

**SUICIDIOS, EUTANASIA
Y LA CONCEPCIÓN SAGRADA DE LA VIDA.**

**Antoni Defez
Universitat de Girona**

La pena de muerte a veces se pone de moda, pero la muerte es una experiencia tabú y, así, ignorada, oculta y a menudo secuestrada. Por ejemplo, y por no hablar de lo que en ocasiones oímos en los bares o en el taxi, mientras que en EEUU la introducción o el mantenimiento de la pena de muerte en la legislación civil es algo usual por motivos electorales, la forma de vida occidental, que es la que más promete -la inmortalidad personal-, promueve el miedo a morir, y tiende a justificar que estamos desposeídos del derecho a la muerte. En efecto, al mismo tiempo que se intenta justificar la pena máxima, aún se persigue a los suicidas o a aquellos que ayudan a morir a enfermos que así lo piden por no poder suicidarse ellos mismos. Es decir, todavía el suicidio, el suicidio asistido y la eutanasia están mal vistos, son condenados como delitos o tratados como pecados mortales. Con todo, es cierto, algo se ha ganado: los suicidas ya no son enterrados, junto a los ateos, en cementerios diferentes; tampoco se castiga sus familiares.

Y algo más todavía. Llegado el momento se nos imponen las instancias sociales al uso que se apropian de nuestra muerte y de la muerte de los otros. Bajo abstracciones acreditadas -iglesias, funerarias, tanatorios, centros hospitalarios y sistema judicial- se nos toma la intimidad del morir y, si viene al caso, la decisión de hacerlo. Curiosamente, mientras que de esta manera nuestro mundo no reconoce la dignidad de morir ni el derecho a decidir el propio final, al mismo tiempo, como acabamos de ver, se dictan penas capitales. Nos encontramos, así, con una contradicción que recuerda a la que ya el 1764 Cesare

Beccaria encontraba entre pena de muerte y suicidio. En el párrafo XVI de *De los delitos y las penas* podemos leer: “¿*Quien ha querido dejar nunca a los otros hombres el arbitrio de matarlo? (...) Y si eso no ha sucedido: ¿como concuerda este principio con el otro de que el hombre no tiene el derecho de matarse? ¡Habría de tenerlo, si se lo ha dado a otro, o a la sociedad entera!*”.

Situaciones como éstas -el rechazo social al suicidio o no poder decidir la propia muerte- parecen un caso, entre tantos otros, de alienación. La muerte, que sería tan nuestra, tan individualmente nuestra y tan privada -*nadie puede morir por otro*- nos es arrebatada y queda en manos de otros. Claro, que alguien siempre podría responder: “*Tampoco nadie te preguntó a la hora de nacer, y ¿quieres ahora decidir sobre lo que te fue concedido a cambio de nada?*”. Pues sí: ¿qué problema hay? ¿Por qué no deberíamos poder decidir por razones que se nos presentan como adecuadas que no vale la pena continuar viviendo? ¿Por qué no aceptar la legitimidad del suicidio o la muerte querida? Analicemos el problema a partir del llamado *habeas corpus*. Hagamos antes, sin embargo, un poco de historia.

El 1679 Carlos II de Inglaterra, presionado por el parlamentarismo de los *wihgs*, se vio forzado a aceptar la *Declaración de los derechos* que reconocía el derecho de cada cual a poseer su propio cuerpo. Esta legislación, suspendida con la disolución del Parlamento de Jaime II, sería reintroducida con Guillermo de Orange el 1688, después de que éste fuese llamado, tanto por los conservadores *tories* como por los *wihgs*, ante las veleidades procatólicas de Jaime II. Pues bien, mediante el *habeas corpus* quedaba garantizado, por lo menos formalmente, que cualquier persona detenida se podía dirigir a los tribunales para aclarar las causas y la validez de su detención. En otras palabras: quedaban prohibidas las detenciones sin orden judicial. Se intentaba, así, evitar detenciones arbitrarias: o había por escrito un motivo de detención, o el juez debía dictar la libertad inmediata del encausado. Como es patente, el *habeas corpus* es un pilar básico de lo que hoy se llama estado de derecho, ya que supone el reconocimiento de que todo ciudadano, ante el estado, es dueño de sí mismo y, en concreto, de su cuerpo. Con excepción de los casos en que se aplica la legislación antiterrorista, las setenta y dos horas de máxima detención preventiva de nuestra legislación actual serían expresión del *habeas corpus*.

Ahora bien, si la humanidad, al menos en Occidente, ha considerado como intolerables las detenciones injustificadas, ¿por qué no ampliar lo que se entiende por *habeas corpus* e incluir también el derecho a decidir si quiere o no continuar existiendo? ¿Por qué no entender el *puedes poseer tu cuerpo* también como un *puedes poseer tu vida*? La prohibición de las detenciones injustificadas en el mundo anglosajón, como acabamos de ver, proviene de los siglos XVII y XVIII, época en la que igualmente fue tema de discusión el suicidio. Con todo, una cosa no llevaba a la otra, y era frecuente que defensores del *habeas corpus* y del parlamentarismo, no obstante, negasen su legitimidad. Así, John Locke en el *Ensayo sobre el origen, los límites y los fines verdaderos del gobierno civil* (1690), considera que los seres humanos no pueden ser dueños de su propia existencia, ya que ésta pertenece a su creador, a dios.

Y la misma idea la encontramos en el *Contrato social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau, pero con una ampliación interesante: para el ginebrino la existencia de un ser humano no sólo pertenece al creador, sino también al cuerpo social del que es súbdito. No resulta extraño, por lo tanto, que el escocés David Hume en el opúsculo titulado *Del suicidio* (1755) argumentase a favor de la legitimidad del suicidio, afirmando que no representa una transgresión de nuestras obligaciones ni hacia dios, ni tampoco hacia la sociedad. Para Hume, el suicidio, que en sí mismo ni es bueno ni malo, puede ser, sin embargo, una decisión basada en la prudencia y el valor, una vez vemos que nuestra existencia se ha convertido en una insostenible carga para nosotros mismos o para los demás. Cuando la vida ya no merece ser vivida, el suicidio puede ser la decisión más prudente, generosa y útil.

La argumentación de Hume es básicamente filosófica. Suicidarse no contraviene ni las leyes divinas ni las leyes humanas, porque las auténticas leyes divinas -no las de la falsa religión- y las justas leyes humanas no pueden pretender que un ser humano tenga una vida miserable. Las leyes, al tener como objetivo la felicidad humana, no pueden exigir a una persona que padezca una vida inhumana: eso representaría una contradicción entre fines y deberes. En este sentido, es interesante comprobar cómo Beccaria va un poco más lejos.

Para el italiano, el suicidio no debiera ser prohibido y condenado ni por el estado ni por la religión, sino que, en todo caso, sólo podría ser un acto a ser castigado por dios, ya que dios es el único que puede castigar tras la muerte. Beccaria compara el suicida con aquel que se exilia voluntariamente de su país, y afirma: *“Quien se suicida hace menos mal a la sociedad que aquel que se va para siempre cruzando las fronteras; porque el primero deja todo su patrimonio, mientras que el segundo se lleva con él parte de sus bienes. Más todavía: si la fuerza de la sociedad consiste en el número de los ciudadanos, sustrayéndose él mismo a ella y dándose a una nación vecina, hace el doble de mal del que hace quien con la muerte se separa simplemente de la sociedad”*.

Ahora bien, de acuerdo con Beccaria, ya que los exiliados no deberían ser castigados –piensese que Beccaria sólo tiene en consideración exiliados que lo son a raíz de situaciones tiránicas o por condiciones de vida infeliz, y no exiliados que practican lo que hoy día conocemos por evasión de capitales y que en su tiempo seguramente no existían-, en menor medida deberían ser castigados los suicidas que fracasan en su intento, ya que éstos últimos, por decirlo así, sólo y simplemente pretendían exiliarse de la existencia, de la vida. Pero volvamos a la argumentación de Hume.

Como es fácil de entender, no era su intención persuadir a nadie de que se suicidase. No, su propósito era construir una filosofía que liberase a los seres humanos de los males de la superstición y la falsa religión, un ideal filosófico que Hume había rescatado del epicureísmo. De hecho, Hume estaría aquí utilizando una estrategia semejante a la ya empleada por Epicuro en la *Carta a Meneceo* y, más tarde, por su seguidor romano Lucrecio en el *De rerum naturaleza* respecto de la muerte: eliminar aquellos pensamientos que promueven el temor y la infelicidad. Para Epicuro y Lucrecio, la muerte no es nada, ni tras la muerte no hay tampoco que esperar. En palabras del último: *post mortem nihil est, ipsaque mors nihil*. Es absurdo e irracional, por tanto, angustiarse por lo que no es sino una mera privación del sentir y del pensar. Y esta sería la lección epicúrea: ser sabios y alcanzar la imperturbabilidad –la *ataraxia*- ante la muerte inexorable.

Pues bien, Hume, de manera semejante, nos dice que a veces puede ser un inconveniente grave seguir viviendo y, entonces, nada religioso, moral o institucional debe impedir que podamos decidir cesar en la existencia, es decir, que ningún mandamiento religioso, moral o social debería angustiarnos si decidimos morir. Y es que respecto a nuestra existencia –el hecho bruto de existir-, no tenemos ningún deber. Al contrario: el suicidio es un privilegio que tenemos. O por decirlo con las palabras de Plinio el Viejo en *Historia natural* que el mismo Hume cita: “Dios, aunque lo quisiese, no podría darse muerte y hacer uso de ese privilegio que concedió a los hombres en medio de los muchos sufrimientos de la vida”.

Con todo, es posible malinterpretar a Hume, como también ha sido a menudo deformado el pensamiento epicúreo. Por ejemplo, en alguna ocasión se ha dicho –así Bernard Williams en *Problemas del yo* (1973) o Thomas Nagel en *La cuestión de la muerte* (1979)- que para Epicuro la vida y la muerte tendrían el mismo valor, dada la indiferencia que proponía ante el morir, mientras que sería indiscutiblemente una cosa mejor estar vivo que estar muerto. No creo, sin embargo, que ésta sea una buena exégesis. Para Epicuro, evidentemente, no es un inconveniente haber nacido y es preferible estar vivo a estar muerto: de hecho, existir es la única forma de existir que existe. Otra cosa es la actitud que habría que mantener ante el hecho de morir que, en su opinión, ha de ser una actitud sabia, tan sabia como la que habría que tener con la vida. Ambas cosas son, a su parecer, el mismo arte, porque “*el sabio (...) ni rechaza vivir ni tiene miedo del no vivir, porque ni vivir no le parece un mal, ni cree que sea un mal no vivir. Y así como de ninguna manera elige el alimento más abundoso, sino el más agradable, igualmente goza también del tiempo más agradable y no del más duradero*”.

Y añade: “*Pero si lo dice convencido, ¿por qué no abandona la vida? A su alcance está hacerlo, si es que lo ha meditado con firmeza*”. En suma, podríamos afirmar que, tanto para Hume como para Epicuro, es preferible estar vivo a estar muerto, siempre, claro está, que dadas las circunstancias sea preferible estar vivo a estar muerto, es decir, siempre que la vida merezca ser vivida porque la cantidad de salud, de placer prudente y de amistad sobrepase lo que de miserable pudiese tener nuestra existencia. Aquello que no sería el

caso, sin embargo, es que la vida sin condiciones y siempre sea preferible a la muerte: todo depende, pues, de la calidad de la vida que nos espera. Y en el caso que nos espere sufrir una vida inhumana, siempre queda la posibilidad del suicidio, si éste ha estado meditado con firmeza.

No obstante, llegados aquí alguien podría objetar que toda la discusión está mal planteada, ya que el problema no es si podemos tener o no derecho a decidir nuestra muerte -es decir, la cuestión no es si el ejercicio de la libertad o si el *habeas corpus* deben incluir la decisión sobre la vida propia-, sino que, en realidad, el asunto es determinar si la decisión de quitarse la vida puede ser considerada o no como un caso de ejercicio de la libertad. Dicho de otro modo y en forma de pregunta: ¿actúa libremente quien decide suicidarse? ¿Hace el suicida un buen uso de la libertad? G.W.F. Hegel, alrededor de 1821, se hizo estos interrogantes en el párrafo 5º de *Principios de la filosofía del derecho*, y ofrece una respuesta negativa.

En opinión de Hegel, el suicida se cree libre, pero la suya es sólo una libertad negativa: únicamente el intento de negar sus determinaciones vitales, las circunstancias que se le oponen. Por ello, no estamos ante un ejercicio positivo de la libertad, sino más bien ante un ejemplo de ausencia de entendimiento que toma lo que sólo es determinación unilateral como categoría única de la libertad. Suicidarse, para Hegel, tendría una estrecha semejanza con aquellos actos meramente destructivos de las revoluciones humanas -por ejemplo, la época del Terror en la Revolución Francesa. Pero con una diferencia determinante: los acontecimientos destructivos de la historia de la humanidad, para Hegel, no son hechos perdidos, ya que forman parte como elementos necesarios de la propia evolución histórica: son determinaciones negativas que favorecen dialécticamente la materialización de la Idea, o de la libertad. El caso del suicidio, por contra, sería diferente, ya que con su ejercicio el suicida se autolimita o mutila como persona, al impedir sin remedio ser una persona libre en sentido positivo. Diríase que el suicida es un individuo cuyo concepto -el concepto de *persona*- no llega a hacerse verdad, es decir, un individuo que no llega a realizarse.

Estas observaciones son importantes, pero erróneas. Importantes porque, a su manera metafísica, podrían explicar la tristeza y la sensación de absurdo que nos suele provocar el suicidio de alguien. Tristeza y absurdo que también suele provocar, sin embargo, la simple muerte de las personas conocidas y estimadas. Creo que es el que queremos decir cuando afirmamos: “¡Lástima! Con las cosas que aún podría haber hecho”; o “Ya ves, ahora que podía vivir tan tranquilo y feliz”. Dicho con brevedad: Hegel estaría ontologizando el motivo de pena que produce la muerte, y en este sentido, la situación se parece un tanto al que en 1924 Thomas Mann sugería de la enfermedad en *La montaña mágica*: que cuando nos ponemos enfermos es el momento en que de una manera más abrumadora nos percatamos de nuestra condición corporal, de ser cuerpos. Con la experiencia de la muerte o el suicidio, podríamos decir igualmente que llegamos a ser claramente conscientes del carácter irrepetible de nuestra diferencia, de la contingencia que somos y de lo que podemos ser y queremos ser, ya que la muerte y el suicidio destruyen la posibilidad futura de nuestras identidades. Con una frase: que con la muerte nos percatamos del valor que tiene la vida.

Ahora bien, una cosa es sentir el valor que tiene la vida, y otra muy distinta intentar extraer de ese sentimiento implicaciones morales. La constatación del impacto que puede tener en nosotros la muerte natural, el suicidio o la muerte asistida de alguien nos puede servir para entender mejor tendencias psicológicas muy arraigadas en nosotros, como serían, por ejemplo, la pena y el espanto ante nuestra muerte, o la sensación de que muchos suicidios son estúpidos o que eran innecesarios. Sin embargo, en lo que no debería convertirse esa constatación –hacerlo sería un claro *non sequitur*– es en una condena filosófica y moral del suicidio. Son cosas diferentes que hay que mantener a distancia. En realidad, defender la legitimidad del suicidio no tiene por qué implicar la aprobación de todo suicidio.

En efecto, hay suicidios claramente estúpidos e innecesarios: por ejemplo, aquellos en los que el suicida si se hubiese esperado unos días, lo hubiera pensado mejor o se hubiese tranquilizado probablemente no se habrían producido. Se trataría de esos suicidios en los que, usando la expresión de Epicuro, su autor no lo ha meditado con firmeza. Ahora

bien, ante un suicidio estúpido -por ejemplo, el del alumno que ha suspendido o el de quien ha sufrido un desengaño sentimental- no creo que Epicuro ni Hume recomendasen actuar como Thomas de Quincey ante los incendios: decía este autor en *El asesinato considerado como una de las bellas artes* (1827) que, cuando algún edificio se incendiaba, elegía en un café cercano una mesa con buena perspectiva, y cedía toda la responsabilidad moral al cuerpo de bomberos. Afirmar la legitimidad del suicidio no implica que en casos como éstos no intentemos persuadir al suicida de que abandone su propósito.

En realidad, la cosa es sencilla, aunque en algunas circunstancias pueda ser lamentable por sus resultados: la decisión de suicidarse es personal. No hay aquí tribunal de instancia superior. Con todo, hay casos en los que los que no nos suicidamos, al menos por ahora, podemos considerar, por experiencia propia y en haciendo uso de la razón, que la decisión de suicidarse está de sobra. Dicho de otro modo: suicidarse también tiene condiciones de razonabilidad, aunque éstas puedan ser a veces borrosas o discutibles. Consideramos aceptable que se suicide alguien a quien espera una vida inhumana –hace lo mejor que podría hacer-, pero nos parece un error o una insensatez el suicidio de quien lo comete a causa de un fracaso amoroso o profesional. Ambos suicidas eran igualmente libres de quitarse la vida; el segundo, sin embargo, habría actuado imprudentemente.

Ahora bien, ¿no podría ser que habiendo casos dudosos, todos al fin y al cabo lo fuesen? Y ante esa duda sistémica, ¿no sería mejor estar siempre en contra? De hecho, ¿no podría todo suicida cambiar de opinión en el último momento -ya sin remedio-, o si dejase pasar el tiempo? Creo que la respuesta a estas observaciones debe ser la siguiente: que es posible que sí, pero que también es posible que no; y que, en todo caso, la decisión debe ser personal, a pesar de que pueda ser una decisión equivocada. En realidad, la certeza que se quiere alcanzar aquí es sólo una argucia filosófica, ya que lo que se pretende es condenar el suicidio -y prohibirlo- mediante una duda escéptica sin condiciones que ni tan siquiera es posible aplicar a los otros asuntos cotidianos: ¿quién se dejaría morir de inanición sólo porque es una posibilidad lógica que toda la comida imaginable estuviese envenenada? Además, se trata de un uso perverso de la duda en la medida que, de una manera

paternalista, no reconoce a los seres humanos la capacidad de poder ejercer su libertad y, en su caso, equivocarse.

Pero, en realidad ¿es todo tan sencillo? ¿Cómo de personal es la decisión de suicidarse? Se podría pensar, no sin razón, que hasta ahora todo lo que hemos dicho ha contemplado el suicidio sólo desde una vertiente individualista; y sin embargo el problema es que todo suicidio normalmente tiene consecuencias en otras personas, por ejemplo, en las personas que aprecian, aman o necesitan al suicida. De manera que la pregunta relevante podría ser no si tenemos derecho a suicidarnos, sino si podemos hacerles eso a los otros. Como vemos, no hablamos ya de los deberes hacia dios o la sociedad que antes comentábamos, sino de los compromisos que tenemos hacia aquellos que con quienes compartimos la existencia. Y aquí no nos las vemos con obligaciones abstractas, sino con deberes máximamente concretos.

Pues bien, éste interrogante, aun siendo, creo, el mejor argumento en contra del suicidio que podemos encontrar, es un interrogante que no tiene respuesta. Mejor dicho: respuesta sí que tiene, pero no una, sino muchas y diversas, pues cada caso es cada caso y, como en el ejemplo que Jean Paul Sartre presenta en *El existencialismo es un humanismo* (1946) del alumno que no sabía si atender su madre o luchar contra el nazismo, estamos condenados a inventarnos o crear una respuesta para cada situación. Por una parte, los que tanto nos estiman deberían querer que no padeciésemos una vida inhumana y sin dignidad; por otro lado, sin embargo, es posible que nos necesiten. Y ¿qué puede significar en este contexto necesitar a alguien? ¿Tan imprescindible es el suicida? Depende, depende del caso. En fin, sea como fuere, creo que este aspecto del problema iría incluido en lo que antes hemos llamado condiciones de razonabilidad del suicidio: un suicidio meditado con firmeza debiera tener presente también su efecto sobre aquellos que estimamos, nos estiman o necesitan.

En este sentido, es iluminador constatar cómo esta argumentación que, como hemos dicho, parece ser la mejor en contra del suicidio —el suicidio en casos concretos—, ya no es tan buena por lo que se refiere a la eutanasia. En este último caso parece claro que la

supuesta necesidad que los otros tendrían del suicida –digamos, su imprescindibilidad- obedecería seguramente a motivaciones egoístas o puramente ideológicas, es decir, motivaciones moralmente bastante espurias, motivaciones que en ningún caso tendrían en cuenta la decisión libre de aquel que prefiere morir a continuar viviendo en condiciones que él considera infrahumanas o indignas. Y por lo que respecta a las motivaciones ideológicas, esto no resulta extraño: en las negativas a aceptar la legitimidad del suicidio o la eutanasia suele tener un papel determinante la sacralización de la vida humana.

Podemos creer que la vida es sagrada en tanto que la vemos como una propiedad de dios, o de la sociedad; o también, y éste parece ser el planteamiento hegeliano, en la medida en que tenemos una concepción finalista y teleológica de las personas. En este segundo caso, una persona estaría destinada a llegar a ser la manifestación de la razón y de la libertad, y el suicidio y la eutanasia truncarían su supuesto destino metafísico. Aquello sacralizado aquí ya no es la vida como propiedad, sino la vida como misión histórica. Ahora bien, ¿existe algo sagrado? ¿Es sagrada la vida? Todo parece indicar que no: los valores sobre los que giran nuestras decisiones morales no son ni sagrados ni eternos, sino meros logros históricos de las sociedades humanas. Simplemente logros históricos, y no logros históricos en la larga marcha de la humanidad hacia la realización de la racionalidad o la libertad. Ni como especie ni como individuos estamos metafísicamente llamados a nada.

Y entre esos valores que acabamos de caracterizar como logros históricos hay que incluir el derecho a la vida. Como dice el materialista cultural Marvin Harris en *Caníbales y reyes* (1977), en las sociedades humanas el derecho a la vida y el valor de la vida empezaron a constituirse a partir de la existencia de excedentes de producción. Cuando los bienes son escasos, igual como sucede en estados de guerra, la vida humana se deprecia y llega incluso a no valer nada. Y no sólo el derecho a la vida sería un logro histórico, también el derecho a la muerte puede acabar siéndolo: el derecho al suicidio, el derecho a una muerte íntima y digna, o la legitimidad de la muerte voluntaria –la eutanasia- son también creación histórica de los seres humanos. Unos derechos, históricamente

determinados, que hoy pueden parecernos estimables, ya que son capaces de hacer más humana, digna y feliz nuestra existencia.

Ahora bien, ¿por qué tendemos a sacralizar la vida humana? ¿Hay algo conceptual en esa tendencia? La respuesta creo que la encontramos insinuada en una anotación que hizo Ludwig Wittgenstein en uno de sus dietarios. El 10 de enero de 1917 escribió: “*Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Eso ilumina la esencia de la ética. Porque el suicidio es, digamos, el pecado elemental. Aunque, quizá, el suicidio tampoco sea, en sí mismo, ni bueno ni malo*”. Entendamos lo que se nos dice aquí. El suicidio como pecado básico: el único pecado posible. Sin embargo, y a pesar del lenguaje de Wittgenstein, la razón no es necesariamente religiosa. Se trata de algo diferente: casi necesariamente la vida quiere la vida feliz. Ya lo insinuaba también Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (1095a), y ya lo decía también el mismo Wittgenstein el 30 de julio de 1916: “*La cuestión se me presenta como meramente tautológica; parece que la vida feliz se justifica por sí misma, que es la única adecuada*”. En cambio, el suicidio representaría la negación de la vida o, como decíamos antes, el dismantelamiento irremediable e irrecuperable de la autobiografía que somos.

Pero fijémonos bien. Wittgenstein nos habla de la vida feliz, y no de cualquier vida. El pecado sería, pues, suicidarse si lo que el suicidio destruye es una vida feliz. Y evidentemente, Wittgenstein parece tener razón. Sin entrar en lo que pueda significar o consistir la vida feliz, y dejando, por tanto, a cada uno la prerrogativa de llenar de contenido ese concepto, un suicidio en estas condiciones sería absurdo. El problema, sin embargo, y quizá por eso Wittgenstein escribió que en sí mismo el suicidio no es ni bueno ni malo, es que no siempre la vida puede ser una vida feliz. El pecado consiste entonces en el suicidio absurdo, porque es la negación de la vida feliz que se autojustifica a sí misma de manera casi tautológica. Por el contrario, no toda vida se justificaría a sí misma, y olvidarlo es lo que precisamente nos hace caer en el error de la sacralización: pensar que toda vida *per se* y para siempre y en toda circunstancia está justificada. En suma: los suicidios absurdos, innecesarios o estúpidos, han de ser evitados, pues representarían el pecado básico -negarse a ser feliz teniendo todas las condiciones para serlo. Se trata del pecado

básico -digamos, la inmoralidad básica- porque niega el mismo objetivo de la moralidad: la realización y la felicidad de los seres humanos.

Y ¿qué hay del llamado suicidio filosófico? ¿Es también absurdo y estúpido? Se entiende por suicidio filosófico aquel en el que el suicida se quita la vida por razones estrictamente metafísicas: por ejemplo, el absurdo de la existencia y del mundo, la no creencia en la existencia de una vida futura y de una recompensa final a los esfuerzos humanos. O porque, ya que dios no existe, cada uno es dios, y la prueba máxima de ello es disponer de la propia vida: solo así -con el suicidio- cada uno es, verdaderamente, *causa sui*. Desconozco si este tipo de suicidio, que como vemos tendría detrás una teología invertida, ha estado practicado en alguna época o en algún ambiente. Con todo, lo encontramos a veces en la literatura: pensemos, por ejemplo, en Kirilov, el personaje central de la novela de Fiódor Dostoievski *Los demonios* (1872). Pues bien, ¿qué diremos de esta modalidad de suicidio?

Albert Camus en *El mito de Sísifo* (1951) convertía este tipo de suicidio en el único problema filosófico realmente serio. Sin embargo, afirmaba que aquello determinante a la hora de tomar la decisión no debía ser nunca el argumento ontológico del absurdo de la existencia, sino la vivencia del absurdo, la constatación existencial de la extrañeza del mundo, la incapacidad de identificarse con la vida. Es decir, no un problema intelectual, sino la asunción de una derrota vital. En realidad, respecto del problema intelectual, hay que tener en cuenta que negar filosóficamente el sentido a la vida no equivale a afirmar que no valga la pena vivirla. Por el contrario, de acuerdo con Camus, esa negación debería conllevar el intento de triunfar sobre el absurdo. Y el triunfo no puede ser la escapada hacia ilusiones de la trascendencia; ni tampoco el suicidio, ya que éste sería justamente el triunfo del absurdo; y menos aún, convertir el absurdo en un *diletantismo* esteticista que haga de la náusea vital un estado mórbido de autocompasión.

Camus, en realidad, nos exhorta a ser Sísifos bienaventurados: Sísifos rebeldes que se afirman, en la anécdota que somos, contra el absurdo, aunque ciertamente el absurdo sea siempre nuestro horizonte. Es esto seguramente lo que Joan Fuster en 1964 nos quería decir

en su *Diccionari per a ociosos* cuando afirmaba que “*la vida deja de ser una pasión inútil cuando dejamos de pensar que es una pasión inútil*”. En conclusión, podemos incluir el suicidio filosófico en la categoría de los suicidios estúpidos, innecesarios y absurdos: aunque el suicida esté en su derecho, podemos considerar su acción como una monstruosidad moral. Que alguien que tiene en sus manos la posibilidad de una vida feliz decida acabar con su existencia por motivos metafísicos no deja de ser una perversión vital. Tan estúpido como suicidarse por un suspenso o por un desengaño amoroso.

Otro caso, sin embargo, como indica Camus, es el de quien, al margen del argumento ontológico del absurdo de la existencia, tiene una vida definida por la derrota vital. ¿Por qué no puede haber alguien que viva inmerso en la vaciedad y la frustración existencial, es decir, una vida en la que ni tan siquiera tenga sentido ser un *Sísifo bienaventurado*? Sería el caso de aquel que ya no es capaz de dar sentido a su vida a partir de las pequeñas luchas o quehaceres cotidianos que a los demás nos llenan los días de significado; o la de aquel que, por razones físicas, no podría tener una vida con unos mínimos de dignidad. Pues bien, ¿por qué estas personas no deberían tener derecho a quitarse la vida, o a pedir, si no pueden hacerlo ellos mismos, que alguien les ayude a morir? Estamos hablando de derrota vital o de imposibilidad de continuar viviendo dignamente. Y esas posibilidades -absurdo existencial, soledad, vejez sin dignidad o enfermedad grave- pueden llegar a ser nuestras circunstancias algún día. Y, como decimos, a pesar de poder contener elementos filosóficos, éste no sería un suicidio por estrictas razones metafísicas y, por tanto, no tendría por qué ser considerado un suicidio absurdo y estúpido.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981.
- BECCARIA, C., *De los delitos y de las penas* (1764). Trotta, Madrid 2011.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo* (1951). Alianza, Madrid 1988.
- de QUINCEY, T., *El asesinato considerado como una de las bellas artes* (1827). Bruguera, Barcelona 1974.
- DOSTOIEVSKI, F., *Los demonios*. Alianza, Madrid, 1984.
- EPICURO, *Carta a Meneceo y Máximas capitales*. Alhambra, Madrid 1986.
- FUSTER, J., *Diccionari per a ociosos* (1964) en *Obres Completes* Vol. VI. Edicions 62, Barcelona 1991.
- HARRIS, M., *Cannibals and Kings: Origins of Cultures*. Random House, New York 1977.
- HEGEL, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821). Edhasa, Barcelona 1988.
- HUME, D., *On Suicide* (1755). Penguin, Middlesex 2005.
- LOCKE, J., *Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government* (1690), en *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press, 1960.
- LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*. Cátedra, Madrid 1983.
- MANN, T., *La montaña mágica* (1924). Edhasa, Barcelona 2005.
- NAGEL, T., *Mortal Questions*. Cambridge University Press, London 1979.
- ROUSSEAU, J.-J., *Del contrato social* (1762). Alianza., Madrid 1982.

- SARTRE, J.-P., “*El existencialismo es un humanismo*” (1946). Edhasa, Barcelona 2009.
- WILLIAMS, B., *Problems of the Self*. Cambridge University Press, 1973.
- WITTGENSTEIN, L., *Notebooks 1914-1916*. Blackwell, Oxford 1998.

CURRÍCULUM VITAE: Antoni Defez (Valencia, 1958) es Doctor en Filosofía por la Universitat de València y Profesor Titular de la Universitat de Girona. Ha publicado numerosos artículos de investigación en revistas especializadas y recientemente los libros *Musica i sentit. El cas Wittgenstein* (PUV, Valencia, 2008), *Realisme i nació* (Tres i Quatre, Valencia, 2009) y *Assumptes pendents. Set qüestions filosòfiques d’avui* (PUV, Valencia, 2011).