eutanasia activa ni la pasiva, ni la involuntaria ni la voluntaria. Por otro lado, si se admite como una obligación superior la de aminorar el sufrimiento, entonces, y siempre que la persona en cuestión acceda a ello reflexiva y voluntariamente, sería deseable adoptar los medios más eficaces para alcanzar el indicado fin. En tales casos habría que considerar moral la práctica de la eutanasia activa. (a Boladeras 2009: 47)

Per això, darrerament l'eutanàsia comença a no estar adjectivada. La definició que fa servir L'*Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio* del Comité Consultivo de Bioética de Cataluña ens diu:

> Eutanasia: Proveniente del termino griego eu-thánatos (buena muerte), hace referencia a las acciones realizadas por otras

10 Web Antoni Defez. *Del suïcidi, la pena de la mort i la pena de mort*. Publicat a Revista de Catalunya, Vol. 101, pàg.: 11-31. Barcelona, 1985. Disponible a: http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012).

> personas, a petición expresa y reiterada de un paciente que padece un sufrimiento físico o psíquico como consecuencia de una enfermedad incurable y que él vive como inaceptable, indigna y como un mal, para causarle la muerte de manera rápida, eficaz e indolora. (Boladeras 2009: 49)

La línia que separa l'eutanàsia del suïcidi assistit és molt minsa. Podríem dir que són dos termes equivalents. Si l'una seria ajudar a morir a algú amb una greu malaltia per estalviar-li un patiment innecessari, l'altre seria el mateix sense que existís el condicionant de la malaltia. El cas de Ramón Sampedro n'és paradigmàtic, una persona que, en les condicions en què es trobava de tetraplegia, no trobava cap sentit a la vida i demandava se l'ajudes a morir, quelcom que pel seu compte estava impedit de realitzar. Trobem aquí una patologia irreversible però no terminal, i una consideració per part del pacient de viure una vida que no paga la pena. Si l'eutanàsia té moltes dificultats en ser acceptada socialment, són encara més difícils de vèncer en el cas del suïcidi assistit. No acceptar oferir aquesta ajuda a morir pot implicar que persones amb un horitzó de discapacitat ineludible prefereixin suïcidar-se abans d'hora, és a dir, mentre encara els queda un espai de vida positiu, ja que si esperen massa ja no podran. La possibilitat de l'eutanàsia pot ser també un bàlsam que ajudi a suportar millor situacions difícils, al saber que ens queda una porta de sortida, que és nostra la capacitat i possibilitat de dir prou.

L'eutanàsia conscientment demanada implica un apercebiment de la mort en la seva totalitat.

> La mort n'apparaît plus que comme ce qu'elle est réellement: une extinction de la vitalité, un tarissement de l'énergie intérieure. Et la mort ainsi conçue laisse moins d'espoir: on se relève d'un étourdissement accidentel, mais comment se relever d'un entier épuisement? Il suffit que l'agonie soit assez longe pour faire comprendre que la mort sera éternelle. On ne rallume pas un flambeau consumé jusqu'au but. (Guyau 1887: 60)

Tot i una creixent demanda social per establir criteris d'actuació amb base legal, a dia d'avui, l'eutanàsia només està regulada legalment a molt pocs països. Holanda n'ha estat pionera, establint uns requisits clars d'actuació: Només la poden practicar els metges; hi ha d'haver una petició explicita del pacient que no deixi lloc a dubtes; aquesta decisió ha d'estar ben documentada, lliure i persistent; el pacient ha d'estar sotmès a una situació de dolor i patiment insuportables, sense esperança de millora; no hi ha d'haver alternatives per a pal·liar aquest sofriment i cal que hi concorri l'opinió de varis metges.

A pesar d'això, no hi ha dubte que la pràctica velada de l'eutanàsia forma part de la realitat hospitalària d'arreu. Peter Singer ens comenta que la majoria de metges de diferents països reconeixen en privat haver ajudat a morir, ni que sigui suprimint algun tipus de tractament, a pacients que els havien demanat accelerar la mort (Singer 1994: 157). El mateix Singer ens augura que la decisió holandesa acabarà essent un exemple a seguir per la majoria de països (Singer 1994: 160). Avui ja és realitat a Bèlgica, Suïssa, Oregon i Colòmbia, a cada lloc amb característiques i particularitats pròpies (Boladeras 2009: 121-134). S'hi conjuguen els sentiments d'humanitat i compassió amb la reflexió ètica seriosa que demanden evitar el sofriment a qualsevol persona. "No es ético condenar al sufrimiento innecesario a personas que, consciente y responsablemente, han tomado sus propias decisiones" (Boladeras 2009: 148). La realitat actual palesa

aquesta problemàtica generant una nova conducta mèdica en les anomenades cures pal·liatives, que s'encarrilen cap a un més gran respecte de la voluntat del pacient en seguir o no un determinat tractament. La implementació del testament vital ha de ser l'eina que empari el marc legal de la decisió final, i acabi amb les hipocresies i malentesos entre sedació terminal, rebuig a un tractament o eutanàsia, quelcom que les diferents associacions, entre altres l'Asociación al Derecho a Morir Dignamente, demanden ostensiblement.

Aquesta decisió final és encara més problemàtica amb les persones que estan en coma o en estat vegetatiu, sense esperança de recuperació, que no han deixat cap disposició al respecte, sigui perquè no sabien o perquè no podien (menors d'edat, incapacitació, etc.). És licit sotmetre'ls a una eutanàsia o hem de mantenir-los en una vida vegetativa? Qui pot decidir sobre el seu destí? No és fàcil trobar una resposta, però, en tot cas, la dignitat humana i la voluntat d'eliminar el patiment innecessari continuen havent d'estar per damunt de qualsevol consideració que la societat en faci. La bioètica sorgeix per intentar respondre a totes aquestes qüestions.

10- Conclusions

Deia Wittgenstein que d'allò que no podem parlar, allò que no és d'aquest món, val més no dir res, però, a pesar d'això, els humans ens entestem en parlar-ne abastament. Segurament, perquè és el nostre destí, abandonar el món, i ens fa falta posar-ho en paraules, comprendre-ho, o al menys intentar-ho. Com s'ha dit a l'inici d'aquest treball, la mort és una gran incògnita però és, alhora, la gran certesa. No hi ha dubte, hem de morir. La mort, negació de la vida, és la condició de la vida. Una vida que pivota entre un no-ser i un altre no-ser. La vida és un instant que acaba allà on comença. Un instant d'eternitat on esdevenim una consciència. L'eternitat i la immortalitat existeixen però són constituents del no-ser. Per contra, la plenitud del ser implica la finitud. Aquesta consciència del ser ens du al xoc de l'absurditat de deixar de ser, però, si parem compte, ser és, alhora, una gran absurditat. Una absurditat que es pot, però, contemplar positivament. Des de la vida que s'afirma la immortalitat de la mort no és envejable. No haver de morir és haver ja mort. Com diu Jankélévitch, potser qui millor ha reflexionat al voltant d'aquest assumpte: “Pero puesto que hay que morir de todas maneras, mejor es haber probado, al menos una vez, el sabor único de la existencia” (Jankélévitch 1966: 421).

Existir du aparellat en el seu horitzó dolor, envelliment, malaltia, nihilització, quelcom que en un joc dialèctic dóna sentit al plaer, a la joia, a la força vital, a la voluntat de poder, de voler, a l'anhel d'allò possible, que es sintetitza en el ser conscient, la plenitud, ara i aquí, mentre esdevenim cap al no res. Ja s'ha vist que no tots els éssers són capaços d'assolir aquesta paradoxa -la positivització de la negativitat

existencial- i converteixen la possibilitat amb refús. Perquè, cal acceptar, hi ha existències possibles amb molt poc atractiu. Un refús, però, que també està en els anhels metafísics i escatològics, transcendents, que ens allunyen de l'existència que tenim aquí. Ja que la vida és realitza aquí. L'única cosa assegurada és la immanència. La metafísica no és segura ni indispensable. En tot cas, no és d'aquest món. Entendre això ens hauria de permetre viure la vida ara i aquí de manera més intensa i plena.

La reflexió sobre la mort, més que suposar un afany morbós i pessimista, ens hauria de permetre assolir aquest ser aquí amb absoluta intensitat. Tot aquell qui es troba a les portes de la mort ompla la vida de valor. La filosofia ens permet arribar-hi sense estar-hi, i no deixa, així, de ser una reflexió que ens diu què de la vida, què de la nostra vida, de la meva vida. La mort ens ha de dur a interrogar l'existència que estem vivint. Pensar la mort ens ha de dur a un viure, a un fer, a una acció, a una praxi existencial que ens valgui la pena. No, tal vegada, els continguts, les contingències, però sí l'existència, el ser en nosaltres, en el prendre consciència. Quelcom que ens ha d'estalviar lamentar haver existit. Al final, existir és allò que fem amb allò que ens passa. Existir és l'oportunitat de tenir una oportunitat.

Que la vida impliqui sofriment no vol dir que n'hi tinguem d'afegir més. El sofriment innecessari és la negació de la vida. Per això ens cal una nova manera d'acceptar el final, d'arribar-hi, de dur-lo a terme, per apropiar-nos-en, per esdevenir protagonistes, per poder recórrer el nostre camí sense interferències alienes i per treure'l del dolor i el patiment. L'eutanàsia és, així, un humanisme.

Existir no deixa de constituir una tragèdia. Allò tràgic està en el què voldríem evitar però no podem. L'heroi és aquell qui fa front al seu destí amb la voluntat d'anar-hi, qui recorre el camí que li ha tocat sense recança, sense culpa, sense sancions. Qui, sabent que morirà, empeny el seu existir tan lluny com li és possible. Al cap i a la fi, res més importa.

Nietzsche ho va exposar perfectament:

> [...] ¡Pero que nos importa a ti y a mi! ¡Otros pájaros seguirán volando! [...] ¡Que volarán hacia donde nosotros quisimos volar, y donde todo aún es mar, mar, mar! ¿Y adónde queremos ir? ¿Queremos cruzar el mar? ¿Hacia dónde nos arrastra este deseo poderoso, que nos importa más que cualquier placer? ¿Por qué precisamente en esa dirección en la que hasta ahora se han puesto todos los soles de la humanidad? ¿Dirán de nosotros un día que navegando hacia el oeste también esperábamos alcanzar unas Indias, pero que nuestro destino fue estrellarnos en la eternidad? ¿O no, mis hermanos? ¿O no? (Nietzsche 1887: 365)

11- Bibliografia

- Alcoberro Pericay, Ramon (1999). *Nocions ètiques bàsiques: som éssers morals*. UOC. Barcelona.
- Ameisen, Jean Claude; Hervieu-Léger, Danièle; Hirsch, Emmanuel (2003). *Qu'est-ce que mourir?* Le Pommier. Paris 2010.
- Améry, Jean (1976). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Pre-Textos. Valencia 2005.
- Ariès, Philippe (1975). *Història de la muerte en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros dias.* Acantilado. Barcelona 2011.
- Aristòtil (2001). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial. Madrid 2011.
- Barley, Nigel (1995). *Bailando sobre la tumba*. Anagrama. Barcelona 2005.
- Bilbeny, Norbert (Coord.) (2011). *Bioética, sujeto y cultura.* Horsori editorial. Barcelona 2011.
- Bloom, Philipp (2004). *Encyclopédie. El triunfo de la razón en tiempos irracionales.* Anagrama. Barcelona 2010.
- Boladeras Cucurella, Margarita (1999). *Bioética*. Editorial Síntesis S.A. Madrid.
- Boladeras Cucurella, Margarita (2009). *El derecho a no sufrir. Argumentos para la legalización de la eutanasia*. Los libros del Lince. Barcelona 2009.
- Bunge, Mario; Ardila, Rubén (1988). *Filosofía de la psicología*. Siglo XXI editores. Barcelona 2002.
- Bunge, Mario (2007). *Deu assaigs filosòfics i una diatriba exasperada*. Documenta Universitària. Girona 2007.
- Broggi, Marc Antoni (2011). *Per una mort apropiada*. Edicions 62. Barcelona 2011.
- Camus, Albert (1951). *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial. Madrid 1981.
- Camps, Victòria (2005). *La voluntad de vivir.* Ariel. Barcelona 2005.
- Descartes, René (1637). *Discurs del mètode*. Edicions 62. Barcelona 2006.
- Durkheim, Emile (1897). *El suicidio*. Akal. Madrid 1982.
- Fernández Buey, Francisco (2003). *Poliética*. Losada. Madrid (2003).
- Ferrater Móra, José (1979). *El ser y la muerte*. Planeta. Barcelona.
- Ferrater Móra, José (1941). *Diccionario de filosofía. IV volúmenes.* Ariel. Barcelona 2012.
- Foucault, Michel (1976). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber.* Siglo XXI. Madrid 1977.
- Frey, Jean Marie i altres (2009). *Pourquoi vivre, si c'est pour mourir?* M-Editer 2009.
- García Gual, Carlos (1987). *La secta del perro. Vidas de los filósofos llamados cínicos.* Alianza Editorial. Madrid 2007.
- Guyau, Jean Marie (1885). *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Payot. París 2012.
- Hume, David (1740). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos. Madrid 2011.

- Humphry, Derek; Wickett, Ann (1986). *El derecho a morir. Comprender la eutanasia.* Tusquets. Barcelona 1989.
- Jankélévitch, Vladimir (1957). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien.* III volumes. Éditions du Seuil. Paris 1980.
- Jankélévitch, Vladimir (1962). *Curso de filosofía moral. Universidad libre de Bruselas 1962-1963.* Sexto piso. Madrid 2010.
- Jankélévitch, Vladimir (1966). *La muerte.* Pre-Textos. Valencia 2009.
- Jonas, Hans (1979). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder. Barcelona 2008.
- Jonas, Hans (1985). *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad.* Paidós. Barcelona 1997.
- Kagan, Shelly (2012). *Death*. Yale University Press. New Haven and London 2012.
- Kant, Immanuel (1785). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial. Madrid 2012.
- Kant, Immanuel (1797). *La metafisica de las costumbres*. Tecnos. Madrid 2008.
- Kant, Immanuel (1ª edició original per Paul Menzer, 1924). *Lecciones de ètica.* Crítica. Barcelona 2001.
- Lucrèce (2009). *De la nature*. Traducció d'Alfred Ernout. Les belles lettres. París 2009.
- Marti i Peréz, Josep (2002). *Els quatre elements. Fonaments conceptuals introductoris per a l'estudi de la religió*. UOC. Barcelona 2002.
- Montaigne, Michel (1588). *Assaigs*. Edicions Proa. Barcelona 2008.
- Monti, Daniela (Coord) (2010). *Che cosa vuol dire morire*. Einaudi. Torino 2010.
- Nietzsche, Friedrich (1883). *Así hablo Zaratrusta*. Planeta-Agostini. Barcelona 1992.
- Niestzsche, Friedrich (1887). *Aurora*. *Reflexiones sobre los prejuicios morales.* DeBolsillo. Barcelona 2009.
- Plató (1938). *Diálogos. Fedón, o de la inmortalidad del alma. El banquete, o del amor. Gorgias, o de la retórica.* Austral. Espasa Calpe. Madrid 1986.
- Scarre, Geoffrey (2007). *Death*. McGill-Queens University Press. Montreal 2007.
- Schumacher, Bernard N. (2005). *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la questions de la mort.* Les Editions du Cerf. Paris 2005.
- Singer, Peter (1979). *Ética práctica.* Akal. Madrid 2009.
- Singer, Peter (1994). *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional.* Paidós. Barcelona 1997.
- Spinoza (1677). *Ética.* Alianza Editorial. Madrid 2007.

- Terricabras, Josep Maria (Coord.) (1999). *Ètica, filosofia moral i política.* UOC. Barcelona 1999.
- Terricabras, Josep Maria (2002). *I a tu, què t'importa?* La campana. Barcelona 2005.
- Wittgenstein, Ludwig (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial. Madrid 2007.

12- Webgrafia

- Alcoberro, Ramon. *Filosofia i pensament.* Disponible a: http://www.alcoberro.info/ (abril 2012)
- Boladeras, Margarita. *Bioètica*. Disponible a: http://www.bioeticanet.info/boladeras/curriculum.htm (abril 2012)
- Defez, Antoni. *Filosofia i poesia.* Disponible a http://www.infofilosofia.info/defezweb/index.htm (agost 2012)
- MacNabb, Darin. *La fonda filosófica*. Disponible a: http://lafondafilosofica.tumblr.com/ (agost 2012)