

LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO

Discurso sobre la muerte voluntaria

Jean Améry

PRE-TEXTOS



JEAN AMÉRY no es el nombre real del autor, sino un pseudónimo, el que Hans Mayer elige cuando a raíz de la anexión de Austria por Alemania en 1938 decide emigrar a Bélgica.

Jean Améry (o Hans Mayer) nació en 1912 en Viena, donde estudió Filosofía y Letras. Arrestado y deportado por los alemanes, se escapa del campo de Gurs y se une a la resistencia antinazi en Bélgica. En 1943 es arrestado de nuevo e internado hasta 1945 en el campo de concentración de Auschwitz. Tras la liberación regresa a Bruselas, donde comienza su carrera como escritor y crítico, colaborando, al mismo tiempo, en la radio y la televisión. En 1978 decide quitarse la vida en la ciudad de Salzburg, en Austria.

Otras obras del autor en esta misma editorial: *Más allá de la culpa y la expiación; Revuelta y resignación. Acerca del envejecer; Lefeu o la demolición.*

Se encuentran actualmente en proceso de traducción sus novelas autobiográficas *Unmeisterliche Wanderjahre* y *Örtlichkeiten* para este mismo sello editorial.

LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO

LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO

Discurso sobre la muerte voluntaria

Jean Améry

Versión castellana de
MARISA SIGUAN BOEIMER y EDUARDO AZNAR ANGLÉS

PRE-TEXTOS

La reproducción total o parcial de este libro, no autorizada por los editores,
viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser
previamente solicitada.

Primera edición: enero de 1999
Primera reimpresión: octubre de 2005

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Hand an sich legen:
Diskurs über den Freitod

© Traducción de:
Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglés, 1999
© J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart, 1976
© de la presente edición:
PRE-TEXTOS, 2005
Luis Santángel, 10
46005 Valencia

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-219-0

DEPÓSITO LEGAL: V-3895-2005

“El mundo del hombre feliz es un mundo diferente al del (hombre) infeliz.
De la misma manera, en la muerte, el mundo no cambia, sino que acaba”.

Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*

El lector que ya conozca los libros del autor, y concretamente su estudio *Sobre el envejecer*, del que las consideraciones sobre el problema de la muerte voluntaria que siguen son, en cierto modo, una continuación directa, no necesita ser orientado; ya sabe que el presente volumen no puede contener nada que recuerde ni remotamente a un trabajo científico.

Sin embargo, aquel que no esté familiarizado con la obra del autor debe ser honradamente advertido de que a partir de las consideraciones aquí desarrolladas nadie alcanzará los conocimientos que la investigación científica sobre el suicidio, la "suicidología", pretende ofrecer. En consecuencia, ni hallará información acerca de en qué país, y por qué justamente en ese país, se suicidan más personas que en otro, ni reunirá con su lectura datos substanciales sobre los procesos (o pre-procesos) anímicos y sociales que acaban conduciendo a la muerte voluntaria. No hallará estadísticas que amplíen sus conocimientos, ni representaciones gráficas que visualicen descubrimientos científicos: el autor no ha esbozado en ningún momento un modelo del suicidio.

Este texto se sitúa más allá de la psicología y de la sociología; da comienzo allí donde finaliza la suicidología científica. He intentado ver la muerte voluntaria desde el interior de aque-

llos a los que yo llamo “suicidarios” o “suicidantes”, y no desde fuera, desde la óptica del mundo de los vivos o de los supervivientes. ¿Se trata, pues, de una “fenomenología de la muerte voluntaria”? La formulación resulta grandilocuente. Me he despojado de todos los conceptos derivados de la palabra *logos* y de los términos especializados; lo he hecho por humildad frente a la investigación positiva. También por escepticismo. Conozco bien aspectos parciales de la bibliografía sobre el tema. Sin embargo, y como sólo me he atendido a ella en algunos puntos, prescindo de añadir una lista bibliográfica. Con todo, me parece necesario remitir a las obras y las personalidades a las que agradezco los ánimos y las sugerencias sin los que mi ensayo no hubiera sido posible. En primer lugar, Jean Paul Sartre con su obra completa. Aunque mi opción y mis conclusiones sean radicalmente diferentes a las de Sartre, he buscado refugio en su ingente construcción intelectual tan a menudo, en momentos de falta de inspiración, a lo largo de la producción del texto, que debo mencionarlo desde el inicio y muy especialmente. Otra influencia fundamental sobre los pensamientos aquí expuestos proviene de *La Mort*, de Vladimir Jankelevitch, libro hermoso y profundo, que incomprensiblemente está aún por traducir al alemán. Por último, agradezco nuevas perspectivas sobre aspectos objetivos y concretos de la cuestión a una obra científica, el importante libro *Les suicides* de Jean Baechler, citado ya en el primer capítulo y hasta el momento también sin traducir.

Sin embargo, lo fundamental en este volumen se ubica más allá de la investigación objetiva. Una vida bastante larga de trato íntimo con la muerte y, en particular, con la muerte voluntaria, una serie de conversaciones con amigos ricos en conocimientos, y ciertas experiencias individuales decisivas, me han otorgado aquella legitimación que es requisito indispensable de la escritura.

Es posible que pueda llegarse a pensar, malinterpretándome, que he concebido aquí una apología de la muerte voluntaria. Insisto en prevenir que esta lectura sería incorrecta. Lo que puede parecer apologético no es, en realidad, otra cosa que el rechazo de un tipo de investigación que se ocupa del suicidio sin preocuparse por conocer al ser humano que busca la muerte voluntaria. Su condición es absurda y paradójica. Yo no he intentado más que afrontar las contradicciones irresolubles de la "*condition suicidaire*" para dejar constancia de ellas hasta donde el lenguaje alcance.

Bruselas, febrero de 1976

JEAN AMÉRY

Es como si, para llegar a la luz, uno empujase con fuerza una puerta de madera muy pesada cuyas bisagras chirriasen y que ofreciese una fuerte resistencia a la presión. Uno emplea toda su fuerza, atraviesa el umbral, espera la luz tras la penumbra gris en la que estaba, y sin embargo tan sólo halla una oscuridad impenetrable que lo rodea. Trastornado y con temor, uno palpa alrededor suyo. Percibe que hay objetos aquí y allá, pero no puede identificarlos. Muy lentamente, el ojo acaba por acostumbrarse a la oscuridad. Aparecen contornos inciertos, las manos aprenden. Ahora uno se sabe en aquel espacio que, en su hermoso libro *El Dios cruel*, A. Álvarez ha llamado el “mundo cerrado del suicidio”. ¿Del suicidio? No me gusta la palabra, y en su momento expondré el porqué. Prefiero hablar de *muerte voluntaria*, incluso siendo consciente de que a veces, a menudo, el acto se consuma bajo un estado de presión angustiosa. Pero como forma de muerte, incluso sometida a tales presiones, la muerte voluntaria constituye un acto libre: no me corroe ningún carcinoma, no me abate ningún infarto, ninguna crisis de uremia me quita el aliento, soy Yo quien levanta la mano sobre mí mismo, quien muere tras la ingestión de barbitúricos, “de la mano a la boca”. Tan sólo por una cuestión de principios debemos fijar inicialmente la termino-

logía; al hilo del discurso, uno se abandonará probablemente a la indolencia del lenguaje coloquial y hablará en ocasiones también de “autoasesinato”,¹ y seguro que hablará de suicidio. *Sui cadere*, darse muerte uno mismo. Es curioso cómo las formas latinizadas absorben siempre la realidad de las cosas. Se ofrecen, son cómodas; así pues, las utilizaré para simplificar cuando la realidad que tenga a la vista sea lo suficientemente manifiesta. La muerte voluntaria se convierte, pues, en *suicidio*; la persona que se extingue a sí misma, en *suicidante*; *suicidario* será aquel que lleva en sí el proyecto de muerte voluntaria, tanto si se lo plantea seriamente como si tan sólo está jugando con la idea.

Pero aún no hemos llegado tan lejos. Sólo acabamos de abrir con gran esfuerzo la puerta, acabamos de instalarnos a medias en una oscuridad que nunca podrá ser iluminada por completo, el porqué de ello ya se expondrá. ¿Pero, es que no se han instalado ya en todas partes antorchas luminosas? ¿Acaso no está ahí la psicología para ayudarnos? ¿La sociología para orientarnos? ¿No existe ya desde hace tiempo una rama de la investigación que se llama suicidología a la que, por cierto, hay que agradecer importantes trabajos científicos? Por supuesto que sí. Y no me son desconocidos; he estudiado a fondo algunos de esos trabajos. He aprendido algunas cosas de aquellos aplicados compendios: cómo, dónde, por qué se eliminan a sí mismos seres humanos, qué edades son las más amenazadas, en qué países son más numerosas las muertes voluntarias, y en cuáles menos. Por cierto, las estadísticas se contradicen a menudo, lo que brinda a los suicidólogos una gran ocasión para disputas

¹ La palabra alemana aquí empleada es “*Selbstmord*”, literalmente autoasesinato. Era la palabra comúnmente utilizada para designar el suicidio y mucho más frecuente que “*Suizid*”. Ahora ha quedado relegada en beneficio de “*Freitod*”, muerte libre, muerte voluntaria.

eruditas. Algo más que también aprendí: conceptos. Suicidio, cortocircuitos. Muy preciso. O bien: crisis de narcisismo. Tampoco está mal. O bien: acto de venganza. "*Je me tue parce que vous ne m'avez pas aimé... Je laisserai sur vous une tache indélébile*", así lo formuló el poeta Drieu la Rochelle, que finalmente se quitó la vida, pero no por una amada que no le hacía caso, sino por miedo a la venganza de la Resistencia.

Qué sencillo es todo, no hay más que seguir atentamente la bibliografía especializada para saber ... ¿Qué? Nada. Allí donde el suicidio se observa como un hecho objetivo, como si se tratase de galaxias o partículas elementales, el observador se aleja tanto más de la muerte voluntaria cuantos más datos y hechos recoge. Sus categorías, al servicio de la ciencia, quizás incluso terapéuticamente útiles —sólo que... ¿qué quiere decir aquí terapia?—, son vehículos de aceleración lineal que lo arrancan del círculo mágico de la atracción por el "mundo cerrado" hasta que la distancia es ya sólo medible en años luz.

El suicidólogo francés Pierre Moron cita en su instructivo librito *Le suicide* el trabajo de un colega en el que se expone: "En un estudio sobre el comportamiento suicidario, que *per definitionem* sólo empieza con el propio gesto, hay que excluir la idea del suicidio, simple representación mental del acto. Considerándola, sin embargo, como virtualidad de acto, se pueden encontrar en dicha idea los mismos impulsos instintivos y afectivos que en el propio acto: el propósito de darse la muerte." A esto lo llamo yo pensar con agudeza, a este hombre no se le puede escapar nada. Representémonos ahora a Otto Weininger, a sus veintitrés años: mira fijamente delante de sí y en su mente agitada hasta el deseo de darse la muerte sólo se le aparece una y otra vez la *mujer* que desprecia, sin que pueda dominar el apasionado deseo que siente por ella; no ve más que al *judío*, el más bajo e infame de todos los seres, el judío que es él mismo. Quizás tenía la impresión de estar en una ha-

bitación angosta cuyas paredes se fuesen estrechando. Su cabeza aumentaba progresivamente, como el globo que uno hincha, y al mismo tiempo se volvía más delgada. La cabeza acaba golpeando contra las cuatro paredes que se acercan inexorablemente. Todo contacto duele y resuena como un golpe de timbal. Finalmente, el cráneo de Weininger, proyectado en todas direcciones, bate un redoble enloquecido contra las paredes, hasta que... Hasta que se hace pedazos o “atraviesa el muro”, como dicen los que están fuera de la habitación y le observan. A él esto ya no le afecta. Y aún menos le hubiera podido afectar lo que dice el versado ciudadano francés. Weininger no sabía nada de un “comportamiento suicidario”. Él solamente oía y veía —diría yo, especulando, lo reconozco, pero con toda la fuerza de un corazón apasionado— en sucesión ininterrumpida: “mujer, judío, yo, acabemos ya con todo”. ¿Estamos empujando ya a aclararnos en la oscuridad en la que habíamos penetrado? Creo que sí, puesto que ya hemos renunciado a diseccionar el llamado “comportamiento suicidario” como lo hace el médico forense con un trozo de tejido muerto, ya estamos en el camino que no *aleja*, sino que *acerca* a la persona que se autoaniquila. Nos lo agradecerá sin alegría, si el azar ha permitido que sobreviva. Y si no nos lo agradece, eso no significa obligatoriamente que estemos equivocados, más bien puede haber sucedido que el amigo X, que sobrevivió, se hubiera abandonado a sí mismo, hubiera sido llamado de retorno y se hubiera sometido, avergonzado, a la *lógica de la vida* de cuyo armazón ya había escapado.

Un cultivado y sano sentido común, que por cierto nunca alcanza a ver más allá de sí mismo, nos hará inmediatamente la siguiente objeción: ¿Weininger? ¿Por qué ponerle justamente a él como ejemplo? ¿No se da excesiva importancia en este caso, quizás, a la arrogancia intelectual? Hay formas psicológicamente muy diversas de “comportamiento suicidario”, determi-

nadas por causas múltiples, difíciles de desentrañar, y a las que sólo el experto en auto-agresión, en conflicto edípico, en *social isolation*, en neurosis narcisista, disposición epiléptica, teatralismo histérico..., tiene derecho a tratar; es decir, aquel que está provisto de un instrumental psicosociológico. ¿Por qué evocar ya de entrada a un mito en la historia de las ideas, por qué presentar de manera simplista y metafórica a Weininger, el judío que se odia a sí mismo, y su acción? Lo sé. Rindamos los honores merecidos, la ciencia me inspira tanto respeto que nunca me atrevería... Respeto, sí, pero también un poco de desprecio. Sigamos. Hay tantas formas, maneras, ideas diversas sobre la muerte voluntaria que uno no cree que pueda decir otra cosa que: se parecen tan sólo en el hecho de que el suicidario buscaba la muerte voluntaria.

Por tanto, atengámonos en un principio sólo a aquellos que buscaban y encontraron, a los suicidas, y planteémonos si no había realmente otro lazo que los uniese salvo el hecho objetivamente comprobable de que acabaran con su vida. Veamos. Es innegable que hay acciones de suicidio que a primera vista no tienen apenas nada en común en su desarrollo causal, ni en sus intenciones transuicidas, ni en su rango. Recuerdo una noticia que ocupó la prensa durante mi juventud en Austria: una asistente doméstica se había tirado por la ventana "por amor desgraciado a un célebre cantante de la radio", así decía la prensa. ¿Cómo buscar coincidencias entre este acto y otros proyectos de muerte con otras maneras de buscar y encontrar la muerte, claramente incontrastables? A muy avanzada edad se disparó un tiro un psicoanalista, P. F., alumno de Freud de la primera generación. Había perdido hacía poco a su compañera, sufría además de un cáncer de próstata inoperable. Su recurso al revólver era algo que todo el mundo podía comprender y, en parte, incluso aprobar en voz baja y con semblante serio. El hombre había vivido, había experimentado y cumpli-

do una larga y rica vida de trabajo. No podía sobrevenirle ya nada más que dolor físico y soledad: lo que se llama el futuro estaba bloqueado, prefirió convertir un “no-futuro”, que ya solamente habría significado un acoso por parte de la muerte en vida, en una cosa clara, en muerte. O el propio Sigmund Freud. El cáncer de paladar del anciano estaba en fase terminal. Al paciente le apestaba la boca hasta el punto de que su perro favorito ya no se le acercaba. Le dijo a su médico de cabecera que todo esto no era ya más que una tortura y le pidió la inyección liberadora, y el viejo amigo no se la negó. También esto es un caso de muerte voluntaria socialmente aceptable y aceptada. ¿Pero cómo fue cuando Cesare Pavese, en la cumbre de su fama y fuerza creadora se mató por un “*affaire* amoroso insignificante”? ¿O cuando Paul Celan, *L'Inconnu de la Seine*, o cuando Peter Szondi, el desconocido de un lago berlinés, encontraron preferibles las aguas exterminadoras a una vida de honor y reconocimiento? ¿Tienen Pavese, Celan y Szondi más relación con la asistente doméstica vienesa que con Freud y P. F.? ¿Y qué sucedió con el teniente Gustl de Schnitzler, un personaje de ficción, pero absolutamente fiel a la realidad? Pasó una noche en el Prater pensando sobre lo inevitable de su muerte voluntaria porque durante una discusión un panadero más fuerte que él le había impedido desenvainar el sable, según lo exigía el código de honor del ejército imperial y real. Se hubiese podido decir a sí mismo: bueno, el hombre era más fuerte que yo, no es culpa mía; si ahora es tan vil como para hacer pública esta vergonzosa historia, y si mis superiores son lo suficientemente estúpidos como para expulsarme del ejército, peor para ellos, ya no me interesa el asunto; me despido yo mismo y me voy a trabajar a la administración. Pero el uniforme del Káiser era para él una condición de existencia tan indispensable como para la asistente doméstica el amor del cantante de voz cadenciosa. No podía, no quería vivir sin él, como

tampoco la muchacha podía vivir sin el amor del hombre que cantaba tan dulcemente “Dos ojos de ensueño, tan hermosos como las estrellas”, y si no se disparó un tiro fue solamente porque, antes de coger el arma, se enteró por casualidad de que el panadero de fuertes brazos había sucumbido aquella misma noche a un infarto. El teniente Gustl y la asistente doméstica vivían bajo una concepción y unas normas de lo que es la vida honorable diferentes a las de Freud, Federn, Pavese, o Celan, normas a las que en aquellas circunstancias no podían obedecer.

Lo último no invalida los juicios de la suicidología. Ésta hablaría, en el caso del teniente Gustl, de la subyugante imposición de un código de honor inhumano; en el caso de la asistente hablaría de un factor desencadenante —el amor desgraciado— que habría llevado la profunda falta de voluntad de vivir del sujeto hasta una explosión suicida; en el caso de Celan y Szondi, quizás de depresiones endógenas. La suicidología tiene razón. Sólo que sus afirmaciones están vacías de significado para el suicida o suicidario, ya que lo fundamental para ellos es la absoluta singularidad de su situación, la *situation vécue*, que nunca es absolutamente comunicable, de forma que cada vez que alguien muere por su propia mano, o intenta morir, cae un velo que nadie volverá a levantar, que quizás, en el mejor de los casos, podrá ser iluminado con suficiente nitidez como para que el ojo reconozca sólo una imagen huidiza. Volveremos a hablar de estas imágenes, pero antes preguntémonos de nuevo qué es lo que tienen en común nuestros ejemplos, al margen del hecho objetivo de que la muerte voluntaria se llevara a cabo o pareciese inevitable. La respuesta es fácil. A primera vista parece trivial, pero un análisis profundo mostrará en ella el abismo del enigma de la vida. Hablo de la *situación previa al salto*. Ésta es fundamentalmente la misma en todos los casos, dejando aparte la motivación psicológica, las relaciones

ánimicas de causa y efecto que desembocan en el acto indescriptible. El suicida o suicidario –puesto que aquí no es determinante que la muerte haya sobrevenido o no– bate con su cabeza el frenético redoble de tambor contra las paredes que se le echan encima y atraviesa finalmente el muro con ese cráneo fino y ya herido. Puede haber planificado con gran serenidad la muerte voluntaria como un “suicidio de balance”, tal como lo llama la ciencia competente; puede haber sido arrastrado por la presión súbita de una situación externa insoportable para él a lo que se denomina “suicidio de cortocircuito”; el suicidario puede haber estado absorto durante mucho tiempo en un estado de tristeza y melancolía o, al contrario, haber estado, según los testigos, de buen ánimo pocas horas antes; el momento previo al salto convierte en irrelevantes todas las diferencias y produce una igualdad irracional. Las diferencias son siempre cosa de los allegados o de la ciencia. Ésta habla, cuando se trata, por ejemplo, del caso de nuestra asistente doméstica, de “motivos insignificantes”. ¿Qué sabe la ciencia? Todo lo que se pueda saber desde fuera, es decir, nada. Conocí a un hombre que por causa de una escena matrimonial tomó una dosis suficiente de somníferos, fue “salvado” por pura casualidad, estuvo en coma veinticuatro horas y aún vive hoy en día. Le llevaron a la fuerza a la consulta de un amigo neurólogo, quien dijo sabiamente: piense usted que en este tipo de asuntos, las escenas matrimoniales, las lágrimas, las reconciliaciones, pertenecen al terreno del vodevil. Al médico se le había pasado por alto una bagatela: es el autor quien decide lo que ha de ser vodevil y lo que ha de ser tragedia. La situación previa al salto, que a veces dura solamente un momento, y otras se extiende a lo largo de horas atroces, borra, junto con todas las demás diferencias, la de categoría: la asistente doméstica compone entonces la misma figura heroica o lastimosa que un gran poeta, o un psicólogo famoso. No consigo dejar de pen-

sar en la persona, quizás ingenua, que saltó por la ventana hace muchos decenios. ¿Cómo empezó todo? Con "Dos ojos de ensueño, tan hermosos como las estrellas", lánguidamente cantado y resonando bajito en los auriculares con los que estaba sentada, sola, en el borde de su cama. Es impensable una voluntad de oponerse decididamente a esta dulce atracción. Quizás escribió a la voz enternecedora a través de la emisora y no recibió respuesta. Quizás encontró en alguna papelería la foto del artista, un hombre de cabello liso y engominado, mejillas suaves y sonrisa dulce y vacua. Ama y no es correspondida, no puede seguir limitándose tan sólo a escuchar. El mundo se convierte en un lugar de tortura y demencia si no rodea el brazo del hombre vestido de *smoking*. Da igual a qué se lo explique: a la muchacha de la escalera de al lado, al chico de la carnicería, siempre sucede lo mismo: nadie la escucha. Dice: no puedo más. Sigmund Freud dijo: la vida ya no es más que una tortura. Antes de dar el salto se encuentran; ¿se atreve alguien a esbozar una sonrisa irónica o una palabra erudita? Se la retiro en el acto, aunque se haya cualificado espléndidamente con publicaciones sobre el suicidio. Sólo puede tomar parte en la conversación quien haya penetrado en la oscuridad. No extraerá nada de ella que parezca útil a la luz exterior. Lo que haya extraído de las profundidades, de día se le escapará entre los dedos como arena fina. Todo suicidario que se haya mantenido como tal, que no se haya negado a sí mismo, le confirmará sin embargo que él, y solamente él, estaba en el camino correcto, esto es, en el camino que conduce al acontecimiento. Supongamos que hubiesen salvado a la cocinera o a Pavese, o a Celan, los hubiesen sometido a terapia, que los tres hubiesen afirmado unánimemente que había sido tan sólo una perturbación momentánea, y que ahora todo estaba en orden. Perdonado y olvidado. Que ahora estaban colmados de gratitud para con las manos salvadoras y las palabras ricas en po-

der ilustrador. Amigos, la vida es hermosa, sí. ¿Y qué prueba eso? Solamente prueba que después de una terapia exitosa son personas *diferentes*, pero no que sean mejores, ni más dignas. Opino que aquí hay que refrenar la temporalidad y la historicidad.

Jean Barois, protagonista de la novela del mismo nombre de Roger Martin du Gard, escribió a los cuarenta años un testamento: no deseaba un funeral cristiano, puesto que ahora, en pleno uso de sus capacidades intelectuales y morales, se declaraba ateo, y lo que hiciera o dijera más adelante, en condición de debilidad, no debería tener validez. Jean Barois, anciano y enfermo, hizo venir al cura en la hora de su muerte. ¿Quién era ahora el verdadero Jean Barois? Si uno se atiene a la temporalidad y a la historicidad habrá que decir lógicamente: Jean Barois era el anciano moribundo que pidió el sacerdote, pues todos los momentos precedentes de su vida se habrían acumulado en él, y en la acumulación se habrían penetrado entre sí, los posteriores habrían asimilado y transformado los anteriores. No digo que esto sea así necesariamente, aunque mi simpatía personal se dirige al hombre de cuarenta años en la plenitud de sus fuerzas. Prescindo de mi inclinación personal y someto únicamente a consideración que cada periodo de nuestra existencia, incluso *de facto* cada momento, tiene su propia lógica y su propia dignidad, que el proceso temporal de maduración es a la vez un proceso de muerte y que por tanto mi pobre asistente doméstica posiblemente no hubiera alcanzado nunca más el mismo grado de autenticidad que entonces, cuando saltó por la ventana. ¿Así pues, el gran amor la ennoblecíó? Tonterías. Solamente la colmó por completo, dio a su existencia una densidad que más tarde, junto al buen marido y en medio de una alegre muchedumbre de hijos, apenas le habría sido concedida. En el sentido más extremo, y por ello verdadero, vivió en el momento de saltar.

De este momento hay que hablar y volver a hablar, es el alfa y omega del problema. Lo que en él sucede es manifiesto. La muerte, con la que tenemos que convivir en cualquier caso a medida que envejecemos, la que crece en nosotros y se traduce en *angor* o bien nos amenaza desde fuera bajo forma de terror, la muerte, aquí, es atraída por alguien violentamente hacia sí mismo. “Atraer violentamente” tiene el mismo carácter metafórico ambivalente que otras maneras de expresar la idea, como *huir* hacia la muerte. ¿A dónde huimos? A ningún lugar. Iniciamos un viaje para no llegar a ningún punto imaginable. Y ¿qué es lo que atraemos violentamente hacia nosotros? Las palabras fracasan, deben fracasar, pues “la muerte no es nada, una nada, una nadería”, he escrito en otro lugar. A pesar de todo, “huir” a una región que no existe o atraer violentamente hacia sí algo que no tiene ser, que por tanto no es la “nada”, que siempre consideré una formulación descuidada, sino simplemente el “no”, son dos cosas distintas. La espera de la muerte es solamente un tipo de acción pasiva, si se me permite esta paradoja que me impone la gramática. Sin embargo la muerte voluntaria, el matarse a sí mismo, es actividad indiscutible, no sólo gramatical, sino también fácticamente. El vivir en espera de la muerte y el acto autónomo de la muerte voluntaria no son comparables sin más, aunque el resultado sea el mismo en ambos casos. Quien ha de morir se halla en estado de responder a un destino, y su réplica consiste en miedo o valentía. El suicidante, sin embargo, habla por sí mismo. Dice la primera palabra. No puede preguntar: “muerte, ¿dónde está tu lanza?” después de que la muerte se haya dirigido a él en alguna forma (enfermedad, peligro o simplemente disminución de la vitalidad). Antes bien, ha de ser él quien llame, y es la muerte quien da la respuesta incomprensible, imperceptible. Esto es: el suicidante se levanta de la fosa de colchones en donde yacía y actúa. Los muros que se acercaban son una cosa; pero “*La têt-*

te contre les murs" (título de una novela de Hervé Bazin) es otra totalmente diferente. Quien busca la muerte voluntaria se escapa, ya lo insinué, a la lógica de la vida. Ésta nos es dada, el biólogo lo sabe tan bien como el investigador de comportamientos, como quizás también el físico, pues recientes trabajos de física teórica parecen permitir la conclusión, situada por supuesto más allá del antiguo vitalismo, de que el "bios" y el "ser humano" sean algo más que un "encuentro casual", como opinaba Jacques Monod. La lógica de la vida nos es dictada o, si se quiere, está "programada" en cada reacción de la vida cotidiana. Ha penetrado en el habla cotidiana. "Al fin y al cabo, hay que vivir", dice la gente, disculpando todo lo miserable que hacen. Sin embargo: *¿realmente hay que vivir?* ¿Hay que permanecer presente sólo porque uno haya llegado a estar presente? En el momento previo al salto, el suicidante rompe violentamente una prescripción de la naturaleza y la lanza a los pies del dictador invisible, del mismo modo que un teatral hombre de estado echaría a los pies de otro el tratado que a partir de ahora no será más que un papel mojado. Aun antes de que se le pregunte, el que busca la muerte voluntaria grita: ¡No! O dice, con voz bronca: se debe, quizás, pero yo no quiero, y no me doblego ante un deber que se me impone angustiosamente desde fuera como ley de la sociedad y desde dentro como *lex naturae*, ley que, sin embargo, ya no quiero seguir reconociendo.

Éste es el lugar donde se encuentran todos, los Kleist, Chatterton, Pavese, los Celan y Szondi y el sinnúmero de los sin nombre, que, tanto si su propósito es alcanzado como si no, expresan mediante la acción algo profundamente misterioso y lógicamente contradictorio; me refiero a la frase "La vida no es el bien supremo". Es difícil manejarse razonablemente con estas palabras. Hago abstracción del hecho de que quien creó la expresión la escribió sin pensar mucho, sólo en beneficio de

la teatralidad. Pues: ¿qué se quiere decir con esto? Sólo puede haber bienes en la vida, no en la fútil nada de la muerte, y por tanto la vida debe ser el primero, el último, el más profundo y el más alto de estos bienes. Pero para quien está a punto del salto, el juicio insensato, severamente rechazable según la lógica, adquiere un buen sentido, desde luego más allá de la vida y de su lógica, más allá de toda razón, que no es más que el espíritu servidor de la vida, más allá de todo lo admisible por el más fundamentado investigador del campo científico de la suicidología. Vuelvo a tener ante la vista a dos personajes que me resultan más próximos que los grandes suicidantes y suicidarios de la historia del mundo y de las ideas, más cercanos que Empédocles, Demóstenes o Catón o que los monjes budistas que se ofrecen a la liberación como víctimas del fuego, o que Stefan Zweig o que Montherlant: el teniente Gustl y la asistente doméstica. El "uniforme del emperador" que lleva Gustl es más valioso que la vida; importante contradicción, puesto que esta pieza de vestir sólo cubre a los vivos. El individuo untuoso con su dulce canción y mirada de ensueño vale más que una existencia, contradicción suma puesto que más allá de la vida no hay hechizo de *smoking* ni voz sensiblera. Fue, pues, un acto absurdo el que realizó la muchacha. Es un comportamiento absurdo que el teniente Gustl se pase la noche en el Prater, sabiendo que al amanecer desenfundará el revolver en su desnuda habitación del cuartel y se disparará un tiro en la sien.

Ruego alguna predisposición a comprenderme. No me refiero aquí al absurdo de los motivos psicológicos: en un caso, el del sistema de valores del cuerpo de oficiales del ejército imperial y real; en el otro, el de la atribución de algún valor a una voz meliflua y dulzona. El estado psíquico de Gustl y el de la chica *también* son absurdos, se sobreentiende. El ser humano puede vivir sin portaespada, también puede vivir sin una be-

lleza masculina que, observada a la luz del día, puede resultar quizás tan lamentable como la del cantante Müller-Rosé, que el muchacho Félix Krull había descubierto desmaquillándose en el guardarropía. El absurdo que tengo en mente está situado en un nivel más alto —más alto o más bajo, es mera convención lingüística—; en cualquier caso, está situado en un nivel diferente del psicológico. En el plano existencial que he tomado en consideración, el suicidio del valioso psicoanalista P. F., psicológica y socialmente tan conmovedor y comprensible, no es menos absurdo, puesto que supone igualmente una renuncia a la lógica de la vida. ¿O acaso debería decir la lógica del ser? Tanto da, porque la lengua sólo puede transmitir insuficientemente aquello que por definición queda al margen del lenguaje. Sea como fuere, también el psicólogo gravemente enfermo, anciano, saciado de vida, pleno de espíritu, se abismó en la nada armado con una pistola. Se libró del dolor físico y de la pena por la compañera fallecida. Sin embargo quien no es no puede librarse de dolor alguno. De manera similar a la de la muchacha, P. F. hizo saltar las cadenas de la lógica de la vida. Se arrojó, metafóricamente, al seno de una nada que no concede en absoluto aquel alivio dulce que conoce cualquiera a quien hayan dado una euforizante inyección de morfina. Creo seriamente que el discurso sobre la muerte voluntaria sólo empieza allí donde acaba la psicología. Sin embargo, hay que ser sobrio, no llenarse la boca con epítetos como “elevado” y “bajo”. Hay que reconocer que estas reflexiones no sirven para quien, tal como dice la canción, “está en la flor de la vida, aún fresco y alegre”, y que en el fondo sólo interesan al suicidario o, para ser más precisos, sólo a quien, a su vez, ha llegado ya hasta el umbral que le servirá de trampolín para el salto. Para éste último, que hace tiempo que se encuentra ya más allá del saber común y trivial sobre la vida reflejado en frases del tipo “al fin y al cabo, hay que vivir”, es posible que se-

mejante tantear en la oscuridad, semejante discurso que avanza inseguro hacia lo que ya no se puede poner en palabras, sea lo único que aún le impresione. Imaginemos al teniente Gustl hablando cara a cara con un hombre lleno de sensatez que le dijera: amigo mío, son tantísimos los civiles y también ellos son capaces de vivir, ¿por qué desconfías de poder ser uno más entre ellos? El sol también sonríe para el que va en traje de calle, las chicas también se enamoran de los hombres sin charreteras. Arthur Schnitzler, un militante de la razón, de la vida, de la ilustración risueña y pesimista, ha escrito otra obra, el drama *Freiwild (Caza libre)*, que también trata de un oficial que por un desatinado asunto de honor debe optar por la muerte voluntaria. En el momento decisivo aparece un hombre lleno de humanidad que le aconseja tirar el arma, ya que había errado claramente cuando pidió, después de una disputa por una joven, "satisfacción por las armas" a alguien tan poco cabal que se la había rechazado. Y, sin embargo, nuestro oficial responde: ¿qué sentido tiene seguir viviendo después de haber sido el teniente Karinsky? A su vez, el amigo: bien, pero, el teniente Karinsky, ¿acaso ha sido algo tan importante? Y la réplica final: ¡Todo, para mí lo ha sido todo!. El poeta está claramente del lado de las objeciones humanas y civilizadas contra algo que ha considerado con toda seguridad como un delirio. Sin embargo, ya que no era un psicólogo, ni un psicoterapeuta, sino justamente el poeta Arthur Schnitzler, obliga al lector a entrar en el uniforme de oficial imperial de Karinsky, de manera que uno acaba diciéndose: ¿qué va a ser del pobre hombre después de haber sido el teniente Karinsky? O bien, retomemos el caso Weininger. Búsquese a un psicoterapeuta, y yo diría que el mejor sería uno de los melifluos, de los que tienen comunicación directa con Dios. Éste habla persuasivamente a Weininger, le habla "como a un caballo enfermo", tal como se dice en austríaco: pero, mi querido y joven amigo, en

primer lugar no es cierto que la mujer que deseas y odias sea una Lilith, profanadora y destructora con su oscura maleza entre muslos de lirio; en segundo lugar, el judío que eres y que no soportas ser no es en absoluto una criatura horrible como tú la ves: podría darte un ejemplo tras otro que demostrase exactamente lo contrario. El esforzado logoterapeuta, que, naturalmente, en la práctica no argumentaría de forma tan simple, sino que iría “al fondo del asunto” para llevar *ad absurdum* el autoodio de Weininger, tendría razón en el *sistema global* de la vida. Sin embargo, dado que Weininger, o así lo suponemos aquí, había llegado ya al umbral en el momento de estas palabras iluminadas y consoladoras, semejantes verdades vitales no habrían influido más en él que el repiqueteo de una pandereta de bufón. Para el oficial de la *Caza libre* de Schnitzler, el teniente Karinsky lo había sido todo. Para Weininger, el judío, es decir, él mismo, era una sucia escoria que sólo la muerte podía borrar. Tanto el uno como el otro se apartarán asqueados de su interlocutor.

No puedo dejar de insistir en que con tales consideraciones, y a pesar de algún eventual guiño psicológico, nos situamos extramuros de la psicología; de ésta ya se ocuparán los expertos. El acto del salto definitivo, aunque aparezca lleno de impulsos psicológicos, es inaccesible a un examen de este orden, ya que rompe con la lógica de la vida y por ende de la psicología. Detengámonos un momento, tomemos aliento, y puesto que no basta con remitirse a factores de conservación de uno mismo y de la especie, nos ocuparemos inmediatamente del concepto nada sencillo de “lógica de la vida”, concepto al que se subordina la psicología. Desde hace mucho tiempo, los estudios acerca de las bases de la lógica han probado de forma indiscutible, y a pesar de algunas divergencias entre sí, un hecho irrefutable según mi opinión: los enunciados de la lógica están *vacíos*. Son esencialmente tauto-lógicos, son “juicios

analíticos” en la terminología de Kant o reglas para la transformación de pensamientos. No exponen nada sobre la realidad, mejor dicho, no aportan nada nuevo al conocimiento de la realidad. No obstante la realidad es siempre su base. Que algo no pueda a la vez ser y no ser es una experiencia elemental que tomamos de la realidad. Si hablo por tanto de una lógica de la vida o lógica del ser, quiero decir que todas las consecuencias lógicas que extraemos de enunciados sobre la vida están siempre ligadas al hecho de la propia vida. No se puede decir que para vivir mejor lo preferible sea no vivir, eso sería un absurdo. Así, la lógica del ser abarca también la lógica de la sociedad, la lógica del comportamiento en general, la lógica de las ocupaciones cotidianas y, finalmente, esa lógica formal que tiene que excluir la muerte. Sigue siendo válido lo que dijo Epicuro, y no me canso de remitirme a ello: que la muerte no nos afecta, ya que, mientras vivimos, no está, y cuando sobreviene, ya no estamos nosotros. Y, al mismo tiempo, esta aserción permanece vacía de una forma casi ridícula. Y más que vacía, resulta abismalmente repugnante, para quien tenga que vérselas con la muerte, la idea de que también ella tiene su lógica. La *lógica de la muerte* no es tal lógica en el sentido usual, el que responde a la razón, puesto que no permite otra conclusión que una misma y repetida: “no” es igual a “no”, con lo que el enunciado de todo juicio lógico (*id est*: analítico), ya de por sí vacío de realidad, pierde su último vínculo con esa realidad, específicamente aquél en donde la equiparación de dos categorías del ser —ya simbólicamente definidas, como en la matemática, ya ancladas en el lenguaje cotidiano— se refiere ahora a algo que no es nada y que no es, una pura negación, maldita imposibilidad de pensamiento.

Efectivamente, y esto es lo único que me importa, el ser humano que va a saltar está aún con un pie en la lógica de la vida, pero con el otro en la lógica de la muerte, contraria a to-

da lógica. Estamos tan desvalidos en nuestro pensamiento sobre la muerte porque con la lógica de la vida no sólo se hace referencia a la lógica inmanente del comportamiento conservacionista de uno mismo y de la especie, del que somos tributarios, sino también a la lógica ganada desde ella como abstracción de un orden superior, que pondera ser contra ser, coloca uno frente al otro y puede llegar así al conocimiento de la “verdad” y “falsedad” lógicas, donde verdad y falsedad son consideradas, siempre y en silencio, como probadas categorías del ser, puesto que no hay ningún puente entre el ser y el no ser. El que está a punto de saltar, en cambio, ya está a medio camino del “otro lado”, tanto en el sentido metafórico como en el más literal sentido de la palabra, indiferentemente de si en el terreno empírico lleva su acto hasta el final o si queda colgando en el vacío en calidad de “salvado”. ¿Al otro lado? No existe ese “otro lado”: el que salta realiza lo indescribible, lo incorrecto según la lógica; “*le faux, c’est la mort*”, dice Sartre. Está dividido entre la lógica de la vida y la lógica de la muerte: en ello consiste la unidad ontológicamente turbia de su situación. Conoce la lógica de la muerte o la antilógica de la muerte, aunque no sepa decir nada al respecto, aunque en el sistema de conceptos y expresiones psicológicas no haya espacio para ella. Qué fácil lo tiene, comparativamente, la psicología del suicidio, que disecciona al suicidario según un método terminológicamente inamovible o bien, en el mejor de los casos, se le acerca con cuidado, de puntillas, por decirlo así. Esto sucede específicamente porque el suicidario salvado ha vuelto a ingresar en la lógica de la vida y habla su lenguaje, para satisfacción de sus allegados, de la sociedad. Así se entiende lo que leemos en la mayoría de estudios sobre el suicidio. El que ha dado el salto no sabe nada sobre la muerte, la ha confundido con una etapa de la vida. El que ha sido vuelto a ganar para la vida dice a menudo, avergonzado –pues en

nuestra civilización el suicidio es una cosa de la cual uno se avergüenza, como por lo demás también de la enfermedad, y aún más claramente de la pobreza— que había querido “alcanzar la tranquilidad, estar en paz”: como si la muerte fuese un estado que se pudiese describir en categorías del ser y no fuese, por el contrario, el vacío “no”. Un investigador contemporáneo sobre la muerte explica que alguien que había sido rescatado del suicidio dijo que tras la ingestión de una alta dosis de somníferos se “había puesto cómodo en la cama”, incluso “había comido un poco de chocolate”. Así que este hombre “se había regalado un poco”, como dice el poeta, y nos alegramos de ello. Me resisto a creer en esta comodidad, sin embargo. ¿Acaso este hombre no había visto cómo la niebla de la negación total ascendía y se extendía por toda la habitación? (También yo me hago reo del uso de un lenguaje metafórico inadmisibles, lo sé, pero el lenguaje, el único instrumento que tengo para comunicarme, no me deja otra elección, solamente la angustia de la insuficiencia). Sin embargo, me parece irrefutable, independientemente del lenguaje metafórico, lo siguiente: incluso los suicidarios que “buscan tranquilidad” o “sueño profundo” saben, en una región de su ser a la que sería pura candidez eufemista denominar “subconsciente”, que no penetran en el sueño y en la paz, sino que dan el salto hacia un “algo” que no es “algo”, y que es demasiado espantoso como para lamentarse. Se podría objetar que mis proposiciones no son aplicables en los casos en los que quien va a dar el salto es creyente, puesto que él cree, y esta fe alcanza hasta lo más profundo de su ser, que no penetra en el sueño y la paz de este mundo, sino que se dirige hacia algo incomparablemente más hermoso y atrayente: hacia Dios.

Dubito. En su momento será necesario abordar con más detalle la relación entre suicidio y cristianismo; de momento adelantaré tan sólo esto: para el verdadero creyente no debería

plantearse siquiera la posibilidad del salto, ya que la muerte voluntaria, el "autoasesinato", como conviene decir en este contexto, es un pecado. Sin embargo, Dios es grande, no hay límites para su misericordia, por una vez perdonará. Así atrae el creyente la muerte hacia su pecho, para que le abrace con el amor de Dios. Y entonces todo está en orden, y toda nuestra problemática sobre el desorden lógico en la vida y la muerte no es más que inútiles sutilezas. No está en orden, ésa es la desgracia. Puesto que la civilización en la que vivimos, o el espíritu de la época, si se prefiere, es de tal manera que una fe tan profunda como para poder ser certidumbre existencial en horas así está anclada solamente en una minoría cada vez más reducida de personas. En las manos de Dios está... Pero el hombre actúa por sí mismo tanto al vivir como al suicidarse, sin dar oportunidades al poder y la magnificencia divinas. La situación del ser humano antes del salto es fundamentalmente la misma, se llame creyente o no, si partimos de un estado, de un *vecu*, que es diferente y algo más que el campo a duras penas cultivado por la psicología. El teniente Gustl había sido educado en el catolicismo, del mismo modo que todo oficial imperial y real como es debido; su creador no nos dice ni una sola palabra sobre su Dios, contra quien el joven estaba a punto de pecar de una forma tan grave. Claro está que Schnitzler permanece en su novela magistral dentro del marco de la psicología. Mamá, papá, la ciudad natal de Graz, la muchachita y los compañeros en el campo de instrucción. Con tanto más motivo habría introducido Schnitzler a Dios en su novela, si le hubiese parecido probable que jugase un papel importante en el mundo del teniente Gustl. ¿Pero finalmente, quién es Schnitzler?, oigo que me preguntan. ¿Acaso no se hace aquí un abuso mistificador de la psicología en función de un pasatiempo ontológico? El médico y escritor Schnitzler no era un psicólogo acreditado como tal; con todo, fue uno de los pocos auto-

res que su coetáneo Sigmund Freud tenía en gran estima. No era un antropólogo. Pero entendía de seres humanos, cada línea de su obra lo testimonia de manera irrefutable. Es cierto también que era un escritor psicológico y ~~no~~ un pensador fenomenológico. Por ello y justamente *porque* ~~cuanto~~ al ser humano se puede intuir el abismo del enigma ~~dentro del monólogo~~ interior que su joven oficial mantiene a lo largo de una noche, monólogo que, dicho sea de paso, admite muy bien la comparación con otros soliloquios famosos. ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Schnitzler mantiene, humildemente, una actitud reservada, deja que sus figuras piensen y digan solamente lo que la gente comenta al caso y lo que pasa por sus mentes poco ejercitadas. Sólo presenta el enigma, no lo resuelve aunque sabe que nos preocupa; por ello resulta un buen testigo para declarar aquí, incluso declarar sobre aquello que no quiere declarar, incluso sobre lo que no se puede declarar.

Cuando afirmo esto, piso un terreno inquietante pantanoso, un cenagal cubierto de niebla, que el ensayista debería evitar. No lo evita, no está acostumbrado a actuar con precaución. De forma que digámoslo con todas las letras, ofreciendo un flanco vulnerable a la crítica: el razonamiento lúcido no es suficiente. En un tratado muy citado se dice: "Para una respuesta que no se pueda formular, no se puede formular tampoco una pregunta". Y: "Sobre aquello de lo que no se puede hablar, hay que mantener silencio". Esto es válido cuando se trata de juicios de obligada validez intersubjetiva, cuando la filosofía reclama el derecho de servir a la ciencia. Deja de ser válido en cuanto se abandona la irrealizable pretensión científica de la filosofía, y el conocimiento de lo no reconocible, aceptado como tal *a priori*, es sometido a una prueba paradójica. También necesaria. Pues el neopositivismo inspirado por Ludwig Wittgenstein tiene siempre razón y a la vez no la tiene. Tiene ra-

zón cuando rechaza falsas preguntas en función de juicios científicos, o, dicho de otra forma, juicios razonables solamente en el campo de la lógica de la vida. Se equivoca cuando es necesario ir más allá de este campo, y el hecho de que este tipo de digresiones y divagaciones sean tan inevitables como imprescindibles se hace patente en todos los lugares y momentos en los que el ser humano pensante se preocupa por el meollo de las cosas. "El enigma no existe", dice el Wittgenstein del *Tractatus*, y con ello sólo quiso decir que el misterio era cosa de la mística, de los "rayos de luna diurnos". No estoy de acuerdo. La mística no aporta más que mistificación y mistagogía. El enigma, que no sólo existe, sino que penetra todos los actos de nuestro ser, sigue siendo asunto del discurso, aunque es cierto que de un discurso desvalido, atacable y que cualquier bobo puede ridiculizar fácilmente, pero que todo ser humano colocado ante el abismo tiene que probar y ante el cual ha de responder. En un discurso circular, repetitivo, esforzándose siempre por la precisión, pero sin alcanzarla nunca, hay que pensar sobre el misterio. Se *puede* hablar de forma poco clara sobre aquello que no ilumina la luz del lenguaje claro (*du langage clair*). Y el enigma existe.

¿Me he desviado del tema? No, todo lo contrario. Me he ido acercando a él en un movimiento continuo. Puesto que no conocemos ningún enigma que sea más penoso que la muerte, y en su interior la muerte voluntaria, que eleva y multiplica hasta lo inconmensurable la contradicción general de la muerte o el absurdo de la muerte. El teniente Gustl ya rompe filas. Estamos ocupados con algo más importante que su persona, ligera como una pluma. Lo mejor será que hablemos de "X", la abstracción del que está dando el salto, que con su palidez sombría nos resulta más familiar que toda aparición concreta o concretizada. Se me pregunta cómo he hecho para conocer ese espectro. Y respondo sin dudar: por medio de la introspección y la empa-

tía. ¿Qué sabía Sartre del primer ataque pseudoepiléptico de Flaubert? Nada. Todo. Con la fuerza de la empatía se aproximó al acontecimiento tras el estudio de los pocos documentos disponibles: y he aquí que la fuerza de la empatía le confirió una aptitud de la que carece quien no hace más que reunir "material" aplicadamente y, basándose en este material, pone en marcha mecanismos de asociación. Así se puede tratar de aclarar la muerte voluntaria de "X", mediante la empatía, y digo empatía, no simpatía; las dos palabras tienen la misma etimología, pero la primera está menos gastada por el uso. Realizando un intento de aproximación, podemos afirmar como mera hipótesis que la entidad abstracta "X" y todas sus posibles concreciones se han situado siempre a la sombra del absurdo de la muerte al que han creído abolir y superar llevándolo hasta sus extremas consecuencias, ya que su estado emotivo hace verosímil el aserto de que no puede ser lo que no debe ser. La conclusión es aguda como un cuchillo, no hay duda, y si el poeta,² que en el verso juega una mala pasada humorística al enigma, no se hubiese expuesto a la mistagogía, hubiese sido el pensador en versos más adecuado para ayudarnos en este caso. Weininger no tenía derecho a ser judío: lo era. Mi muchacha de servicio no tenía derecho a ser una persona anónima de la que nunca se ocupó el cantante: lo fue. En ese caso, la única escapatoria era la muerte, un no-camino, ya que no llevaba a ninguna parte. Weininger no se convirtió en no judío por matarse. La pobre criatura frente al fregadero no fue la amada del favorito radiofónico, no cayó con su muerte en los brazos del artista. La muerte voluntaria era por tanto "carente de sentido"... ¿lo es en todos los casos?

Me tomo un breve respiro para mencionar una palabra *ex domo* y *pro domo*. En mi libro *Über das Altern (Sobre el envejecer)*,

² Christian Morgenstern (1871-1904), cuyo poema "El hecho imposible" concluye con el verso "pues no *puede* ser lo que no *debe* ser".

con el cual me atreví a dar los primeros pasos para acercarme al acontecimiento de la muerte, citaba a Nietzsche. "Sólo que la muerte bajo circunstancias despreciables es una muerte que no es libre, una muerte a destiempo, una muerte de cobarde. Por amor a la vida habría que querer una muerte diferente, libre, consciente, sin ataque por sorpresa." Y yo añadía ufano: "Una historia de la muerte voluntaria narrada por un necio". Han pasado ocho años desde que puse esto sobre papel, mi ánimo ya no es tan altivo. El período de tiempo transcurrido no me ha hecho más inteligente, ¡Dios lo sabe! Pero me ha aportado cosas nuevas, pues el tiempo no para de producir. Así es que no retiro la expresión "historia narrada por un necio" pero la limito estrictamente al ámbito de la lógica de la vida. Sin embargo, aquí nos las hemos de ver con una lógica que nunca se quiere desligar por completo de sí misma, es decir, de la vida, pero que aun así rebasa su campo con un pequeño paso inseguro en dirección a la antilógica de la muerte. Por tanto puedo y quiero decir lo siguiente: aquellos que escogieron la muerte voluntaria, "X", el abstracto, la muchacha de servicio, Celan, Kleist, Hasenclever, Hemingway, qué sé yo, no sólo han aportado con su acto absurdo la prueba irrefutable de que la vida no es "el bien supremo", no sólo han demostrado ante nuestros ojos que el verso "No puede ser lo que no debe ser" es algo más que una triste y profunda broma: han resuelto la contradicción de la muerte (vivir-morir), aunque pagando el precio de una contradicción diferente y más terrible que se podría formular así: *muero, luego soy*. O bien: muero, luego la vida y *todos los juicios* posibles no son válidos. O bien: muero, luego *fui*, por lo menos en el momento anterior al salto, necio de mí, lo que no pude ser porque la realidad me lo negó: un Weininger no judío, una chica de la fregona amada por el hermoso cantante.

¿Lo que yo me he atrevido a decir aquí no será acaso manifestamente un absurdo lógico y además empíricamente falso?

Habría estado hablando sin ton ni son, ensartando palabras *sans rime ni raison*. Muchas gracias por la esclarecedora corrección. Sólo que al respecto conozco una bagatela que ha escapado a mis censores: con esta evidente paradoja que me he atrevido a plasmar aquí, he dado el paso que debemos atrevernos a dar si queremos acercarnos al enigma, y si queremos hacerlo *sin* proyectar una metafísica constructiva alimentada solamente de conceptos no intuitivos, y que sostiene una existencia mezquina. ¿Me sitúo con ello en contra de la razón y protejo al suicidario? Es ésta una objeción pueril. La razón no es razón cuando *sólo es* razón. Y no se me pasa por la cabeza exhortar a la gente: venga, mataos en masa, vuestra muerte voluntaria os aportará títulos de honor espirituales. Si las cosas fuesen tan simples, me callaría. Sin embargo, dado que hablo, me limito a preparar, tan bien o tan mal como puedo, el terreno, el pantano neblinoso sobre el que tenemos que avanzar si queremos sacar a la luz algo más que un par de datos y alguna banalidad.

Habría que recapitular cuál ha sido hasta ahora el resultado de este laborioso trabajo. Nuestro pensamiento ha sido acotado respecto de todas las producciones de la suicidología situadas en el campo del cientifismo positivista. Se ha comprobado que la lógica es en cualquier caso lógica de la vida y que el suicidio, el “acto que no describe ninguna palabra, que rompe todos los vínculos” (Golo Mann en las memorias sobre su hermano Klaus), también rompe todas las cadenas de la razón pura y de la razón práctica. Además: que, al contrario de la resignada afirmación de Golo Mann, aquí no se pretendía una insolente “descripción” del acto, sino un acercamiento lento y cauteloso al mismo, aunque fuese a expensas del rigor lógico, y con la ayuda de un lenguaje metafórico quizás cuestionable. En fin, que un procedimiento semejante se justifica desde la ineludible necesidad de hablar de este “enigma” supuestamente

inefable, y ante la amenaza de la estupidez, por un lado, y la del delirio ciego por otro. Hemos recogido una pregunta rechazada por la lógica moderna por inconsistente para mostrar no sólo que no es tan falsa, sino que asedia los estratos más profundos de nuestra existencia; basta con esto para justificar su estudio. Con ello se contrae un compromiso. Nada menos que bajo circunstancias imposibles hay que “empezar a pensar en” lo doblemente impensable –del mismo modo que uno “empieza” algo, “afronta” algo–, y continuando el proceso, lo impensable ha de llegar a imaginarse como algo cuasi-pensable.

Así es el contrato que queremos firmar con el lector; no se le exige su contrafirma, pues es él quien ha de decidir si quiere dejarse implicar o no por el absurdo (que no es un invento o un truco del autor, sino la abyección extrema de *la condition humaine*), por el absurdo y por la paradoja, por la contradicción; puede abandonar en cualquier momento y refugiarse en el sano sentido común. La tentación será tanto más fuerte cuanto que se trata, como acabamos de decir, de algo doblemente impensable: de la *muerte*, la muerte de la que todo el mundo muere y todo el mundo experimenta más o menos conscientemente como contradicción originaria, y de la *muerte voluntaria*. Ésta intenta superar la contradicción primigenia, cosa que no puede conseguir. El suicidante se hunde en el abismo de una contradicción aún más profunda, ya que no sólo muere (o se prepara a morir), sino que *se despoja a sí mismo de sí mismo*.

El suicidario vive esto en la situación previa al salto con mayor o menor conciencia, con mayor o menor comprensión, con serenidad o exaltación, histérica, teatralmente o con sumisión resignada. Judío, mujer, yo, piensa Otto Weininger o no lo piensa, sino que solamente es cercado y aplastado por estas tres representaciones obsesivas. Sin aquellos dos ojos de ensueño no quiero vivir, piensa mi jovencita, solamente siente quizás algo

que alguien denominó metafóricamente “peso” insoportable. El uniforme del ejército imperial es la idea fija del teniente Gustl, aunque durante buena parte de una noche que habría de ser la última para él no llega a formular estas palabras, sólo las piensa sin habla. En este terreno los límites de mi lenguaje no son ya los límites de mi mundo, antes bien, el cerco que lo limita señala el *off limits* del lenguaje. 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. Quien da el salto no necesariamente se ha hundido en la locura, ni siquiera está en todos los casos “trastornado” o “perturbado”. La inclinación a la muerte voluntaria no es una enfermedad de la que uno haya de ser curado como de las paperas. Sin embargo, ya nos ocuparemos de esto más adelante. Nuestros ojos no han hecho más que acostumbrarse a medias a la oscuridad. Tenemos que mirar con ojos de ave nocturna.

II. HASTA QUÉ PUNTO ES NATURAL LA MUERTE

Una persona joven, que acaba de superar brillantemente un examen, recibe de su padre como premio un hermoso coche deportivo y en el transcurso de su primer viaje largo en automóvil comete una imprudencia —quizás tomó con excesiva velocidad una curva— y muere. Todo el mundo dirá que es una muerte extremadamente antinatural, mejor dicho: escandalosa. Pues aquel joven no era sólo el estudiante que, agonizando, exhalaba sus últimos estertores sobre el asfalto caliente. Era quizás, en potencia, un abogado brillante, un médico solicitado, un arquitecto de renombre. Era, así piensa la gente, un padre de familia que no llegó a educar a sus hijos, a hacer feliz e infeliz a su mujer, a visitar teatros y *parties*. Puestos a evocar palabras contra la muerte violenta de una persona joven, lo mejor es leer en un famoso poema de C. F. Meyer: "... Las coronas destinadas a ti en vida que no te alcanzaron..." En otro lugar muere un anciano a la edad de noventa años. Se extinguió dulcemente. Sus fuerzas lo abandonaban, la memoria rehusó hacer su trabajo, al final ya no hacía más que estar día tras día aletargado en su mecedora, donde finalmente se le encontró muerto. A nadie se le ocurrirá, siquiera en el círculo de sus familiares más próximos, manifestar una protesta vehementemente. El hombre murió de muerte natural, está claro. Entre

estos dos extremos se extiende, sin embargo, toda una escala de ejemplos que nos hace dudar de la distinción entre muerte natural y muerte no-natural, o incluso antinatural. A los treinta y seis años, en la cima de su fama y esplendor, murió el actor Gérard Philipe, hermoso como un ángel, de extraordinaria inteligencia; su viuda, Mme. Anne Philipe, ha escrito sobre su muerte el conmovedor libro *Le temps d'un soupir*. A los veintitrés años el poeta Georg Büchner fue arrebatado a la vida por una "fiebre pútrida", una metáfora que transmite de forma penetrante el horrible suceso. Sobre la temprana muerte de Joachim Ziemssen, su creador, Thomas Mann, escribe que dejó la vida "como soldado y como hombre bueno" por una tuberculosis de laringe: "Bajó la mirada como si observase la tierra. Era tan extraño: aquí andaba él, aseado y ordenado, saludaba a los paseantes con sus modales de caballero, se ocupaba como siempre de su aspecto exterior, de su *bienséance*; y pertenecía a la tierra. Es cierto que a ella pertenecemos todos a la larga o a la corta. Pero pertenecerle tan joven, a tan corto plazo y con voluntad alegre y tan bien dispuesta al servicio de la bandera, esto sí que es amargo..." Sin embargo, no hace falta tener voluntad de servicio a la bandera ni ser tan joven como el subteniente Ziemssen para que la muerte parezca una adversidad que provoca un fuerte rechazo. No era "natural" que Schiller muriese a los cuarenta y seis años. Cuando Kafka fue arrancado a la vida a los cuarenta y uno, la conciencia literaria universal se levantó contra semejante triunfo injurioso de la naturaleza, naturaleza que, por otro lado, no sabe nada de sí misma, de la misma manera que nosotros no sabemos nada de ella a pesar de todos los conocimientos científicos. No todo el mundo es Gérard Philipe, Büchner o Kafka. Conocí a un catedrático de matemáticas que a los cuarenta y seis años sucumbió, de un día para otro, a un derrame cerebral. En otra ocasión supe de un comerciante exitoso que a los cincuenta y

cinco años no resistió el tan comentado “*stress*” y murió de un infarto. Si el filósofo Ernst Bloch hubiese ido a la muerte como su colega Adorno a los sesenta y seis años, probablemente no se hablaría de él más que de pasada como de un filósofo oficial del estado de la R.D.A. La muerte de Adorno fue apenas menos “antinatural” que la de Georg Büchner. Tanto en un caso como en otro se destruyó súbitamente la continuidad de una existencia creativa; en ambos casos tendemos a manifestar nuestra desaprobación, igual que Voltaire, que interpuso una protesta en nombre de la razón contra el terremoto de Lisboa. En el fondo, la muerte no es nunca natural, sobre todo para el amenazado, siempre y cuando sea aún relativamente dueño de sí. Hace un par de años sucedió que ayudé a cuidar hasta su muerte a un vecino de noventa y cuatro años, pero todavía muy lúcido. El hombre, esquelético, estaba sentado, erguido, entre las almohadas, respiraba con dificultad y decía: son mis últimos días. No lo decía resignándose a su estado agonizante: cuando sintió un engañoso alivio por algunas horas, reclamó con insistencia su plato preferido, coles de Bruselas. Visto de cerca, en ocasiones parece que toda pregunta sobre la naturalidad o no-naturalidad de la muerte no sea más que pura cuestión semántica. El lenguaje cotidiano y la forma de expresión lógica ya no son unánimes. La muerte es *natural en todos los casos*, si derivamos esta palabra de “*naturaleza*” y entendemos por “*naturaleza*” el conjunto de causalidades que se sitúan frente a nuestro Yo y son amas de nuestra existencia; por supuesto, para nuestro Yo (un fenómeno psíquico y espiritual, aunque también acepto que sólo consista en un “manejo de sensaciones”), incluso nuestros riñones, nuestro estómago, nuestro corazón, el estimado corazón del lenguaje metafórico, son partes del mundo exterior. Por otro lado el lenguaje cotidiano, aunque sea poco claro conceptualmente, en su función comunicativa de red social donde se sos-

tiene nuestra vida, es, sin embargo, más inteligente de lo que se siente inclinada a reconocer la severidad de la filosofía del lenguaje. En su imprecisión y ambigüedad, el lenguaje cotidiano parte siempre de hechos con relevancia estadística, los convierte en normas; no habla, por tanto, de “natural” como si lo derivase del concepto de naturaleza, sino que se refiere más bien a lo que para ella es “normal”, es decir, lo que para una población específica se convierte en un momento determinado en norma. Tiendo a hablar en este contexto de muerte “natural” y “no-natural” tanto en el sentido del lenguaje cotidiano como en el del rigor semántico, puesto que no podemos prescindir del uno ni del otro si queremos hacernos inteligibles. Este procedimiento tan dudoso –realmente lo es– y, sobre todo, burlón y elusivo respecto de todo orden metodológico, llevará a que todo lo que expongo permanezca en una penumbra favorable a los engaños ópticos: en la penumbra de la realidad en la que nos movemos.

Si digo, por tanto, que al agonizante aún lúcido su muerte no le parecerá jamás natural, me estoy situando entre el lenguaje cotidiano y la precisión del lenguaje lógico. Para el mundo que nos es transmitido por el lenguaje cotidiano, toda muerte acaba siendo “normal” o “natural” tras la superación del primer *shock* y después de un silencioso proceso de habituación elaborado por el tiempo que todo lo cicatriza. Gérard Philippe murió con treinta y seis años: ¡qué escándalo! Bueno, desgraciadamente murió a los treinta y seis años, también un determinado porcentaje de personas muere aún hoy en Francia a esa edad, dejémoslo así. Tras la furiosa indignación sobreviene el reconocimiento de la necesidad, es decir: la *falta de libertad* del discurso aprisionado por la realidad. ¿“X” ha muerto miserablemente y antes de hora en una autopista cualquiera? Lo primero que uno hace es rebelarse, resistirse. Después se desliza eso que se llama experiencia: así es, cada año

mueren de accidente x personas en las carreteras; él no fue más que uno de ellos, qué triste, pero qué normal, qué natural finalmente. ¿“Y” se ha matado? Impensable, inaceptable suceso, insoportable para un corazón sensible. Más tarde: “Y” se ha dado la muerte por su propia mano; existen los suicidas, y él fue uno de ellos. Tristeza que el tiempo atenúa, no se puede vivir con los muertos. De forma misteriosa el lenguaje cotidiano se aproxima de nuevo al lenguaje semántica y lógicamente más puro. La muerte natural se convierte en aquello que sólo puede definirse mediante el lenguaje lógico, en muerte causada “por la naturaleza” o por los encadenamientos reconocibles como causales, espaciotemporales, intersubjetivos, que *a la longue* sólo un loco puede rechazar.

Para el ser humano que se acerca a la muerte, sin embargo, la situación es diferente. Las circunstancias objetivas no le afectan. No percibe la sedimentación de materia en los vasos coronarios, sino que siente “un peso sobre el pecho” que solamente conoce *él* y del que los demás, incluidos sus médicos, no saben nada. Su Yo, del que se puede distanciar mediante la razón, escuchando a los expertos que le dan explicaciones y conociendo con mayor o menor precisión lo que objetivamente sucede en su cuerpo, queda al mismo tiempo también herméticamente encerrado en sí mismo y rehúsa la entrada a quien sea: la traducción del lenguaje objetivo al lenguaje del sujeto nunca se logra por completo. La muerte, apenas se hace perceptible, se convierte en un tormento insoportable para el ser humano. Sólo puede “reprimirlo” o derivarlo a las regiones del pensamiento conceptual libre de emociones, nunca aceptarlo realmente: incluir en el yo la muerte con toda la masa de su tremendo peso específico significaría rechazar la vida. Se da un rodeo a la muerte hablando de ella, o mejor: se la esquiva rodeándola con palabras, intentando eludirla, nadie se atreve a una aproximación a través del discurso como es aquí nuestro

objetivo. Cuando alguien muere, todavía se puede oír la estúpida frase huera de que el muerto “reposa en paz”, que después de tantas penas finalmente está “bien”, pronunciada por sus familiares más cercanos. Sin embargo, todo el mundo sabe que un cadáver, mientras ya se inician los procesos químicos que llevarán a su descomposición total, no puede sentir ningún tipo de bienestar. Y quien en la habitación mortuoria acaba de pronunciar esta frase convencional, al bajar las escaleras tomará quizás conciencia de que sólo ha dicho lo que la lengua y la convención le han ofrecido desde siempre. Quizás se proponga algún pensamiento de los que rompen la malla del palabreo y murmure para sí: el de ahí arriba no está ni bien ni mal... ¡inimaginable! ¿Y cómo será en mi caso? Siento una opresión por aquí y por allá, no debo estar muy bien, ¡Dios mío! Pero no invoca a ese Dios muy en serio, ni siquiera en el caso de considerarse creyente y observar prescripciones religiosas. La muerte natural-no-natural es más grande que Dios. Todo el mundo ha visto alguna vez algún muerto, mientras que Dios permanece siempre escondido, ése es el truco que le permite sobrevivir.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que todos somos mortales; tanto si hemos percibido ya el siniestro batir de alas sobre nuestra cabeza como si no, sabemos de la muerte. Los psicólogos opinan que este saber se configura hacia el sexto o séptimo año de vida, después de que el sujeto se ha constituido de forma compacta como un “Yo”. Este saber se intensifica con los años, “echa raíces”, por decirlo de algún modo. Aunque para autopreservarse intente evitar la cuestión, el ser humano vive en una conciencia cada vez más intensa de la muerte. Es alguien que construye una casa con la conciencia de que para la fiesta de cubierta de aguas será derribada. Tiene la esperanza de una muerte “natural”, y con tal esperanza se enajena, convierte en un hecho objetivo la parte de su Yo que ha abandonado y que dormita vegetativamente, habla un lengua-

je cotidiano que se ha unido a otro lógico y preciso, o que al menos en parte lo solapa. Con todo ello tiene mala conciencia intelectual y moral, pues en realidad el Yo vegetativo y sordo que hablando cree haber abandonado es el Yo *real, el verdadero*: y no le va a conceder ya ningún reposo una vez la muerte entre en juego. Con el sudor de su frente construye su casa, pone ladrillo sobre ladrillo, encaja los marcos... todo será en vano. La muerte adquiere rasgos de lo no-natural, de lo antinatural. ¿Antinatural? Hay que proceder con la mayor de las cautelas. Todo el mundo, haya alcanzado el nivel cultural que sea, tiene ideas indefinidas a la vez que inamovibles sobre la naturaleza. Tiene conocimientos más o menos precisos sobre el universo, ha oído por lo menos que la tierra gira alrededor del sol y a la vez alrededor de su propio eje. La escuela elemental, donde el maestro les inculca sus pequeños conocimientos sobre gravedad o electricidad, le ha transmitido incluso una noción elemental de geología. Sólo con que ascienda algunos peldaños más durante sus años jóvenes adquirirá nociones de fisiología. Células. Procesos químicos. De alguna u otra forma se le transmitirá probablemente la explicación de Haeckel, según la cual las células son ciudadanos autónomos que en miles de millones constituyen nuestro cuerpo y forman así la "república de las células". Pronto tendrá que integrar la muerte en su ámbito de conocimientos, la muerte, sobre la cual ya ha oído hablar antes, pues la abuela "se fue al cielo", la tía Anna tuvo un ataque mortal de corazón, el anciano vecino, cuyos extraños andares él quizás había imitado para regocijo de sus amigos, murió "de Parkinson". Ahora, después de una iluminadora formación escolar, sabe que la muerte solamente es el final, natural, de un desarrollo que empieza ya con el inicio de la vida: el irse muriendo de las células sobrepasa su capacidad de regeneración. En la próxima clase nos ocuparemos más detenidamente del crecimiento y muerte de las células. Se

añadirán quizás unas palabras ingeniosas sobre la caída de las hojas en otoño. En todo caso serán referencias al orden divino que equilibra el ser y el pasar. Puesto que nada desaparece. Masa y energía, que se pueden convertir la una en la otra, se conservan en el universo.

Sin embargo, ya el regreso de la abuela al seno del señor tuvo algo de inquietante. Ayer aún estaba en la cama; aunque ya jadeaba con dificultad, todavía pedía agua, es decir, *estaba*. Recogieron su cadáver, el sacerdote encomendó su alma a Dios y deseó con apremio y murmurando que no fuese a parar a las indudablemente sangrientas manos del príncipe de las tinieblas. Y ahora su lugar en la mesa y en la cama está vacío. Por cierto que murió, como dicen los padres, de una muerte natural, por suerte, si pensamos que el tío Adolf, que siempre fue tan alegre, perdió la vida en un accidente alpino, por no hablar de Frau Glücksmann, que vivía aquí al girar la esquina, y que murió en la cámara de gas. Psst! Ni una palabra más. A todo el mundo le llega su hora, de una manera u otra. En un par de semanas la abuela estará olvidada, igual que el alegre tío Adolf lo está ya desde hace años. La realidad nos inculca la naturalidad de la muerte por dos vías diferentes. En primer lugar, por el conocimiento de procesos que son comentados en las escuelas de todo tipo y grado; por otro lado, por la gente, que al fin y tras derramar algunas lágrimas no le da mayor importancia al asunto, y habla más de sucesión que de cesación. Finalmente, por el tiempo, que hace olvidar los muertos y la muerte. Aunque sólo sea hasta nueva orden, puesto que de continuo se habla de “fallecimiento”, “morir”, “muerte”, “peligro de muerte”, “enfermedad mortal”, de forma que ya para el adolescente no hay paz y no puede dejar de preguntarse: ¿también yo moriré algún día? Y piensa: naturalmente. De forma natural, quizás a los cincuenta años, pero entonces seré viejísimo y hasta entonces queda mucho tiempo, nunca llegará, oja-

lá tuviera ya diecinueve años en vez de quince, entonces María, la rubia que siempre ríe con fuerza y cruza las piernas de forma tan provocadora, me miraría en vez de atravesarme con la mirada como si yo fuera de aire. La muerte está lejos. Se acerca. Su naturaleza es cada vez más ambigua. En la universidad dice el catedrático de lógica que tiene siempre el aula llena porque sabe exponer su materia de forma ingeniosa: las llamadas leyes naturales se basan en el método inductivo, y la fe en éste es ciega. Podrían ustedes, amigos míos, ser todos inmortales, no es ninguna imposibilidad de pensamiento, del mismo modo que mañana mismo, en principio, del fuego podría surgir el hielo. Risas. Espanto. Seguro que mañana no hará más frío cuando encienda la calefacción en mi cuarto, y todos nosotros, incluido yo, moriremos. La naturaleza no tiene nada que ver con la lógica. La muerte es natural, y ya ahora estoy trabajando en la casa que se derrumbará cuando celebremos la fiesta de cubrir aguas. Mi muerte está más allá de la lógica y el pensamiento habitual, para mí es antinatural en el más alto grado posible, vulnera la razón y la vida. Pensar sobre ella es insoportable. ¿Adónde vas esta noche, Gisèle? ¿Te gustaría que te acompañara?

La velada con Gisèle fue agradable. Sólo al día siguiente se sabrá que un comerciante en cereales conocido en toda la ciudad se ha matado de un tiro. Su mujer le había dejado, descuidaba sus negocios, empezó a tener deudas, giró letras de cambio en descubierto, le amenazaba una detención por parte de las autoridades. Entonces tomó el revólver que había podido conservar, como oficial de baja graduación que fue, después del hundimiento del Reich, y se disparó un tiro en la sien delante del espejo. En algún momento, más pronto o más tarde, todo el mundo se enfrenta a lo que la gente llama suicidio, y la proximidad del acto hace que no tenga nada que ver con una pequeña noticia cualquiera en el periódico. Con el suici-

dio, que aparece en la conversación en algún momento de la vida de cada persona, la cuestión de la naturaleza de la muerte recibe una extensión nueva, antes desconocida. Pues si la muerte como “suceso natural” nunca ha sido completamente aceptada por el sujeto que lo refiere a su persona, el suicidio aparece de derecho como una atrocidad. La casa que había construido el comerciante en cereales no fue destruida cuando estaba acabada, sino que fue él mismo quien la destruyó voluntaria y valerosamente: desde luego, con valor y voluntad, gran valor, y fuerte voluntad. Siempre fue un poco..., dice la gente. ¡No es extraño! ¿Cómo se puede...? Letras sin cubrir, eso ya es lo último. Un aventurero. Una persona sin fuerza vital. Un fracasado. Las habladurías pronto son reconocidas como tales y se censuran. Pues junto con la información sobre la muerte voluntaria (información, no conocimiento, se entiende; el conocimiento nunca se alcanza, y suponiendo que uno se acerque a él de alguna manera, lo hace en edad avanzada) se enterera uno del *échec*. Explico por qué utilizo aquí en un texto alemán esta palabra francesa. Significa tanto como fallo, fracaso. Pero ninguno de los equivalentes alemanes tiene el mismo valor enunciativo fonético (y con ello, curiosamente también semántico). *L'échec*, con su sonido seco (*son ton sec*), con su ruido entrecortado, roto, reproduce mejor lo irreversible del fracaso total. *L'échec* es una palabra del destino: por eso la utilizo aquí en lugar de sus pretendidos y torpes equivalentes alemanes, ninguno de los cuales la alcanza. El negociante que se suicidó sufrió el *échec*, esto es: el mundo lo desechó antes de que la muerte le apartara del mundo y desechase al mundo. Se puede, en principio, vivir en el *échec*. Aunque de una manera deshonrosa, “no-natural” como quien dice. Por ello pensó el hombre que la única réplica posible al *échec* era la muerte voluntaria, que la gente llama suicidio bajando la voz, como si se tratase de una infamia. El *échec*, sin embargo, exis-

te como una amenaza latente en el fondo de toda existencia, y de una manera más evidente aún que la muerte. Hay que acreditar la propia eficacia. ¿Podrá uno hacerlo? El aprendiz de mecánico ha de acreditar sus capacidades igual que lo hace el ejecutivo de alto nivel, igual que el funcionario del partido comunista. Siempre hay otros que son aún más débiles. Siempre hay otros que son todavía más fuertes. La amenaza del *échec* se puede percibir quizás de forma más clara en una situación vital que yo llamo la "situación del bachiller". Examen oral. No hay manera de esquivarlo ni manera de provocar la compasión. Haga el favor de traducir. Interprete este verso de Hölderlin. Resuelva la ecuación. El que sabe, sabe. El que no, suspende; cae en el abismo. El que lo ha superado, ríe con complacencia. Ríe estúpidamente. El bachiller pende sobre el abismo; la cuerda, a la que se aferra, se muestra una y otra vez frágil y quebradiza. Quien suspenda, que espabile. Los padres y compañeros son el mal menor. Son comprensivos, finalmente, hoy en día somos todos unos ilustrados. Sólo el afectado vive el *échec* en toda su inexorabilidad. De esta manera llega a coger la pistola, como Heinrich Lindner en la novela de Emil Strauss *El amigo Hein*, historia de escolares válida aún hoy en día y por mucho tiempo. De pronto, la muerte del comerciante de cereales, que finalmente tampoco era otra cosa que un bachiller suspendido, adquiere aquella obvia naturalidad que le faltaba a la muerte de la abuela. Donde amenaza constantemente el *échec*, en forma de fracaso en el bachillerato, en forma de bancarrota, de ser despiadadamente demolido por el crítico de moda, de disminución paralizante de la fuerza creativa, de enfermedad, de amor no correspondido, del miedo paralizante antes del asalto, que el oficial al mando repudia con desprecio... en todos estos casos la muerte voluntaria se convierte en una promesa. Para quien reflexiona sobre ello, la muerte natural resulta ser, al final de su cadena de pensamientos, el

échec máximo. Uno ha vivido, ha sido en vano, puesto que un día el mundo que uno llevaba dentro de sí, *todo* el mundo, se desmoronará. Desaparece para siempre el parque nocturno del balneario donde uno recibió el primer beso que acariciaba la lengua; desaparece el brillante estreno en el que, bañado en aplausos estruendosos, uno se presentó solo delante del telón, se desvanece para siempre jamás la herramienta con la que se pulió el diamante, el punzón con el que uno cosía las suelas para entusiasmo de todos aquellos que aún sabían apreciar la artesanía bien hecha. *Un instant, Monsieur le bourreau. Mais déjà le couperet tombe. L'échec ultime.* ¿No es mejor anticiparse a la cuchilla que nos guillotina a todos? Replicar a todo *échec*, y por tanto al último, con un "No" que reduce a silencio toda objeción.

Hay que introducir aquí dos conceptos que ya se han mencionado en la primera parte, pero que hasta ahora no han podido ser tratados según les corresponde: *humanidad y dignidad. La muerte voluntaria es un privilegio del ser humano.* En su monumental obra publicada en 1975, *Les suicides*, un libro que a mi parecer representa hasta el momento la última palabra de toda suicidología, escribe su autor Jean Baechler: "El suicidio es específica y universalmente *humano* (...) aunque corro el peligro de molestar a los amigos de los animales, afirmo que ostensiblemente los animales no se suicidan. Todo el mundo ha oído hablar del perro fiel que se deja morir de hambre sobre la tumba de su señor, del gato que no quiere sobrevivir a su ama. Son historias conmovedoras. Desgraciadamente, no han podido nunca ser verificadas (...) Tampoco los niños pequeños se suicidan. En toda la bibliografía no se ha encontrado ni un solo suicidio por debajo de los siete años. (...) Entre los suicidantes que son casos psiquiátricos no se ha encontrado ninguno en el que la destrucción de la conciencia hubiera llegado tan lejos como para anular el carácter huma-

no del paciente.” ¡Queda por tanto atestiguada la humanidad del que busca la muerte voluntaria, y documentada en una fuente que merece la máxima confianza! Vayamos al segundo concepto, sobre el que tendremos que volver a menudo. Se trata de la “honra” o “dignidad”. La honra puede ser establecida por una sociedad determinada, como la honra de oficial imperial y real del teniente Gustl, que le impedía seguir viviendo si no podía estar a la altura del código de honor de su estamento. Puede ser la del comerciante, que considera su condición de tan alto rango que, después de la bancarrota, prefiere la muerte a una existencia deshonorada. Puede ser la dignidad del personaje Mijnheer Peeperkorn de Thomas Mann, una dignidad viril destruida por la impotencia sexual, hasta el punto de que sólo la muerte —se entiende que de forma vejatoria— puede borrar este oprobio, ya hemos hablado de ello. El propio Jean Baechler, un hombre de hechos y cifras, de orden metodológico, al cual, como quien dice, todo lo elevado le es ajeno y que no se permite manifestar juicios de valor sobre la vida y la muerte, expone en las apenas dos páginas (de las 650 que tiene la obra en total) que consagra a la “*philosophie des suicides*”, que la muerte voluntaria es un aspecto esencial de la *condition humaine*. “A partir de los hechos —escribe— me parece evidente que el suicidio afirma la libertad, la dignidad, el derecho a la felicidad.” Así, la humanidad y la dignidad del ser humano se oponen al *échec*... —pero no hablemos aún de la libertad, ya llegaremos a ella. No lo soportan. Medio aniquilado tras la caída en el *échec*, el ser humano se levanta en nombre de su humanidad y llama a la muerte hacia sí. Como no se trata de hacer psicología, no podemos poner ahora en discusión la particular psicología del *échec*. Dos instancias determinan bajo qué condiciones se puede denominar *échec* la situación vital de una persona: el sujeto y la sociedad. Los juicios de ambos divergen, especialmente en el caso del suicidio. La

sociedad lo rechaza casi siempre, en primer lugar por motivos de conservación de la especie, y en nuestra civilización, también por principios religiosos y éticos. En este sentido, los psicólogos y psiquiatras son sus fieles servidores. ¿El comerciante en cereales se ha matado? ¡Qué sinsentido! ¡Si después de cumplir con su pena, y a ser posible después de asesoramiento psicohigiénico por el especialista encargado del caso, hubiese podido seguir viviendo como pequeño empleado, incluso hubiese podido acabar ascendiendo de nuevo! En cualquier caso, se hubiese podido reconducir su sinrazón para que el comerciante pudiera llegar a ser lo que todos somos: ¡un miembro útil de la sociedad! Frente a esto, el sujeto se empecina en su derecho. No quiere dejarse instalar confortablemente en el *écheb*. Le importa un bledo la sociedad, incluidos, en muchas ocasiones, los propios familiares, a quienes su muerte voluntaria sume en la desgracia... moderadamente, puesto que uno no vive con los muertos. Afirma por última vez su dignidad, y después de él, que venga el diluvio.

Las aguas devoran la tierra, no hace falta ningún arca de Noé cuando alguien se despide voluntariamente de la vida. La sociedad, incluida la familia, que está ofendida, acaba por perdonar con dulzura... y olvida. El *écheb* no era cosa suya, sino de un sujeto perturbado momentáneamente o quizás ya desde hacía tiempo. El hombre ha muerto desgraciadamente de una muerte no natural, como tantos otros antes que él y seguro que tantísimos después de él. Lo que no obstante ignora la comunidad de vivientes, y no ha de saberlo mientras considere necesaria la continuación de su existencia, es esto: que la muerte voluntaria es difícil para el suicidante, como lo es toda muerte, pero que también es natural en gran medida, la única medida aplicable. Sin embargo, ¿acaso la reflexión sobre la naturalidad de la muerte voluntaria es algo que sólo se plantea el suicidante o suicidario? En absoluto. Quienquiera que se enfrente

con la idea de la muerte se dirá por lo menos una vez en la vida y a modo de juego, tal como lo testimonia Max Frisch: ya que sólo vivo para morir, ya que construyo la casa únicamente para que se derrumbe el día de la cubierta de aguas, es mejor que ante la muerte huya de la muerte, o bien, si piensa con más largas miras y con mayor exactitud: que huya del absurdo de la existencia al absurdo de la nada.

Mucho depende aquí de lo lejos que llegue su repugnancia contra lo que, en lugar preeminente, se ha llamado una *proliferación maligna del ser*, o sea, la vida. Pero aquí no quiero ofrecer a la psicología siquiera un dedo de la mano: no vaya a ser que me coja la mano entera; por ello me despido con una reverencia. Si me atrevo a pronunciar la palabra *náusea de la vida*, no quiero que ésta tenga sentido alguno para el psicólogo. Tampoco es socialmente aceptable en un sentido sociofilosófico el hecho de que a una persona le repugne ser carne, poder palparse, le repugne también tener que ver lo que no desea, calles, caras y paisajes, un montón de cosas que no son dignas de ser vistas. No es aceptable socialmente ni accesible a la psicología, dado que está supeditada a una comunidad, la humana, cuyo objetivo es la conservación de la vida, mientras que el que está hastiado no desea saber nada de las maravillas de la creación. Ingerir alimentos y secretar excrementos. Asesinar, temblar de placer, ser asesinado temblando de terror. Ser. ¿Y por qué existe algo en vez de la nada? Falsa pregunta donde las haya, hay que enfrentarse a ella con la cabeza fría y dar a la lógica lo que le corresponde. Sin embargo, habrá que aceptarla si uno pretende algo más que proferir agudezas como mero pasatiempo, aceptarla e intentar desesperadamente contestarla. Llenos del hastío de existir ("excrecencia instintiva de la nada", dicen) y de la vida ("tumor maligno del ser"), nos lanzamos a responder, desde la náusea, a la pseudopregunta. *La nausée*, uno de los estados fundamentales del ser humano. Es

tan poco escamoteable como el Eros, con la diferencia de que éste goza del reconocimiento de la sociedad, ya que responde a la lógica de lo vivo, mientras que aquélla, la *nausée*, es negada por la horda vociferante y mantenedora de la especie que es la civilización.

No estoy tomando partido, por cierto. Aún no. Adonde quiero llegar es simplemente a lo siguiente: el sentimiento de hastío debe preceder a esa conciencia de *échec* que conduce a la muerte voluntaria: *échec en la vida* (el suspenso del bachiller) y *échec de la vida* (seguridad de que la casa será derruida). Ser normal significa superar el *échec*, y la sociedad aplaude al buen hombre que no se dejó asustar. El suicidario tiene miedo. A él, que ha sentido siempre el hastío con mayor o menor intensidad, el *échec en la vida* y *de la vida* se le convierte en una atrocidad absoluta que está decidido a rechazar: con orgullo y con dolor. Se pone del lado de la pequeñísima minoría de aquellos que ya no quieren colaborar y a los que cualquier necio calificaría de cobardes, como si pudiera haber valor más alto que el de aquel que se enfrenta al origen de todo miedo, el miedo a la muerte. La valentía del suicidario no es arrogancia, enténdámoslo bien. Nunca se librará por completo de aquella huella de vergüenza que, como derivado de la lógica de la vida, hace que antes del salto el ser humano se pregunte por qué justamente es él quien no puede aguantar, no puede soportar, mientras que los demás...

Sólo por espacio de breves momentos la muerte voluntaria se presenta ante el suicida y el suicidario como más natural que la muerte natural y socialmente aceptada. Mientras piensa, *vive todavía*, así que con una parte de su persona es tributario de la lógica de la vida hasta su último aliento, hasta sus últimos momentos, cuando está ya inconsciente y su cuerpo actúa y reacciona sólo según la lógica de la vida, se encabrita y se hincha, no quiere permitir que el espíritu del hastío, que

quizás sea el espíritu por antonomasia, gane la partida, domine la mano, que sin embargo después dejará escapar todo y colgará fláccida por encima del borde de la cama sobre el vacío antes de que el *rigor mortis* le confiera una dureza sin sentido, pues está abocada a la descomposición. El suicidario tiene miedo, digo, miedo ante la nada que va a atraer hacia sí mismo, pero que no le va a consolar, miedo también ante la sociedad que le condena (él es parte de una minoría y por tanto también es el esclavo colonial de la vida), y que, él lo sabe, pondrá en marcha todos los mecanismos para salvarle, o dicho en el lenguaje de nuestra época, todos los mecanismos para recuperarlo. ¿Por qué ponérselo más difícil si ya es suficientemente difícil de por sí, pues su negación a la existencia es un contrasentido al que se ha de enfrentar con dignidad? Por última vez remito aquí al suicidólogo Jean Baechler, que, repito, es un hombre de la lógica de la vida y cualquier cosa menos un pesimista existencial. “La opinión moral”, dice, “está, por lo que se refiere al suicidio, muy lejos de reconocerle los valores que le corresponden. La muerte voluntaria se repudia como depravación, incluso el entorno inmediato del suicida es mirado de través por sus vecinos. Es cierto que han variado las actitudes institucionales por parte de la Iglesia, del Estado; se prescinde de muestras externas de deshonor. Pero la opinión pública no ha llegado aún tan lejos, y en ella sigue viva la vieja prohibición, que sin duda proviene de la tradición cristiana.” También de ella, pero *no sólo de ella*. Conocí a un matrimonio cuyo hijo, un joven abogado para delincuentes políticos, murió de muerte violenta en un estado africano; nunca se pudo aclarar si fue un suicidio o un asesinato. El padre y la madre, sin embargo, estaban de acuerdo, y lo manifestaban públicamente, en que conservaban la esperanza de que su hijo hubiese sido asesinado y no de que hubiese muerto por su propia mano. El matrimonio era de confesión judía, estaba anclado

en la tradición judía. Les parecía más natural el asesinato que la muerte voluntaria, que en su concepción del mundo era una infamia. Eran, hay que insistir en ello, personas inofensivas, absolutamente bondadosas. Y a pesar de ello, el suicidio, que así denominaban a la posible muerte voluntaria del hijo, era algo indecente, que ni siquiera se podía tener en consideración, aunque un asesinato, ejecutado por africanos, expertos en tortura y mutilación, era sin duda alguna mucho más atroz. El Viejo Testamento no conoce, que yo sepa, ninguna prohibición expresa del suicidio. Así pues, es evidente que el matrimonio no había fundamentado su tan sorprendente postura en una tradición religiosa, sino más bien en motivos que están más allá de todo origen, de toda religión. El padre y la madre no querían reconocer que su hijo hubiese podido romper con la lógica de la vida, no querían reconocer, en primer lugar, que la muerte natural no es tan natural, y en segundo lugar, que su hijo hubiese elegido la muerte voluntaria como una muerte natural para sí mismo.

Si los últimos resultados de la suicidología son exactos —cosa que yo no puedo juzgar, ya que sólo conozco una pequeña parte del millar aproximado de publicaciones acerca del tema—, el suicidio se da en todas las sociedades que conocemos, se da en todos los tiempos y en cualquier comunidad religiosa. Es cierto también que siempre ha sido llevado a cabo, con variables científicamente verificables y en parte ya verificadas, tan sólo por una minoría insignificante de individuos. “¿Debería yo representar al necio romano y morir por mi propia espada?”, pregunta Macbeth. Los suicidios socialmente justificados —en China tras la muerte del maestro Kung-Tse; en la antigüedad griega, cuando el filósofo Hegesias llamaba a la muerte voluntaria; en la época romana tardía, cuando circunstancialmente era cuestión de *bienséance*; entre los visigodos, cuando personas ancianas se tiraban de lo alto de una roca para ganarse

la entrada al Paraíso como premio a su valentía—, estos suicidios tienen, vistos desde una perspectiva histórica semejante al vuelo de un pájaro, muy escasa importancia. La lógica de la vida triunfaba y triunfa. Con razón. De su lado están no sólo los impulsos, sino, como pude exponer en el primer capítulo, el propio principio lógico, ya que la razón —razón del ser y de la vida—, no puede sopesar una nada contra otra, solamente un algo en relación con otro algo. La equivalencia $A = A$ es expresión de la experiencia primigenia del ser y del estar. La ecuación *nihil = nihil* carece de sentido y es contraria a la razón. Sin embargo, hay que llamar la atención acerca de una minucia: *existe* la muerte voluntaria. Existe, como se ha intentado mostrar, como respuesta al *échec*, como réplica frente a la vida que lleva en sí misma su propio *échec*, que es su propia negación; es, por tanto, afirmación y negación a la vez y por ello *absurdo*, no menos absurdo que la muerte voluntaria, que solamente se puede designar como “doblemente absurda”, incluso se debe designar así, porque el que la realiza permanece prisionero hasta el fin con una parte de su persona en la lógica de la vida que niega, ya que, finalmente, se va a negar a sí mismo. Se evade y sin embargo sigue encadenado. No quiere esperar a la muerte natural, que ha reconocido como no-natural, a pesar de que lo natural, disfrazado con el vestido de bufón de la vida, ejerce una seducción inefablemente dulce.

El bachiller suspendido Heinrich Lindner del *Amigo Hein* de Emil Strauss camina por el bosque con la pistola, decidido a la muerte, tras las fiestas de celebración del bachillerato, para él vergonzosas. Algunos rayos de sol caen a través de las hojas. Sobre los prados hay rocío. Un arroyo salta alegremente, tal como lo manda la ley de vida. El joven de dieciocho años se concede aún unos pasos aquí, un breve descanso allí. Dice, haciendo un esfuerzo: el espíritu tiene voluntad, pero la carne es

débil, y vestida con una máscara encantadora intriga contra él. Se resiste a la seducción, que es más seducción del ser que simple deseo de perduración de la carne. Gracias, no sólo a la fuerza de su espíritu, sino también al hastío que hace tiempo que se ha apoderado de él, realiza el acto que se ha ordenado a sí mismo. Y ahora el No es igual al No: la ecuación absurda que todos escribimos en vida cuando cae sobre nosotros la sombra de la muerte, por nada y para nada, queda ahora resuelta, por nada y para nada. ¿O debería decir que el “principio *nihil*” fue más fuerte que el “principio esperanza”, un principio en el que nunca creí a pesar de toda mi simpatía histórica y política hacia aquel que lo erigió con tanto entusiasmo? Sería prematuro abordar la cuestión en este punto. De momento sólo puede tratarse de rehabilitar la muerte voluntaria como igualmente natural o innatural que cualquier otra muerte. Rehabilitarla sobre todo socialmente, pues la muerte, libre o no, es defendible desde una perspectiva filosófica. Solamente por eso defiendo que al suicidario, al suicidante, a pesar de su condición minoritaria, se le conceda el derecho que toda minoría reivindica para sí. Felizmente ya hemos avanzado hasta el punto de que en todas las sociedades avanzadas las minorías sexuales no se consideren ya ni criminales ni enfermas. No se pone en cuarentena a los homosexuales, hombres y mujeres, hasta que estén “curados”. Es absolutamente incomprensible que el suicidario tenga que seguir siendo la última gran excepción. Por supuesto que su acción es más negativa respecto a la sociedad que la del comportamiento homoerótico: éste sólo rechaza la lógica de la procreación, no la de la existencia. A pesar de todo, es difícilmente aceptable para el ánimo humano que se reniegue desdeñosamente del suicidario si consigue realizar su propósito, y si no lo consigue, se le trate como a un loco. En un pequeño país de Europa Central que se considera a sí mismo especialmente progresista, todo suicidario “salvado”, si no sabe

disfrazar su acción, es ingresado *ex officio* en una clínica psiquiátrica. Nunca olvidaré la impresión de horror y vergüenza que despertó en mí una mujer joven que solamente había expresado su intención de muerte voluntaria y que ahora, vestida con una especie de áspera túnica de penitente, estaba sentada entre locos, esperando desesperada el veredicto de un par de necios con formación universitaria a los que intelectualmente superaba con creces. Una comisión de absolutos extraños tenía que decidir si se la dejaba en libertad y cuándo. ¡Qué increíble presunción por parte de una sociedad que no hace más que parlotear respecto de la muerte! Hay que remediarlo, pero para ello hay que quebrantar la arrogancia de una ciencia que no sabe nada, pues sobre la muerte no puede saber nada. No me hago ilusiones.

Mi pequeño excursus en un terreno que no es el mío sería seguramente lo último que pudiese meter en razón a los señores que deciden sobre sentido y locura, que despojan de su libertad al "suicida", al "hombre que se mata a sí mismo". Mientras no se inicie, desde un ámbito que no tenga nada que ver con la psicología y la psiquiatría, un movimiento que exija con urgencia el reconocimiento absoluto de la libertad para la muerte voluntaria como derecho inalienable del ser humano, las cosas seguirán tal y como están ahora. La sociedad seguirá "excomulgando" al suicidiario, al suicidante, bajo el malicioso pretexto de que son ellos mismos quienes con su acto planeado o realizado han renunciado a la comunión. Para la acción de soporte que tengo en proyecto son necesarios los antipsiquiatras, y autores como Michel Foucault y Deleuze / Guattari, aunque son insuficientes, y habría que vigilar rigurosamente que no acabasen causando desastres, pues su concepción básica de la enfermedad mental como enfermedad del cuerpo social va mucho más allá de la meta propuesta. De hecho, existe un tipo de desvarío que en su negación de la totalidad de la expe-

riencia no está socialmente condicionado y por ello tampoco es socialmente curable: quien se empeñe en sostener que es el rey alemán Enrique IV, como el protagonista del drama de Pirandello, se equivoca y desvaría. No se puede construir una sociedad que le de la razón convirtiéndolo en esa personalidad histórica. Al contrario, la sociedad tendrá que vigilar para que no contrate asesinos que maten a algún hombre al que se imagina como el Papa Gregorio VII con la intención de vengar la marcha a Canossa.

Me he apartado del tema, pero no lo suficiente como para no poder retomar el hilo. Puesto que si aquí penetraron en el discurso el desvarío y la sociedad, es sólo porque la sociedad ve en el suicidiario *grosso modo* a un necio o a un medio loco, ya que no consigue penetrar en su mundo cerrado. Y no obstante, esto es justamente lo que se va a intentar aquí, hasta donde lo permitan los instrumentos del lenguaje. Hablamos del *échec* y del hastío del mundo, que incluye el hastío de la muerte. Las ciencias psicológica y psiquiátrica han robado su dignidad a ambos fenómenos. Los presentan como enfermedades, sabiendo bien, y estando de acuerdo en ello, que la enfermedad es una vergüenza. (¿Quién no conoce a alguien que sufrió un pequeño ataque de apoplejía, pero que lo esconde con cuidado y obstinación tanto como puede?) La investigación en las ciencias mencionadas pretende haber aportado algo sobre los estados morbosos del hastío del mundo y del *échec*. En realidad, sólo saben algo acerca de modos de comportamiento. No saben más sobre el ser humano que lo que sabe Konrad Lorenz acerca de sus estimados gansos grises. Ahí está el melancólico. Su máscara es rígida, inexpresiva o dolorosa. El "paciente", pues ha de ser paciente vista la ridícula comedia que se organiza alrededor suyo, se retira del mundo. Sólo en contadas ocasiones avanza la ciencia un paso más allá de comprobaciones conductistas, mejor dicho, se libera de hipótesis

preestablecidas. Entonces se leen frases como ésta: “El pasado resultó infame, el presente doloroso, el futuro inexistente” (L. Colonna en la publicación *Suicide et gnosographie psychiatrique*). En algún momento esta persona, convertida de paciente en impaciente, intenta el suicidio. ¿Es que su pasado se presenta a sus ojos como realmente infame? Tal como él lo entendía, seguro: suma todos los fracasos de su existencia en el sentimiento del *échec*. Esto ya produce un resultado opresivo. Por otro lado, todas las humillaciones que sufrió, todas las penas que le han causado, las esperanzas frustradas, eran una parte de él mismo: le cuesta separarse de ellas, eso que Freud denomina el “dolor de la separación” le hace daño cuando se escapa de un futuro que, desde luego, sólo puede prever como un nuevo sufrimiento al encontrarse con la no-existencia oculta, la muerte, que ahora es para él la única salida natural: no tiene tiempo ni ganas de esperar una muerte que venga de forma “natural”, sabiendo que su cuerpo agonizante se resistirá de manera estúpida y desesperanzada, hinchándose, revolviéndose. ¿Hasta qué punto está enfermo el melancólico? ¿Hasta qué punto está enfermo el depresivo? No tengo profesión ni cualificación adecuadas para hablar sobre ello de manera que mi discurso pueda ser aceptado, ni siquiera escuchado, por instancias científicas. Me parece solamente, después de todo lo que he leído y experimentado por mí mismo, que las fronteras entre la salud psíquica (y, dicho sea de paso, física) y el campo de la enfermedad son siempre arbitrarias y se trazan según el sistema de referencias vigente en cada momento en una sociedad. ¿Hasta qué punto estaban enfermos los visionarios, los místicos, los extáticos? ¿Hasta qué punto estaban sanos los denominados por Schopenhauer *Vielzuwiele*, demasiados, que bajo invocación del sano sentido común humano han afirmado desde siempre los peores contrasentidos? Sin ir más lejos, ayer leí un texto sobre un ministro francés del rey Luis Felipe, que

consideraba altamente saludable para los hijos de ocho años de los obreros trabajar de diez a doce horas en las manufacturas, pues de otro modo harían sólo tonterías con su tiempo libre. Según nuestro modo de ver las cosas, ese hombre era un canalla o un enfermo mental: a sus conciudadanos y coetáneos les parecía una persona indudablemente sensata, incluso muy humana. ¿Acaso no se preocupaba por la salud de los niños? ¿Hasta qué punto estoy enfermo yo mismo, me pregunto, dado que no puedo prescindir del placer del tabaco que el médico ya me ha prohibido desde hace tiempo? ¿Hasta qué punto no estoy enfermo cuando intento dejarme abrazar por la muerte en la plenitud de la vida, cuando intento equiparar, como elementos de pleno derecho, la absurda lógica de la muerte con una no menos absurda lógica de la vida? Si lo he comprendido bien, la enfermedad mental no empieza hasta el momento en que alguien produce juicios erróneos sobre el conjunto de la experiencia, hasta el momento en que afirma ser algo que no es, haber estado donde nunca ha estado, haber muerto estando en realidad aún vivo. El depresivo o el melancólico para quien “el pasado es infame, el presente doloroso, el futuro inexistente”, tal como describe su estado el profesional, es un enfermo tan poco enfermo como el homosexual. Simplemente es *diferente*. La ciencia opina que ha perdido todo sentido de la proporción, que es capaz de exagerar un incidente sin importancia mediante *blow-up* psíquico, que un hormiguero es para él una montaña. El sinsentido lógico de semejantes afirmaciones es evidente. La “cosa” (el hormiguero en nuestro ejemplo, o bien la montaña) no es más que algo con una función determinada. Una mesa es para mí una mesa si y sólo si la utilizo como tal: trabajo en ella, en ella se me sirve mi comida. Ya no es una mesa, en sentido coloquial, si solamente la utilizo como escalera auxiliar para pintar las paredes de mi habitación. Y por supuesto que puedo llegar a situaciones en las

que el hormiguero se me convierta en montaña; por ejemplo, si estoy estirado en la tierra y observo con los ojos entornados las termitas que corren con prisa de un lado a otro. Es la sociedad quien mide las "proporciones". Pero cada uno tiene a mano su propia vara de medir. Mi criterio tiene que ser considerado finalmente como válido, siempre y cuando no ponga en duda el conjunto de todas las experiencias. Estoy facultado para decir: el incidente que os parece nimio quizás lo sea para vosotros, no lo niego, pero para mí representa un acontecimiento vital decisivo, tanto como para que por su causa me dé la muerte.

La muerte natural. Me resulta natural no sólo porque no pueda asimilar espiritualmente la muerte considerada habitualmente como natural, sino también porque no estoy dispuesto a someterme a un veredicto social sobre mi existencia y mis acciones. Determinado, el veredicto, esencialmente por la *funcionalidad*. El melancólico que realiza su trabajo profesional con desgana y por ello de manera insatisfactoria, hasta que finalmente ya no lo realiza en absoluto y se limita a estar encogido en la cama y dejar que las cosas le sobrevengan, ya no es utilizable por la sociedad, no funciona. La sociedad ha de ocuparse por tanto de que se le "cure", ya sea mediante parloteo psicoterapéutico, mediante electrochoques, o mediante quimioterapia, y si todo esto no ayuda, encerrándolo de vez en cuando. Una vez en la torre de los locos resulta invisible, no molesta; además, está tan bien vigilado que le será imposible llevar a cabo con éxito la muerte voluntaria: de esa manera la comunidad de los activos adquiere buena conciencia. Permítaseme una objeción. No vacilo en decir que aquí la justicia social no sólo comete un error, cosa que aun sería perdonable, sino un delito del cual no puede por menos que ser vagamente consciente. El parloteo, los choques y los preparados sirven en este caso para convertir a alguien que era de por sí *diferente*

en otro que es aún-más-diferente. Un “yo” impuesto a un ser humano (un “yo” que no es más que él), producto cuestionable de una intervención externa que le enajena de sus propios intereses. Es cierto que también el dentista, el cirujano, realizan intervenciones desde el exterior, y nadie en pleno uso de sus facultades mentales dirá que no se debe extraer un apéndice inflamado mediante una operación, o extraer un diente con periostitis. Pero intestinos y dientes son, referidos a la persona enferma, el mundo externo; a quien se le extrae el apéndice no le ha ocurrido algo de mayor entidad que a quien se traslada de un piso en el que se oyen ruidos molestos. En este caso se altera para bien la *res extensa*. Sin embargo, cuando se combate la depresión, la melancolía, cuando se impide un proyecto de muerte voluntaria, se daña la *res cogitans*, se le causa un daño peor que el que pueda jamás causar el estado anímico más sombrío. Que el “curado”, cuando ya no sabe nada y funciona de manera obtusa, diga agradecido que el doctor tal le ha recetado un medicamento y desde entonces vuelve a ver el mundo de color de rosa, no quiere decir nada. Alguien a quien se le prohibió otro lenguaje no está haciendo más que charlotear.

¿Resulta, pues, que al final todo se reduce a la lucha entre el Yo y los demás, el individuo y la sociedad? Sí y no. El conflicto es dirimido u obviado, siempre en beneficio de la sociedad, eso está claro: ésta constituye la mayoría opresora frente al yo solitario. Pero quien haya llegado tan lejos como para rechazar el veredicto de la mayoría, ya que ha comprendido la imposibilidad de atravesar el abismo existente entre individualidad y funcionalidad, por un lado, y estado de ánimo subjetivo y comprobación intersubjetiva, por otro, éste no será ciegamente contrario a ese veredicto (estaría loco), aunque sí lo relativizará hasta negar que sea válido de manera general e irrefutable. Ha sentido la antinaturalidad de la muerte natural,

por lo que no podrá negar por más tiempo al suicidario y al suicida el derecho a la naturalidad de la muerte que ha escogido libremente. De esta manera cambia *radicalmente la imagen general del mundo*. La muerte, que nos rodea a todos cada hora, no es ya "*le faux*", tal como la ha designado Sartre, de un modo difícilmente impugnabile desde la lógica, pero humanamente insuficiente. Incluso el rostro de la muerte adquiere rasgos diferentes. No se puede rechazar la muerte porque no se posee el derecho de hacerlo: un nuevo humanismo, que considera justificado el principio de esperanza, pero que a la vez reconoce el principio *nihil*, contradictorio en sí y a pesar de ello insoslayable, aparece ante nuestro horizonte. El suicidario se convierte en una figura tan ejemplar como la del héroe. Aquel que huye del mundo no es peor que aquel que lo conquista; quizás, incluso, algo mejor. Allí donde la mayoría, que erige su ley, que si bien es cambiante permanece inmutable por lo que respecta a su funcionalismo, no tiene ya la última palabra, el ser humano comprensivo y ampliamente tolerante pone cuanto le compete en la balanza.

El suicidio ya no es un deshonor como tampoco lo son la pobreza y la enfermedad. No es ya el delito de un espíritu ensombrecido (en la Edad Media se habría dicho de un alma poseída por los demonios), sino una respuesta a los angustiosos desafíos de la existencia y particularmente del paso del tiempo, en cuya corriente nadamos a la vez que contemplamos cómo nos ahogamos; un fragmento tras otro de nuestro yo se va ya flotando corriente abajo a medida que se van borrando los recuerdos y que la realidad de nuestra persona acaba por llegar a un remolino que la arrastra a las profundidades. ¿De qué modo es el suicidio una muerte natural? Lo es al negar de manera estruendosa el atronador, aniquilante *échec* de la existencia. ¿El comerciante se ha matado? Era mejor que soportar el oprobio y esperar a que la sociedad olvidase sus trapicheos

con las letras de cambio. ¿El bachiller suspendido se ha pegado un tiro? No por ello era *misfit*, al contrario, prevenía la amenaza de llegar a serlo. Un melancólico extrajo las consecuencias de su sombría visión del mundo, que nadie está en posición de decir que resultara equivocada. Vamos a concederle por lo menos que ha actuado racionalmente, a saber, conforme a su *ratio* propia e inalienable. “Finalmente, hay que vivir”, dice la gente desde el saber común. No “hay que”, tanto menos cuanto que un día cualquiera, que con toda seguridad ha de llegar, ya no *tendremos* que vivir, sino que *podremos* no vivir. Existe un segador, cuyo nombre es muerte. Cualquiera podrá entonces echar mano de la guadaña y blandirla él mismo. Hemos alcanzado ya los límites de la metáfora. Uno no se puede segar a sí mismo. Pero se puede no vivir, y ello es precepto allí donde la dignidad y la libertad condenan la vida para la muerte, la vida en el *échec*, que es contra-natura y que es un insulto a la existencia. El sujeto decide para sí mismo con plena soberanía, lo que no quiere decir que decida contra la sociedad. El sujeto individual tiene derecho a destrozar una propiedad que nunca fue realmente suya en beneficio de la autenticidad que reclama. Levanta la mano sobre sí mismo. Es de lo que trataremos a continuación.

III. LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO

Levantar la mano sobre uno mismo: otra expresión sacada del lenguaje de la realidad, recogida, usada y olvidada de nuevo, de forma que hoy ya tiene casi un carácter arcaico: *levantar la mano sobre uno mismo*.

Es verdad que a mí siempre me ha parecido tan sumamente aguda y penetrante que me inclino a utilizarla por muy fene-cida que esté. Levantar la mano sobre uno mismo. Se me ocu-rre una horrible acción suicida de la cual habla Gabriel Des-haies en su libro *La psychologie du suicide*, aparecido en 1947 y que yo sepa nunca traducido al alemán.

Un herrero puso su cabeza entre los bloques de un tornillo de banco y atornilló con la mano derecha el aparato hasta que le rompió el cráneo. Todo el mundo ha oído hablar de otros modos de muerte de crueldad parecida; *Todesarten*, “maneras de morir”, ¿no tenía que ser éste el título del último libro de In-geborg Bachmann? El hombre que se corta la yugular con la navaja de afeitar. El poeta y guerrero japonés Mishima se cla-va la punta de su sable en el vientre, tal como lo dispone el ri-tual. Un preso enrosca su camisa, que ha desgarrado para ha-cer una cuerda, rodea su cuello con ella y se ahorca en los barrotes de su celda. Modos violentos de muerte: realmente se levanta la mano. ¿Sobre qué? Sobre un cuerpo que para el sui-

cidante es parte del Yo. Sobre ambos, el Yo y el cuerpo, trataremos enseguida. Son uno mismo y a la vez son distintos. Son objeto del suicidario y del suicidante a la par que sujeto, que en calidad de tal resulta infranqueable, no obstante sea vulnerable e incluso aniquilable. No hay duda de que quien busca la muerte voluntaria ha de tener una relación especial con los dos, que son unidad y dualidad; quizás la psicología la calificaría de "relación narcisista". (Lo cual no excluiría la auto-agresión, pero sobre las hipótesis psicológicas hablaremos más adelante, todo a su tiempo.) Aquí estamos ante el hecho desnudo de que un "yo" y un cuerpo son destruidos por el propio "yo", por el propio cuerpo. ¿Qué decir de ese cuerpo? Expuse antes que respecto al "yo" lo que acontece en el cuerpo, las partes de mi cuerpo como el corazón, el estómago, los riñones, etc., forma parte del "mundo exterior". Aquí habría que decir algunas cosas más, pues, de hecho, fuera y dentro, mejor dicho, el interior, son de tal naturaleza que a menudo se interpenetran para alejarse después el uno del otro, y en otros momentos son tan extraños entre sí como si no se hubieran conocido nunca. La relación entre cuerpo y Yo es quizás el complejo más misterioso de nuestra existencia, o, si se prefiere, de nuestra subjetividad o ser-para-uno-mismo. En la cotidianeidad, no somos conscientes de nuestro cuerpo. Para nuestro estar-en-el-mundo, el cuerpo es lo que Sartre denominó "*le négligé*", "*le passé sous silence*", incomprendido, apenas se habla de él, no se piensa en él. El cuerpo está encerrado en un Yo que a su vez está fuera, en otro lugar, en el espacio del mundo, donde uno se convierte en nada (*se néantise*) para realizar su pro-yecto. Somos nuestro cuerpo: no lo *poseemos*. Es, como exponía al principio, lo otro, es mundo exterior, desde luego. Sin embargo, es igualmente cierto que sólo tomamos consciencia de él como cuerpo extraño cuando lo vemos con los ojos de los demás (por ejemplo: cuando nos informamos

por vía de la ciencia sobre sus funciones), o cuando se convierte en una *carga* para nosotros. Pero aun en este caso, cuando, por ejemplo, “quisiéramos escapar de nuestra piel” para huir del dolor, tal como lo formula una expresión corriente, nos resulta a la vez extraño y propio: la piel de la que nos queremos desembarazar, que queremos abandonar, sigue siendo nuestra, es parte integrante del Yo. El cuerpo es *le negligé* solamente cuando nos sirve de mediador con el mundo. Durante el salto de altura es aire y vuelo, al esquiar se convierte en nieve pulverizada y viento helado.

¿Se puede decir que durante el transcurrir de la vida cotidiana, cuando el cuerpo no pesa, cuando avanzamos con prisas, cuando nuestro brazo convierte en prolongación suya el cambio de marchas del coche, estamos enajenados al respecto de nuestro cuerpo? Es probable. Dado que, sin embargo, la enajenación, el estar fuera de sí, presupone un haber estado “dentro de sí” previo, lo que no siempre es el caso, mejor será decir que “no poseemos aún nuestro cuerpo”. Nos mantiene, es un fiel criado, un mudo servidor, que desaparece calzado con sus zapatos de silenciosas suelas de goma cuando ha cumplido con su servicio y nos dormimos. El criado se rebela cuando enfermamos. Entonces la tomamos con él, o mejor dicho, nos enfurecemos contra la parte que nos mortifica dolorosamente. Y respondemos. El “maldito dedo del pie” que nos duele se convierte en un adversario personal al que no cesamos de insultar, del que exigimos, irritados, que “nos deje en paz”. No obstante, el dedo es nuestro: no queremos que nos lo amputen, sólo queremos que vuelva a *passer sous silence*. Incluso la muela, que en su frágil materialidad, y en un sentido neurológico, nos es más extraña que el dedo, y que, si su raíz está infectada, debemos hacernos arrancar por el dentista (tengo que hacerme arrancar esta maldita muela que me atormenta, decimos), se convierte, en el momento de la extracción y du-

rante un tiempo después de ella, en algo desconcertantemente propio, que echamos en falta con melancolía y cuya no-existencia, testificada por el hueco, disminuye nuestro Yo. Somos “algo menos” después de la extracción, nos avergonzamos del hueco, y esto por motivos más profundos que los simplemente estéticos. ¿Por qué no podría tener un carácter exclusivo la asimetría que confiere a nuestro rostro un hueco entre los dientes? Exclusivo, desde luego: con ella estamos excluidos, somos diferentes a los demás, somos menos que ellos. Y evitamos toda sonrisa hasta que la muela postiza queda artificialmente construida y encajada.

¿Pero, se trata realmente de una muela, de un dedo, incluso de un brazo o una pierna? No, desgraciadamente no: se trata, cuando estamos ante la muerte voluntaria, cuando levantamos la mano sobre nosotros mismos, de *todo* el cuerpo que fue imagen y portador de nuestro Yo, algo ajeno y propio, *le passé sous silence*, sobre el cual en el futuro no sólo nosotros no hablaremos (puesto que ya no estaremos), sino que tampoco él mismo hablará, pues no hay nadie que pueda oír su voz. Se convierte en objeto bajo las manos de los médicos que practican una autopsia, de los sepultureros que lo dejan caer en la tumba. Así resulta que antes del momento previo al salto lo percibamos con una intimidad nunca alcanzada hasta ese momento. Un papel especial juega en todo esto la *cabeza*. A menudo salgo al balcón de un piso dieciséis, paso por encima de la barandilla (por suerte no padezco de vértigo en absoluto), mantengo mi cuerpo, que solamente se aguanta con la mano izquierda en la barandilla de hierro, suspendido sobre el vacío y miro hacia las profundidades. Sería suficiente con soltarme. ¿Cómo caerá mi cuerpo? ¿Describiendo elegantes piruetas, tal como las he admirado tan a menudo en los acróbatas? ¿O bien como una piedra? Cabeza abajo, me imagino, y anticipo en mi mente cómo se estrella el cráneo sobre el asfalto. O me ahogo

en algún lugar de la costa del Mar del Norte. El agua entre las piernas, el agua que va ascendiendo lentamente, hasta el pecho, más arriba, hasta los labios. La cabeza querrá permanecer todavía un momento por encima de las olas, llena a rebosar de la música gutural de las mareas. Hasta desaparecer; lo que la gente sacará después, arrastrándolo sobre la arena, es una cosa, *une chose*, no un “ahogado” sino algo que ya no tiene nada que ver con un ser humano, con un Yo. La guillotina: *déjà le couperet tombe*. Cortar la cabeza es la representación más drástica de la aniquilación. Tengo en mente la cabeza incluso cuando pienso que levanto la mano sobre mí mismo de manera sólo indirecta, por ejemplo cuando trago pastillas que han de convertir el sueño en el hermano gemelo de la muerte. ¿Colgará mi cabeza sobre el borde de la cama? ¿Mis ojos aparecerán desorbitados? Sea como sea: con la objetualización definitiva de la cabeza también yo me convierto en objeto. Y todo esto, que quede claro, no tiene relación con que la cabeza sea sede de mi córtex. Estoy hablando de un elemento básico en la experiencia del Yo. No es casual que los golpes en la cabeza sean considerados como la más vergonzosa de todas las humillaciones. (Es sabido que no hay que pegar nunca en la cara a los niños.) Sabemos de nuestra cabeza, de su soberanía y magnificencia mucho antes de tener el más mínimo conocimiento fisiológico. Así pues, ¿es *ella* nuestro Yo? No la totalidad de él, se entiende, sino la parte que nuestra experiencia elemental considera fenomenológicamente como la más alta en rango. Quien pisa el umbral de la muerte voluntaria entra en un gran diálogo, como nunca hasta entonces lo ha sostenido, con su cuerpo, su cabeza, su Yo. Hay muchos estadios, innumerables matices de conversación, aspectos cambiantes, muchos más de los que yo pueda en justicia reseñar aquí. Así pues, expondré sólo un poco de entre toda esta abundancia. El despertar de la ternura por algo que uno está a punto de eliminar,

puesto que pronto, en la descomposición, un Yo que ya no está presente y un cuerpo que se ha convertido en desecho serán uno en la nada, serán nada y para nada. El “dolor de la separación”, como dice Freud, antes de despedirse de lo propio más extraño, el cuerpo. Una mano que palpa otra mano, de forma que lo que palpa y lo que es palpado no se pueden percibir ya como diferentes, esa mano se descompondrá, “esa mano cae”, como dice el poema de Rilke. Todavía se siente a sí misma y siente la otra. Las manos se acarician entre sí, dos amantes en una estación ferroviaria de pueblo que en medio del fragor metálico se dicen: pasó y nunca volverá, pero que aún están juntos. Los brazos, las piernas, el sexo, ¿qué aspecto tendrán en las fases de descomposición? Aún están ahí, extraños y muy propios, despreciados, desechados ya, aún amados. El cuello que estrangulará la cuerda: hay que quererle mucho antes de que deje de ser parte de mi estar-en-el-mundo, y que ya sólo esté en el mundo, en el mundo de los demás, materia imperecedera en el universo, aunque indiferente a éste, él, que a su vez es indiferente a sí mismo. La ternura hacia el propio cuerpo, del que uno ya ha abjurado, puesto que el Yo que sostenía no puede seguir existiendo, tiene un lejano parentesco con la masturbación. Al igual que ésta, constituye un círculo. Las líneas que conducían hacia el exterior, que alcanzaban objetos, otros cuerpos, las líneas que tenían una finalidad precisa, ahora se han curvado y desembocan una en la otra formando un círculo sin sentido que corresponde a una acción sin sentido. “El mundo no existe más que a través de la realidad humana”, dice Sartre. Sin embargo, aquí la realidad humana que todavía existe remite sólo a sí misma, a manera de masturbación; ha renunciado al mundo, y de este modo se llega al punto en que debemos preguntarnos: ¿es todavía una realidad humana la que trata con ternura su propia corporeidad? También en este caso es válida la respuesta que dis-

curre con constancia y monotonía por todo este discurso: sí y no. *Es* realidad humana, ya que el cuerpo se sigue sintiendo a sí mismo en el Yo, bien sea con toda la furia (antes de cortarse la garganta), bien sea en pleno dolor de la separación, cuando se ha elegido el dulce sueño de la muerte que nos facilita la industria química. Deja de ser realidad humana cuando una última mirada se dirige al mundo hacia donde nuestra conciencia quería ir, pero que en el momento inmediatamente después es rechazado como un viejo vestido raído, de modo que este mundo y el Yo que lo reclamaba y que lo acogía igual que, a la inversa, el Yo era acogido por el mundo, llegan al final prescrito para ambos desde el inicio. La masturbación finaliza sin orgasmo. El suicidante se cansa de ir a la búsqueda de su cuerpo. Las manos ya no se acarician mutuamente, el tren que separa a los amantes ya ha partido, el pitido sonó agudo. El que se queda está solo: un Yo.

Y este Yo se constituye incansable hasta el último momento, incluso cuando, como conciencia intencional que es, ya no se despliega desde sus propias posibilidades, ya no las ve, ya sólo está consigo mismo. ¿Qué significa esto? Sin duda lo siguiente: que ya a medias fuera del mundo, enemistado con él, abandonando su propio proyecto, se pone y se vuelve a poner a sí mismo. Yo soy; no seré, pero soy. ¿Soy qué? Soy yo. ¿Pero quién soy yo? Yo. (E incluso todo un mundo, que ciertamente carece de futuro y ya ha sido vivido, pero cuyas sombras aparecen todavía, huidizas: un niño en el parque, arrebatado por el frenesí de jugar al escondite; un beso, concedido y dado al joven en la oscuridad de un parque; el coche se aleja de Yellowstone, tras la Roaring Mountain; pero todo aparece ya como lavado y descolorido por el tiempo que lo dejó tras de sí en un abrir y cerrar de ojos.) ¿Quién soy yo? El cuerpo, que también se escapa de entre las manos. Con mayor precisión: el rostro, que es cuerpo y a la vez más que eso. La cara se busca en el

espejo cuando alguien va a morir por su propia mano. A menudo se encuentra a las personas que se han pegado un tiro bañadas en su sangre delante del espejo. El rostro se encuentra a sí mismo como rostro: unos ojos, que ahora son cuatro mirándose entre sí con esfuerzo, la boca distorsionada por la angustia. La cara que se reencuentra consigo misma no posee todavía su Yo. El Yo que ve la cara aún no se ve a sí mismo. Asciende algo parecido al terror, distinto del miedo acumulado en el suicidario. Especialmente cuando se dice a sí mismo: así que eso soy yo. ¿Cómo es que yo soy eso? La vivencia del terror del Yo ante el espejo no es privilegio del suicidario. Se produce también en la vida cotidiana, y raras veces puede ser provocada por decisión propia. En cuanto se produce, tiene el carácter de una caída al abismo. El Yo que mira, fascinado por la imagen del espejo, cae golpeando de un peñasco a otro –y en cada uno de ellos, un nuevo yo– que, no obstante, no ofrecen soporte alguno, de forma que la desesperada caída no finaliza hasta que la persona se reintegra a la vida cotidiana, con un suspiro de alivio, aunque también con la sospecha de haberse empobrecido, de haber perdido por su propia torpeza algo muy valioso. Claro que el estado propicio al suicidio, estado de hastío ante el mundo, de claustrofobia causada por las cuatro paredes que se acercan cada vez más, de los cabezazos contra las mismas, acerca al suicidario siempre de forma opresiva a esta lucha con el espejo. El Yo, se esconda donde se esconda y sea lo que sea, “manejo de sensaciones” o manifestación inmanente del sujeto trascendental, ha llegado al final de sí mismo. Ha negado el mundo y, al hacerlo, se ha negado a sí mismo: debe eliminarse y se siente ya como algo que ha sido, que se está descomponiendo. Entonces intenta por última vez alcanzarse. Cuatro ojos miran fijamente, dos bocas se crispan en una mueca de burla cruel o de inmenso dolor. El Yo, que en tales momentos ya no es cuerpo y apenas es “estar en el

mundo”, y desde luego que ya no es “avanzar hacia el mundo”, tiene miedo: en este momento se ama mucho a sí mismo, acaricia lo que ha sido, no quiere creer que haya hecho las cosas tan mal como para desaparecer así, de manera tan poco honrosa. Pero ahora ya se pierde, se abandona, se vuelve hacia atrás, hacia una serie de fases que ha superado, se dirige a un pálido ser de sombras que ya no es. Toda la conciencia, se dice, es *conciencia de algo*. Si el Yo del suicidario se pierde en sus recuerdos, es conciencia de ellos. Pura conciencia de sí lo fue antes, al caer; la caída ya tenía algo de masturbación y de muerte.

Algo de muerte, ¡qué candidez! Pues ahora la muerte misma como acto irreversible se presenta ante el suicidario, ante el suicidante —es el resultado final, *exitus letalis* o salvación, carece de importancia—, ahora es la muerte en cuanto a matarse a sí mismo la cuestión ante la cual una persona se ha de acreditar como bachiller en ser y no ser. Todo lo que acabo de exponer acerca del horror o del espanto en la infructuosa búsqueda del Yo conserva su validez. El espanto es inmenso en cualquier caso, incluso cuando está ausente de la preparación para el suicidio. Pero si éste es llevado a cabo, el horror ante el vacío, el *horror vacui* ante el enigma del Yo estará atrozmente presente, aunque sea absorbido por el simple y puro miedo a la muerte, por la resistencia desesperada de la naturaleza biológica, completamente externa a la persona. Ante el suicidio somos siempre el cochinillo que es arrastrado al matadero y que chilla como para destrozar el corazón y los oídos. Agua turbulenta en donde nos ahogamos. La mano izquierda estira el cuello mientras la derecha aplica la cuchilla de afeitar. El reventar de la cabeza sobre el asfalto. La asfixia de la cuerda alrededor de nuestro cuello. La abrasante detonación del disparo en nuestra sien. Lo cual no excluye que mientras levantamos la mano sobre nosotros mismos, mientras nuestro Yo

se pierde en el acto de aniquilarse a sí mismo y se realiza por completo —quizás por primera vez—, no experimentemos un sentimiento de felicidad desconocido hasta ese momento. Puesto que ahora se ha acabado el existir, el *ex-sistere*. Ya no tenemos que aniquilar nuestro ser petrificado desde hace tanto tiempo, el *Être* de Sartre, a base de salir de nosotros mismos y convertirnos, actuando, en mundo. La náusea —en Sartre la náusea ante el ser que no es capaz de anularse, que, por tanto, no se supera a sí mismo en la permanencia para disolverse *ad infinitum* en el mundo—, esta náusea también se puede entender de forma completamente opuesta, a saber: como aversión ante el esfuerzo del *ex-sistere*. Dicho de forma más simple: cuando el bachiller se dice: todo va mal de todas todas, pero a mí ya no me afectará, me importan un bledo la escuela y la vida para la cual uno aparentemente se derrenga trabajando, entonces una cierta paz invade su espíritu. Una paz, ciertamente, donde subyace el miedo: miedo biológico, miedo ante el extremo dolor de la separación, miedo ante el no volver a tener miedo nunca más. Pero también paz; la condición contradictoria fundamental del ser humano, la ambivalencia del “no sólo... sino también” le acompañan hasta su lecho de muerte.

Se pregunta, y yo me lo pregunto a mí mismo, si pudiera existir una hipótesis más general que fuese más allá del hastío de la existencia, para abarcar la voluntad de morir, que es libre, lo repito, también bajo las presiones más insoportables.

Nuestras reflexiones siguen estando fuera del ámbito de la psicología, pero es inevitable que ésta acabe por participar en la descripción de estados de ánimo que son tanto de naturaleza fenomenológica como psíquica, del mismo modo que la fenomenología, según mi convencimiento más profundo, tiene su origen en la disposición psíquica de los fenomenólogos: Husserl, Sartre, Merleau-Ponty eran espíritus inclinados a la introspección, y lo que produjeron fue el conocimiento de sus

propios estados psíquicos guiados por la luz esclarecedora y purificadora de la reflexión. Es natural que al reflexionar sobre la muerte voluntaria y sobre la muerte en general nos topemos con Freud, aunque no pretendemos llegar siquiera a sus talones. Más adelante, a medida que avancemos, tendremos que afrontar teorías psicológicas sobre el suicidio. Aquí, cuando aún estamos intentando comprender la disposición a la muerte voluntaria, cuando nos preguntamos cómo se puede explicar el hastío de la existencia y el apartamiento del mundo, tenemos que vernos con la discutida teoría de Freud que sus sucesores, salvo pocas excepciones, rechazaron: la *pulsión de muerte*. “Lo que sigue ahora es pura especulación, a menudo especulación de largo alcance, que cada cual valorará o desatenderá según su criterio personal”, escribió en *Más allá del principio de placer* (*Jenseits des Lustprinzips*), la obra que con la hipótesis de la existencia de una pulsión hacia la muerte desató en su tiempo una cierta estupefacción en el campo de la ortodoxia psicoanalítica. Aun cuando no tengamos nada que ver con el psicoanálisis, el concepto de “especulación” nos concierne de forma clara, pues también aquí practicamos la “especulación”, “a menudo de largo alcance”, tal como reconoce Freud. ¿Acaso podría ser de otro modo? La alternativa no sería más que una esforzada sarta y clasificación de datos y hechos, una nueva interpretación “psicológica” que, ya me pronuncié sobre ello, no puede ser más que ridículamente desproporcionada respecto al acontecimiento. De forma que retomemos la especulación de Freud y llevémosla más lejos todavía y veamos hasta dónde nos ha de conducir.

Es un hecho sabido: la pulsión de muerte es para Freud lo que se opone a las pulsiones de conservación de la vida, lo que tiende a la destrucción, a la destrucción de uno mismo y de los demás. “Nuestra concepción”, escribe Freud en *Más allá del principio de placer*, “fue desde un principio dualista, y lo es

hoy más que nunca desde que ya no denominamos los dos términos de la oposición ‘pulsiones del yo’ y ‘pulsiones sexuales’ sino pulsiones de vida y de muerte.” ¿He de insistir en que esto suena bien a mi oído, que este dualismo se corresponde absolutamente a lo que yo he llamado, por lo menos inicialmente, la contradicción primigenia de la vida, que por tanto la pulsión de muerte, de la cual el psicoanálisis de última hora apenas quiere oír hablar, me parece útil como concepto genérico al que habría que supeditar mi especulación sobre el hastío del *ex-sistere*? Me parece que se ha desatendido la hipótesis lanzada por el Freud de sesenta y siete años en *Más allá del principio de placer*: al fin y al cabo *existe* la *muerte voluntaria*, que testimonia de forma rotunda su vigencia. Por supuesto que tengo reservas, dudo, intento también añadir elementos de mi propia cosecha. Así, ya el acoplamiento de las palabras “pulsión” y “muerte” deviene una cuestión complicada. Una pulsión no se dirige nunca al vacío, al contrario, nos empuja hacia la exuberancia tropical y prolífera del ser. Es, *grosso modo*, la “voluntad” schopenhaueriana, voluntad de vida, voluntad de dilatar el yo hacia el mundo. Voluntad, simplemente, de *ser*. Sin embargo, en el caso de la muerte voluntaria y de la náusea que quizás la precede, quizás incluso la determina, lo que es negado es precisamente el ser hacia el que nos empuja la pulsión. Se ha denominado –fue Edoardo Weiss, discípulo de Freud– “destrudo” a la pulsión de muerte del maestro, con un término latinizante, tendente a la abstracción, y que me parece muy adecuado. Pero aun el furor destructivo y la agresión son claramente elementos de la vida. Sin embargo nosotros nos ocupamos de la muerte: y ésta barre después del acto de destrucción incluso los últimos restos de escombros con su pálida aniquilación. Propongo un concepto que, como creo, corresponde mejor a la realidad de los hechos, aunque posiblemente contradiga toda teoría psicológica: *inclinación a la muerte*.

Tomemos la palabra como si fuera un jeroglífico. Inclinación es inclinación hacia algo, hacia abajo, ahí aparece el geotropismo, el signo que señala hacia la tierra, a la que pertenecemos. Inclinación hacia algo supone también declinación respecto a otra cosa: a la vida, al ser. Es una actitud, o más bien: una renuncia a la actitud, y en este sentido es algo pasivo. La inclinación hacia la muerte es algo que se sufre, incluso cuando el sufrirla es una forma de huir del sufrimiento de la vida. Es cóncava, no convexa. Pero, ¿acaso la base empírica sobre la que se construye semejante especulación no encuentra su máximo punto de referencia en la muerte voluntaria, un acontecimiento activo en sumo grado? Me corto el cuello. Salto desde la plataforma más alta de la torre Eiffel sobre el macadán de París. Apoyo el frío cañón del revólver sobre mi sien. Acumulo somníferos, escribo cartas de despedida, pongo en marcha mi coche para llegar al lugar donde lanzaré el vehículo y mi persona por el precipicio rocoso con un pequeño movimiento de volante. Anudo la cuerda, aparto el taburete con el pie para quedar así colgando en el vacío y estrangular mis vías respiratorias. O incluso atornillo, tal como el herrero que relata Deshaies, con la mano derecha el tornillo de banco entre cuyas patas descansa mi cabeza, de forma que escucho el ruido que hace el cráneo al quebrarse antes de que todo haya terminado. ¿Acaso todas estas maneras inauditas, violentas, del levantar la mano sobre uno mismo no son pruebas irrefutables del concepto de *pulsión* frente a mi concepto más suave de *inclinación*? Estoy tan poco seguro como en su tiempo lo debió de estar Freud cuando hizo pública su especulación para disgusto de sus partidarios. Sería ridículo negar el esfuerzo de decisión que nos exige la muerte voluntaria. Sólo que yo sé por experiencia propia, y después de tomar nota de abundante bibliografía competente, que quizás, y a pesar de la *pulsión* de vida que actúa por encima de nuestra conciencia hasta el últi-

mo momento, este esfuerzo es menor de lo que opina quien no está afectado, quien no se inclina hacia abajo. Pues la muerte voluntaria es mucho más que un puro acto de autoaniquilación. Es un largo proceso de inclinarse hacia abajo, de acercamiento a la tierra, una suma de muchas humillaciones que no pueden ser asumidas por la dignidad y la humanidad del suicidario, es, y utilizo una vez más una palabra francesa desgraciadamente intraducible, un *cheminement*, una progresión sobre un camino que quizás ya estaba trazado, quién sabe, desde el principio. Si no me equivoco, la inclinación a la muerte es una experiencia que todo el mundo podría vivir respecto a sí mismo a condición de estar decidido a buscar sin desfallecer. Está contenida en todo tipo de resignación, en toda pereza, en todo dejarse ir, pues quien se deja ir se inclina ya voluntariamente hacia donde en último lugar está su sitio. ¿Así pues, la muerte voluntaria, contra todo lo que he afirmado audazmente hasta ahora, podría no ser voluntaria? ¿Podría no ser más que abandonarse a una inclinación innata? ¿Podría no ser más que la asunción de la falta de libertad que supone el no ser, dejándonos aprisionar por sus cadenas? No. La inclinación, digo, existe, pero la pulsión a la vida también existe, y quien elige la muerte voluntaria, escoge algo que es más débil que la pulsión de vida. Es como si dijera: ¡desafiemos al más fuerte!, cediendo a la inclinación hacia la muerte en contra de la pulsión de vida. Y si dije que el camino a la muerte voluntaria estaba trazado desde el principio, con esto no pretendo ni puedo querer decir que el suicidante esté libre de la voluntad de ser y de vivir, que no esté condicionado por ella. Uno cena aún, antes de tomarse las pastillas. Concede al necio impulso biológico lo que éste le exige. Sin embargo, allá arriba, en la habitación, donde están las cartas de despedida sobre la mesa con el dinero para la factura del hotel y los barbitúricos reunidos, se inclina y ya no se deja llevar. La tierra ha de po-

seerlo, sólo que de forma diferente a como lo entendía el poeta. La idea de ser polvo es tan inquietante como bienhechora. ¿Este bienestar del morir es expresión de un deseo —que Freud interpreta como derivado de la compulsión de repetición de niños y neuróticos— de “regreso”, de seguir literalmente “al afán inherente a todo organismo vivo de restablecer un estado anterior”? ¿Pero cuál sería este estado? El inorgánico, a partir del que nos convertimos en organismos por un azar, como dice Jacques Monod, no fue un estado al que nos podamos remitir. La materia no viva no conoce ni experimenta ningún tipo de estado. Nuestra inclinación a la muerte, si es que podemos utilizar este concepto especulativo, no es por tanto un regreso. Y aún menos un futuro. Se dirige hacia la falta de lugar de la nada más nula. Y con estas palabras volvemos a chocar fuertemente contra los límites del lenguaje, que son expresión de los límites del ser.

¡Cuántos parabienes, cuánta honra se pone en juego, se incluye tanto orgullo humano en una acción que en su indecriptibilidad debe también parecer absurda! El principio *nihil* está vacío, no hay duda, al contrario del principio de esperanza, que incluye todas las posibilidades de la vida, de la grande, intensa, vivida y meditada. Pero no sólo está vacío, sino que también es poderoso, ya que es la auténtica finalidad de todos nosotros. Este poder, poder del vacío, de lo indecible, poder vacío que no es designable mediante ningún signo, ni alcanzable por ninguna especulación, puede ser finalmente el que aquí llamamos, a modo de intento y bien conscientes de la insuficiencia del término, la inclinación a la muerte. Sé que sería más sencillo hablar simplemente de un *taedium vitae* y diluirlo en estadios determinables uno por uno, estadios previos al “suicidio”, que es el término que se suele emplear. Conflictos ante los que el sujeto cree no estar a la altura. La *anomie*, este conjunto de condiciones que según Durkheim llevan

al suicidio, bajo la influencia de las cuales la acción del individuo respecto a la sociedad queda desestructurada. Todas estas aproximaciones psicológicas, a menudo contradictorias entre sí, a veces bien fundamentadas empíricamente, son revisables siempre y están necesitadas siempre de revisión, de manera que quien lee una serie de escritos relativos al suicidio al final acaba sabiendo menos que antes sobre la muerte voluntaria, excepción hecha de un par de datos empíricos, a menudo desmentidos por otros tantos. Sin embargo, está claro que es necesario construir constantemente conceptos suicidológicos y confrontarlos con la totalidad de la experiencia: la psicología es una ciencia seria, a la cual agradecemos importantes descubrimientos, aunque éstos nunca sean definitivos y siempre sean asunto de la sociedad, no del sujeto. Por tanto, es difícil contraponerse a quien prefiere hablar del *taedium vitae* antes que de una inclinación a la muerte. No se pueden encontrar argumentos convincentes a favor de que la muerte voluntaria sea una inclinación hacia ningún lugar. Sin embargo, quien habla desde el espacio y el habitáculo de lo inmediatamente vivido, quien experimenta la inclinación a la muerte como una *donnée immédiate de la conscience*, se aferrará a su punto de vista frente al de la ciencia. Recuerdo perfectamente cómo desperté de lo que había sido, tal como me explicaron luego, un coma de treinta horas. Encadenado, atravesado por tubos, en mis dos muñecas aparatos dolorosos acoplados a mí con el fin de alimentarme artificialmente. Expuesto, abandonado a un par de enfermeras que iban y venían, me lavaban, limpiaban mi cama, me ponían el termómetro en la boca, y todo con indiferencia, como si yo ya fuera una cosa, *une chose*. La tierra aún no me tenía: el mundo me volvía a tener, y yo tenía un mundo sobre el que me tenía que pro-yectar para volver a ser totalmente mundo. Me invadió una profunda amargura frente a todos los bien intencionados que me habían sometido a se-

mejante ignominia. Me volví agresivo. Odié. Y supe mejor aún que antes, yo, que había tenido trato íntimo con la muerte y su variante especial, la muerte voluntaria, supe que me inclinaba hacia la muerte, y que la salvación de la que se enorgullecía el médico se contaba entre las peores cosas que se me habían infligido nunca, lo que no era poco. Ya basta. Mediante una experiencia privada conseguiré convencer tan poco como mediante mi discurso alrededor de la muerte. Por otra parte, quiero dar testimonio más que convencer.

Y todo esto en un marco más general que personal. En el curso de una vida, que se extiende ya de una manera agotadoramente larga, se oyen y se ven tantas cosas que finalmente no se necesitan ya los *case histories*, tan caros a la psicología científica, como material de apoyo: cada caso que le hizo a uno levantar la mirada y escuchar lleno de miedo en la oscuridad es representativo de muchos otros. Ahí estaba Else G., de treinta y ocho años, doblaba la edad de aquel que la amaba y era correspondido de un modo absolutamente maternal; a la gente le parecía desde ridículo hasta repugnante; a ellos, tan natural como la muerte. Ella siempre llevaba consigo una gran cantidad de pastillas de Veronal, se había hecho imprimir un cuadernillo de recetas con el nombre de un médico inexistente y se firmaba ella misma las recetas según sus necesidades. Se rumoreaba que había tenido varios intentos de suicidio, y éste era un rumor que rodeaba de misterio a su persona. La gente la consideraba una exaltada y no daba fe a sus teatrales inmersiones en el sueño. La mayoría de las veces la dosis era realmente tan insuficiente que incluso un profano, cosa que ella no era en absoluto, tenía que saber que la cantidad de sustancia ingerida era insuficiente. La muerte voluntaria formaba parte de su modo de vida, ella misma también lo comentaba a menudo con ironía. Yo nunca creí que sus siempre repetidos intentos fueran en serio. Acabamos perdiéndonos de vista mutuamente. Hasta

que un día llegó la noticia de que Else G. se había envenenado: la habían encontrado muerta en una habitación de hotel en Amsterdam. Amsterdam, envuelta en el viento y la niebla, ciudad de agua y de muerte, bien elegida como escenario para morir, mejor que Venecia. Una vez lo haré, decía siempre la mujer, con un tono de voz incierto y una sonrisa fina y burlona; ahora esto adquiriría de pronto el trasfondo de la realidad de Amsterdam. Los suicidólogos dicen que es un gran error no tomarse en serio lo que un suicidario dice en tono de broma. La muerte voluntaria es un obstinado acompañante de la vida, un caballero de negro con el rostro pálido del “hombre de la luna” de Hauff. (Esto ya no lo dicen los suicidólogos, sería poco serio.) Sin embargo, dado que yo mismo soy tan poco serio como lo era Else G. hasta el momento en que, contra su costumbre, elevó al triple la dosis de pastillas, hablo sin ningún tipo de freno del acompañante vestido de negro y pálido como la muerte: que sea imagen y símbolo, imagen de pensamiento, imagen que mueve a pensar en la inclinación a la muerte, hipótesis a la cual no quiero renunciar, a pesar de que la cifra de los que se suicidan realmente no sea más que un pequeño uno en relación con el poder mayoritario de los diez mil que siega la señora de la guadaña. Y dicho sea de paso: las cifras no dicen apenas nada, puesto que, en primer lugar, el suicidario “salvado” a menudo era un suicidante completamente serio en el momento del acto, de forma que la distinción entre los dos conceptos que yo mismo me he visto obligado a utilizar siguiendo a los suicidólogos resulta bastante arbitraria; y en segundo lugar, existen las así llamadas “zonas grises” en las que se amontonan los suicidarios vergonzantes que, acobardados por la lógica de la vida y la sociedad conservadora de la vida, hacen como si el tema no fuera con ellos.

Quien rompe a través del aura de autoprotección que mantiene la especie y cede a la inclinación hacia la muerte, sea por-

que el *échec* le venció brutalmente y le vino a decir: eres nada, así que finalmente decídate a no ser; sea porque haya reconocido el *échec* final de toda existencia y quiera levantar la mano sobre sí mismo, su propia mano, antes de que se levante contra él la mano del cáncer, la mano del infarto, la mano de la diabetes, etc. Quien, por tanto, cede y se abandona lo hará de una forma determinada en cada caso por las circunstancias externas. Maneras de morir. El oficial que vio puesto en entredicho su honor en la mesa de juego o durante un estúpido intercambio de palabras cogerá su arma de fuego. Es asunto suyo, conoce sus mecanismos, su "clic" le es familiar como el cuerpo de una amada. Quien viva cerca de la costa del Mar del Norte entrará quizás andando erguido en el agua, como lo hizo Luis II de Baviera; sabe que con la marea ascendente su capacidad de nadar no podrá vencer a la tumultuosa potencia del mar. El médico y el farmacéutico tomarán veneno. Quien viva en el piso dieciséis de un edificio se sentirá forzosamente tentado por la altura: la profundidad de la caída, que antes apenas percibía puesto que su mirada se extendía sobre la lejanía de la tierra, se convierte ahora en el imán de su doblarse, de su inclinarse hacia su Yo sin sentido. Incluso el horrible modo de morir del herrero con su cráneo aplastado por la presión de los bloques de hierro se vuelve ahora comprensible: ha trabajado siempre con esta herramienta, que sea por tanto la herramienta de su última obra. Lo decisivo para todos ellos, los que se ahorcan, se disparan un tiro, tragan veneno, saltan desde la altura, se introducen en el agua, se abren las venas, es la *inclinación hacia la muerte*, que lógicamente está subordinada tanto al hastío de la vida como al *taedium vitae* que se resigna.

Quedan aquellos que no constan en ningún sitio, que ni siquiera se pueden situar hipotéticamente en las zonas grises: se dejan morir sin llevar la contraria, como en otro tiempo los tam-

baleantes “musulmanes” de los campos de concentración –se tambaleaban porque estaban demasiado débiles como para correr contra el alambre electrificado–, o bien viven de tal modo que aceleran su “ser para la muerte”. Si mantiene este ritmo de trabajo se destrozará usted, dice el médico, se lo advierto, es tiempo de descansar. Pero no hay lugar para ello, al contrario, el hombre estira con mayor fuerza las riendas que estrangulan su vida. ¿Y qué pensaba Sartre cuando tomaba hasta veinticinco pastillas de Corydran al día, mientras escribía la *Crítica de la razón dialéctica*? Desde luego que no, no pensaba en la muerte, habría sido una contradicción respecto a sus teorías. Pensaba en su obra, que le permitía salir al mundo, reunir mundo, crear mundo. Pero quizás había *algo en él que pensaba en la muerte*, quizás se inclinaba cuando pensaba avanzar. Quién sabe. ¿Quién sabe algo sobre los muchos que, contra todo consejo médico, contra cualquier elemental sentido común, viven arrebatando las horas para ser arrebatados ellos mismos tanto más deprisa? El comerciante que abrevia las noches y durante el día persigue las emociones que debería evitar se busca la muerte mediante el trabajo, “por su negocio”, “por su familia”, tal como se dice. El escritor, que destruye su instrumento de pensar, la cabeza, estimulándose a trabajar con latigazos de alcohol y pastillas, que destruye su corazón fumando un cigarri- llo tras otro, realiza “por su obra” lo que es absurdo según la lógica de la vida; un par de colegas dicen después de su muerte, respetuosamente, que ha muerto sobre el campo del honor de los escritores, “por su obra”. Es evidentemente imposible contarlos a todos entre los suicidantes. Ni tan sólo quisiera calificarlos de suicidarios. Pero creo que quizás no acaba de ser cierto el sacrificio “por la obra”, “por la familia”, igual que quizás tampoco es correcto aceptar a los mártires (“de la libertad”, “de la fe”, “de la patria”, “de la causa justa”) con tanta simplicidad como nos los ofrece la historia. Más bien voto por tomar

en cuenta, incluso en los casos poco claros, la hipótesis de que cedieron a una inclinación hacia la muerte, mientras que para el mundo eran héroes o bien, según la imagen, las famosas “velas que arden por los dos extremos”. Se me ocurre un ejemplo que (al mencionarlo) me hará reo de la acusación de blasfemo y que levantará polémica: la muerte en la cruz de Cristo. Si queremos reconocer como figura histórica al rabino Joschua, lo cual es discutible, pero no absurdo, y si *no* vemos en este combativo profeta del amor al hijo de Dios y al redentor, su terrible muerte se nos aparece como un *suicide en puissance*, y en cualquier caso diremos que había cedido a la inclinación a la muerte, del mismo modo que lo hace su cabeza, que, inclinada hacia la tierra desde la cruz, se dirige a nosotros de forma conmovedora en cada una de sus imágenes; nos parece como si el crucificado no sólo hubiese clamado a su dios, sin entender que le hubiese abandonado, sino que también hubiese explicado a los hombres: dejad que lo bueno sea bueno, lo malo malo, id a la vuestra, todo da igual.

Sin embargo, hay un factor que crea una distinción absolutamente neta entre los silenciosos quasi-suicidarios que trabajan como para morir en el empeño junto con los héroes y mártires, y el auténtico suicidario o suicidante: los primeros no conocen el momento *previo al salto* definitivo en su plena intensidad, y lo voluntario de su muerte lo es sólo a medias. El escritor que fuma en cadena no está seguro de que la muerte se le presente en un plazo brevísimo, y además la brevedad de este plazo no se puede experimentar de antemano, incluso en el supuesto de que uno la pudiese cuantificar temporalmente (“No puede durar más de un año, seis meses, tres.”) No es obligatorio que el héroe sea alcanzado por la bala enemiga cuando durante el ataque a un carro de combate se lanza con toda evidencia en los brazos de la muerte. El mártir puede ser evitado; incluso al rabí Joschua se le hubiese podido aplicar en el

último momento el indulto, a pesar de la masa vociferante que quería ver liberado a Barrabás pero no a él.

El suicidante, sin embargo, muere por decisión propia. El indulto sólo se lo podría conceder él mismo, y desde el momento en que lo rechaza, ya no queda instancia alguna que le pueda robar su libertad: que pueda devolverle a la vida. Es cierto que existe, tal como nos enseña no sólo la suicidología, sino también la experiencia, el “suicidio-ordalía”, aquella muerte voluntaria en la que se apela al juicio divino: el suicidario elige un modo de morir (preferentemente los somníferos) que le permite dejar una puerta entreabierta, de forma que los demás puedan llegar a abrirla, es decir, devolverle a la vida. Elsa G. tomaba a menudo pastillas de Veronal, dosificadas de tal manera que la probabilidad del *exitus* era determinable cuantitativamente con una escala de variables. Concedía a la vida hasta un setenta por ciento de posibilidades, su acto era un juego con el destino hasta el momento en que decidió concluir el asunto definitivamente. Me parece que incluso el “suicidio-ordalía”, mientras no se trate de una escenificación teatral claramente reconocible con finalidades de chantaje —y en tal caso el término de suicidio, o de intento de suicidio, pierde toda justificación y ha de ser retirado—, se eleva en su dignidad y carácter voluntario por encima del suicidio silencioso, del “dejarse ir”, se eleva también por encima de la muerte del mártir, incluida la muerte del profeta en el monte Gólgota. Quien levanta la mano sobre sí mismo es básicamente diferente de quien se entrega a la voluntad de los demás: a éste último le sucede algo, aquél actúa por sí mismo. Es él mismo quien determina el plazo, no puede confiar en intervenciones salvadoras. Tras los últimos monólogos, que quizás tengan lugar ante el espejo donde persigue aún su Yo juzgado y condenado, no para alcanzarlo, sino únicamente para eliminarlo, llega, inexorable, el momento, libremente elegido, en que levanta la mano contra

sí mismo. Pero le acontece algo que, bajo diversas apariencias, resulta todavía más inquietante que la caza del Yo: el tiempo. Tendrá lugar a las nueve de la noche (según las estadísticas, la mayoría de suicidios ocurren en las últimas horas de la tarde y las primeras de la noche). A las nueve, y ahora son las siete, faltan pues dos veces sesenta minutos, cada uno de sesenta segundos; el segundero avanza incansable, ya ha pasado un minuto, dos, tres, cinco, quince pasaron ya, uno puede hacer trizas el reloj, pero no podrá nunca desconectar el silencioso tic-tac del tiempo puro. Y en el lapso que aún queda y que uno se concede todavía –trátese de horas o de pocos minutos– el tiempo es experimentado como tal. Uno lo lleva en sí mismo, es muy relativo lo que dice Freud al respecto de que el subconsciente no conoce el tiempo, que ensarta acontecimientos sin orden cronológico, los mezcla, los invierte. El paso del tiempo siempre está presente: en cualquier caso, en la consciencia, pero también en un espacio interior metafórico, situado más profundamente que todo subconsciente, donde continúa su tic-tac. Si es verdad que el Yo es mundo y espacio al que se lanza y que proyecta, no es menos cierto que también es tiempo: y este tiempo está más indisolublemente ligado al sujeto que el espacio en el que penetra para ser a la vez Yo y mundo. Es el cuerpo quien percibe el tiempo. Este tiempo del cuerpo ha sido siempre a la vez relativo y absolutamente irreversible. Relativo: el latido del corazón se ha repetido, incansable, la respiración se encadena, sueño y vigilia se suceden, alternándose... se puede llegar a creer que así seguirá por toda la eternidad. Año tras año alguien iba en verano al mismo balneario, un mes de julio semejaba al siguiente, un mes de septiembre era similar al mismo mes del año precedente, la habitación del hotel, precavidamente reservada con antelación, era la misma. El tiempo *relativamente irreversible* aparentaba no serlo, aparentaba lo contrario: en 1966 visité el mismo lugar en la costa del Mar

del Norte que en 1972, las fechas no significan nada. Y 1978, cuando vaya por la autopista hacia el mismo lugar, será como 1966. Repito que el cuerpo lo sabe mejor. No sólo consigna, perverso y fiable aparato registrador, los años, los meses y días, sino cada latido del corazón, ninguno es idéntico al anterior. El corazón se va gastando con cada bombeo de sangre, las venas, los riñones y los ojos se deterioran. En los momentos de súbita, inesperada conciencia del decaer, como los experimentamos todos, el ser humano sabe que es una criatura del tiempo; para ello no hace falta que tenga idea alguna de entropía. En algún momento, el hombre que está a punto de morir experimenta como absolutamente irreversible el tiempo relativamente irreversible que conocemos de la vida cotidiana: mañana tengo que volver a repetir lo mismo, andar los mismos caminos, ver las mismas caras conocidas, y el año que viene también será así. El tiempo, ¡forma de intuición de un sentido profundísimo! Pero ahora este profundo sentido íntimo ha ascendido a la superficie, a la altura de mi Yo. Todavía una hora y media, una pequeña eternidad. Nada. Hablan ahora simultáneamente el cuerpo y el espíritu, el rumor de sus voces se puede oír en el espacio. El cuerpo sabe que dentro de noventa minutos, el tiempo que suele durar una película, ya no será él mismo. Se aplastará sobre el asfalto, se desangrará, su centro respiratorio quedará súbitamente paralizado o caerá en un sueño inquieto que le transformará para siempre. El cuerpo se subleva, ya ahora, y se sublevará aún más salvajemente cuando se le retire su ser. El espíritu —que se me perdonen estos conceptos simplificadores y generales, se imponen cuando el pensamiento alcanza sus límites—, el espíritu da órdenes. Y se rebela a su vez porque es sustraído al tiempo, y porque con ello desaparece todo el tiempo acumulado en él. Recuerda tantas cosas, todo tiene carácter temporal, puesto que el espacio, que no sólo era asunto del cuerpo, sino también suyo, del es-

píritu, se va a cerrar a cal y canto. Es la muerte voluntaria quien pone fin al espíritu, no hay escapatoria ni esperanza alguna, puesto que es la instancia espiritual quien, en nombre de la dignidad y como respuesta al *échec*, se ordena a sí misma su autoextinción. El tiempo absoluto, absoluto porque cuerpo y espíritu saben ahora que no se producirán más repeticiones engañosas, se comprime a dos niveles. El recuerdo ligado al tiempo, recuerdo en el presente de tiempos pasados, reúne y concentra su profusión hasta convertirla en un núcleo minúsculo, muy pesado, núcleo del Yo. Sucedieron tantas cosas, incluso en la vida aparentemente más banal. Un trago de cerveza, para apagar el ardor de la garganta seca después de una caminata por la montaña. El coche arrancaba tan mal cuando el tiempo era húmedo, ¿qué coche era? El pequeño, rojo, modelo Anglia, construido en 1967. Y el intenso deseo de dar un salto hacia atrás, hasta aquel mismo año. Son justamente los pequeños acontecimientos los que, como en los sueños, adquieren una importancia extraordinaria y un orden temporal, ahora, cuando el proceso de compresión temporal es sentido como peso, peso del espíritu, peso del cuerpo, y se convierte segundo a segundo en algo cada vez más insoportable. *Le temps vécu*: aún está ahí, el tiempo vivido, aunque involucionado hasta haber adquirido una dimensión mínima. Pero pronto no será, puesto que su irreversibilidad se va a actualizar y concretar, ya que no es la muerte quien da alcance al suicidario, sino él quien la atrae a su pecho, de manera que todas las puertas por donde podría entrar alguna ayuda están cerradas: donde *este* peligro se manifiesta, el elemento salvador desaparece. Hölderlin. ¿Leído cuándo? Pronto en el tiempo, la fecha precisa no tiene importancia, la sensación de que fue *pronto* es suficiente. *Le temps vécu*, de Eugène Minkowski. ¿Leído cuándo? Tarde. Hacia 1967. Y “tarde” dice mucho más que cualquier fecha. Es tarde, tan tarde ya, lo que ha de venir lo sé demasiado bien. ¿Aún

una hora? No es ya ninguna eternidad. Se podría revocar todo, romper las cartas de despedida ya preparadas y las instrucciones para la incineración, poner en marcha el coche ante el hotel y volver a emprenderlas con el espacio del mundo, lanzarse hacia afuera. Para sufrir un nuevo *échec* y otro y otro más. No: aquí se lleva a término una entropía de orden absolutamente privado y acelerada hasta lo demencial. Todavía tres cuartos de hora. El tiempo se desgrana a dos niveles con dos tipos de sonido. Es ahora plenamente absoluto, y es arrancado de su absoluto y convertido en no-tiempo.

Para Heidegger el tiempo es preocupación, la dirección temporal contiene el carácter de preocupación del ser, del *Dasein*: preocuparse de, preocuparse por. Quien levanta la mano sobre sí mismo no debería pues “tener ya ninguna preocupación” y con ello tampoco ningún tiempo. Sin embargo, por otro lado, experimenta que, justamente porque ya “no tiene tiempo” –sus límites ya están marcados por su voluntad de acabar– el tiempo le pertenece más que nunca. Con cada movimiento de la segundera, el tiempo se vuelve más denso y pesado. Tiene más y más tiempo, cuanto menos tiempo le deja su propia decisión, y con ello tiene cada vez más y más Yo, un Yo, sin embargo, que se presenta como un enigma cada vez más indecifrible, pues, ciego y salvaje con la premura de la persecución de sí mismo, cuanto más lo estrecha contra sí, menos sabe qué hacer con él. El tiempo se almacena en el Yo, lo llena de angustia al contemplar el avance de las agujas del reloj, pesa en el cuerpo que se quiere defender de él, que quiere *ser* a toda costa, cuando es esto precisamente lo que el espíritu le niega, aquel mismo espíritu que querría perdurar pero que se lo ha prohibido a sí mismo. Incluso el no tener preocupación no es quizás más que una ilusión. Todavía veinte minutos. Finalmente, el mundo sigue estando ahí, aunque ya no debiera estar. El miedo es grande. Clamor y estampidos. Tremendas oleadas

inundan la cabeza, cuya boca quizás pedalea a gritos, contraviniendo el mandato del espíritu. Efectos somníferos. Desplazarse a trompicones desde la mesa, ~~donde~~ ~~está~~ ~~todo~~ bien ordenado, hacia la cama. Uno podría caerse, y al caer arrancar el auricular del teléfono, uno se enreda tan fácilmente en los cables. Y el portero de noche vendría a ver si todo está en orden. Sirenas, una ambulancia, hay que evitar *cuidadosamente* todo esto. Investigaciones recientes en el campo de la física teórica han ido más allá del *continuum* objetivo espacio-temporal, incluso más allá de la termodinámica, y han definido un concepto de tiempo según el cual el tiempo *empezó* una vez, algo que nadie acaba de imaginar. Y resulta demasiado extraño como para que uno lo comente o se duela de ello. Quien levanta la mano sobre sí mismo, quien se asesina —“autoasesinarse”, es cierto, utilizo por una vez esta palabra horrible—, es señor a la vez que criado del tiempo, de su tiempo, el único que aún le importa, puesto que ahora se encuentra ya en un estado de total ipseidad. Qué me importan mi mujer y los hijos, qué me importan la física y el conocimiento objetivo, qué me importa la suerte de un mundo que se hundirá conmigo. El tiempo apremia y se comprime en un Yo que no se posee. El mundo como temporalidad desaloja al mundo del espacio de la fosa en donde está escondido el Yo. Quien levanta la mano sobre sí mismo no tiene ya oportunidad de aprehender otra cosa que tiempo muerto, de alcanzar otro lugar que el campo de escombros de la propia historicidad, que caerá tanto más de objeto cuantos más objetos, ruinas de objetos, se amontonan en él. Pero éstos no ofrecen ya ninguna resistencia al sujeto; no se siente movido a dominarlos. ¿Cuántos minutos quedan todavía?

Pero los dados aún no han caído. Quizás aún diez minutos que uno se concede de más. Se dejarían ampliar fácilmente hasta una eternidad engañosa. La dulce tentación de la vida y de

su lógica rodea hasta el último segundo al que está decidido a la muerte voluntaria. El cariño necrofílico hacia el cuerpo que va a morir se puede convertir fácilmente en la decisión redentora de abandonar la empresa, de forma que la náusea y la inclinación a la muerte se conviertan en cariño hacia el mundo. La irreversibilidad absoluta del tiempo todavía se podría relativizar: hoy como ayer y anteayer, mañana como pasado mañana, el corazón latiría, un latido sería engañosamente igual al otro, un despertar parecería igual a tantos precedentes y eternamente futuros. Truco de prestidigitador, cuya habilidosa pericia parece realizar lo imposible ante nuestros ojos de mirada fija y estupefacta.

Mais déjà le couperet va tomber, d'un instant à l'autre, el veredicto no hace fiesta. Ya sólo cuenta una sola cosa, lo que llamamos dignidad: el suicidario está decidido a ser suicidante, y a no exponerse de nuevo al ridículo de la cotidianeidad alienante o a la sabiduría de psicólogos o parientes, que suspirarán aliviados, pero a duras penas podrán reprimir una sonrisa indulgente. Que así sea, y efectivamente es, la manera no importa. La dignidad instala las boyas luminosas. Fracasar sería el oprobio más imperdonable y más imborrable, un nuevo *échec* que forzosamente encabezaría toda una larga serie de nuevos *échecs*. El segundero avanza incansable hacia el minuto de la verdad. El acto se lleva a la práctica. Nadie sabrá considerarlo en su justa medida fuera del Yo encerrado en sí mismo, que quizás encuentre finalmente su propio núcleo. La objetividad mundana intentará diseccionarlo: no será más que un tejido muerto, que manos y cerebros experimentados desmenuzarán con tanta aplicación como ociosidad.

Quien considere la idea de la muerte voluntaria, siquiera sea por algunos momentos o por puro ánimo de distracción, se sorprenderá del obstinado interés de la sociedad por la suerte final de quien la intenta. Se trata de la misma sociedad que se ha ocupado bien poco de su ser y de su existencia. Se hace estallar una guerra: le llamarán a filas y le ordenarán mantenerse firme en medio de sangre y hierro. Le ha quitado el trabajo después de haberlo educado para él: ahora está en el paro, se le paga con limosnas que consume, consumiéndose a sí mismo con ellas. Cae enfermo: sólo que desgraciadamente hay tan pocas camas de hospital disponibles, escasean los valiosos medicamentos, y el más valioso de todos, la habitación individual, no está a su disposición. Sólo ahora, cuando desea ceder ante la inclinación a la muerte, cuando ya no está dispuesto a oponerse al hastío del ser, cuando la dignidad y la humanidad le exigen concluir el asunto limpiamente y llevar a cabo lo que en cualquier caso tendrá que hacer algún día, desaparecer, solamente ahora la sociedad se comporta como si él fuera su bien máspreciado, lo rodea de horrenda parafernalia técnica y lo entrega a la repulsiva ambición profesional de los médicos, que pondrán después su "salvación" en el haber de su cuenta profesional, como los cazadores cuando recorren la distancia de

tiro del animal abatido. Piensan que lo han arrancado a la muerte, y se conducen como deportistas que han conseguido una marca extraordinaria.

Todo esto me parece muy poco normal. Quiero decir: por un lado la fría indiferencia que muestra la sociedad respecto al ser humano, y por otro la cálida preocupación por él cuando se dispone a abandonar voluntariamente la sociedad de los vivos. ¿Acaso les pertenece? He debatido y rechazado ya en diversos lugares las exigencias que la sociedad pone al que está dispuesto a darse la muerte. Planteemos de nuevo la pregunta e intentemos darle una respuesta: *¿a quién pertenece el ser humano?*

El primero que se sentirá impulsado a dar su opinión será el creyente cristiano. Lo sabe perfectamente: el ser humano pertenece al Señor, a quien debe la vida y cuya prerrogativa es quitársela cuando le parezca oportuno. No tengo nada que objetar a quien decide por sí mismo y para sí mismo obedecer y pertenecer (¡las palabras tienen una estrecha relación etimológica!) a su Dios. El filósofo Paul Ludwig Landsberg, de sangre judía y creencia cristiana, emigrado a Francia, perseguido por los ocupantes alemanes y los colaboradores franceses, llevaba veneno consigo para poder escapar mediante la muerte voluntaria a la ejecución de una muerte indudable. “Es seguro”, informa el filósofo Arnold Metzger, que editó escritos del legado de Landsberg, discípulo de Scheler y Husserl, “que en el verano de 1942 destruyó el veneno. Cuando fue detenido estaba resuelto a no disponer de su propia vida. Vivió de forma acorde a lo que pensaba”, y marchó como criatura y siervo de su señor a aquella muerte que otras criaturas de Dios, los verdugos vestidos de marrón, le prepararon en Oranienburg, prefiero no saber cómo. Este hombre merece y tiene mi máxima consideración, aunque mis preferencias van por aquellos que pudieron tumbar siquiera a uno de los esbirros que venían a

buscarlo. Sea como fuere: quiero expresar un profundo respeto ante este hombre de Dios. Pero a mis ojos este respeto acaba allí donde el filósofo no sólo tenía que vérselas consigo mismo y su propia suerte, sino que se hacía portavoz de la palabra divina y formulaba exigencias para los demás en nombre de su señor. Pues en un ensayo notablemente profundo sobre “El problema moral del suicidio” escribió estas palabras: “Si queremos morir, tenemos sin duda el derecho de pedir a Dios que nos deje morir; pero siempre con el aditamento: que se haga tu voluntad, no la mía. Sin embargo, este Dios no es nuestro señor como el señor de un esclavo: es nuestro padre. Es el Dios cristiano, que nos ama infinitamente y con infinita sabiduría. Si deja que suframos, es por nuestro bien, por nuestra purificación.”

Protesto enérgicamente y con toda la firmeza que puedo encontrar en mí mismo. Si este desgraciado que acabo de citar no hizo uso de la posibilidad de eliminarse a sí mismo y se ofreció a la muerte que le preparaban los sicarios —¿la de un mártir?, es posible; ¡yo más bien diría una muerte sacrificial que prefirió a la dignidad humana de la muerte voluntaria!—, si prefirió esto, era cosa suya y solamente suya. Sus palabras sobre el Dios cristiano, que nos ama “con infinita sabiduría” mientras nos expone a la bota que nos patea o a los hornos crematorios, son a mis ojos palabras realmente blasfemas. Él ha tenido la oportunidad de pertenecerse a sí mismo, y como hombre que se pertenece ha podido ofrecerse a su Dios como víctima en sacrificio: raya en la inhumanidad el hecho de que erija en imperativo su decisión, personal y sólo válida para él, de sacrificarse a algo que para otros es un fantasma. Quien quiera pertenecerse a sí mismo en la sumisión a un Dios por él imaginado, debe ser libre para hacerlo, finalmente también la entrega de uno mismo a la idea de lo humano puede que no sea más que una ilusión. Pero nadie tiene el derecho de prescribir

a un ser humano de qué manera y con qué finalidad haya de hallar su propio bien en la vida y en la muerte. Hay que añadir inmediatamente que las exigencias de la religión sobre el ser humano respecto a la muerte voluntaria son del mismo tipo que las exigencias de la sociedad: ni la una ni la otra le conceden la libertad de decidir cómo administrar su propiedad. Ambas exigen de él –y pensemos aquí solamente en Kant, quien, consecuente con su imperativo categórico, rechaza la muerte voluntaria al igual que lo haría cualquier párroco de pueblo o cualquier gran teólogo–, ambas exigen que renuncie a la libertad de decisión: no voluntariamente, sino por obediencia al imperativo divino o humano. La intervención religiosa sobre el ser humano no es otra cosa que expresión de la social, y si antes las iglesias negaban la sepultura cristiana al suicida, no actuaban de forma distinta a las tribus primitivas para las que el cadáver de un suicida tenía algo de impuro que había que apartar inmediatamente del camino de los vivos a fin de exorcizar a los malos espíritus. Pero incluso aquellos grupos sociales que toleran el suicidio, y en ocasiones incluso lo convierten en deber, como la sociedad más escogida de la casta de guerreros japoneses, lo entienden como un fenómeno social y lo interpretan en el sentido de la conservación de la especie, o de la perpetuación de la organización social respectiva. Por muy lejos que mire, no veo que en ningún lugar –con la excepción cuantitativamente pequeña de escuelas filosóficas o individuos filósofos (Epicuro, Séneca, Diderot)– la muerte voluntaria sea reconocida como lo que es: una muerte *libre* y una cuestión altamente individual, que no se lleva a cabo nunca al margen del contexto social, pero en la que *el ser humano está solo consigo mismo y ante la cual la sociedad debe callar*.

No hemos superado todavía la etapa de desarrollo espiritual, a mi parecer inhumana, que gravó el suicidio con el anatema. Sólo que, donde en otras épocas mandamientos y prohibicio-

nes religiosas eran imperativos hasta el punto de que la muerte voluntaria era considerada un crimen o donde la ordenación social era suficientemente descarada (y honrada) como para reconocer que sólo le importaba el *material* humano, la fuerza de trabajo humano, de forma que los suicidarios del estamento de los esclavos eran disuadidos de su propósito mediante la amenaza de terribles castigos, hoy la sociología, la psiquiatría y la psicología, portadoras institucionalizadas del orden público, tratan la muerte voluntaria como se trata una enfermedad. Todas las teorías sobre el suicidio están fundamentalmente de acuerdo en este principio socialmente determinado. Hay que impedir que aquél al que llaman "suicida potencial" se realice en la muerte voluntaria. La vida es el bien supremo: hay que preservarla, y es indiferente que haya que preservarla porque es un don de Dios o porque se le atribuya, a la vida como fenómeno social, un valor cuasi metafísico, mientras que es en realidad un valor biológico corroborado como tal (nacen seres humanos) a la par que desmentido (mueren seres humanos) a diario y en todas partes.

Mientras vierto estas líneas sobre el papel, alrededor de treinta médicos están ocupados en maltratar clínicamente de la manera más diabólica al dictador español Francisco Franco, convertido en un esqueleto agonizante, con el fin de que una vida que no es tal desde hace ya semanas sea prolongada por unos días o unas horas. Siempre tuve la mayor aversión contra este hombre cruel y sanguinario. Sin embargo, en este instante me resulta insoportable pensar en cómo se rebajan los médicos embriagados por su técnica. Quisiera gritarles: ¡Parad! ¿Queréis ser tan inhumanos como lo fue la víctima de vuestra delirante carnicería y vuestra pervertida precisión técnica? No se puede comparar lo que es incomparable. Los esforzados teorico-prácticos de la suicidología y profilaxis del suicidio no tienen nada que ver con los laboriosos implantes de marcapasos, con los

ingenieros de cadáveres armados de inyecciones y sondas amontonados alrededor de la cama de Franco. Pero no debe haber sido una casualidad que en plena reflexión sobre la muerte voluntaria se haya producido esta asociación de ideas. Puesto que, considerándolo desde cualquier ángulo que uno quiera, reconociendo el impulso humano de los investigadores y practicantes, hay por parte de la sociedad algo de violento y hostil no sólo en la reanimación del suicidario, sino incluso en el rechazo por principio de su acto, realizado o impedido, desde la perspectiva del sistema de valores al uso. La antiquísima idea de *pecado* anda errante todavía como un fantasma por la casa de la ciencia. Uno habla de “evolución errónea” que llevaría al suicidio o al intento de suicidio, como lo hace el suicidólogo vienés Erwin Ringel, sin tomar en consideración que la elaboración de semejante concepto parte de la premisa de que el suicidio sea, debe ser, una acción errónea, sin tener en cuenta tampoco seriamente que la abrumadora mayoría de individuos “mal evolucionados” con las mismas premisas psicológicas que los suicidarios no se deciden por la muerte voluntaria, a menudo incluso no son víctimas de ningún daño psíquico particular. El otro –Erwin Stengel– determina el carácter apelativo de la muerte voluntaria: ésta sería el último y desesperado grito de socorro del suicidario, del suicidante, un grito salvajemente lanzado a la jungla del mundo: “¡Ayudadme, no puedo más!” Esta tesis es seductora, más adelante me ocuparé de ella. De momento dejemos constancia de que tampoco Stengel intenta comprender al que se ha decidido por la muerte voluntaria desde su propio mundo. Es cierto que la muerte voluntaria es casi siempre también una llamada o, como prefiero denominarlo, un *mensaje*, pero por encima de ello es también algo absolutamente diferente: algo sobre lo que sólo se puede hablar ya metafóricamente o en huera abstracción, la conclusión del único estado capaz de hacer posible cualquier otro es-

tado: la vida, un acto que no es reversible, una acción excesiva llevada a la última consecuencia.

No todo lo que se nos propone desde la teoría psicológica es falso. Sin embargo, *siempre se omite el hecho básico: que el ser humano se pertenece esencialmente a sí mismo*, y esto al margen de la red de vínculos sociales, al margen de una fatalidad y un prejuicio biológicos que le condenan a la vida. Ante la mirada imparcial de un observador no obligado por la ortodoxia, la teoría psicoanalítica “clásica” aparece más bien como un trabajo muy laborioso destinado a la salvación de todo un sistema teórico que excluye el suicidio, antes que un trabajo serio sobre el ser humano suicidario. El mecanismo es conocido: la libido invertida en un objeto se convierte en disponible cuando se pierde este objeto —una persona, una idea—; pero, en vez de dirigirse hacia otro objeto, se repliga sobre el Yo, del cual forma parte. El objeto perdido queda así salvado; sin embargo, el odio, resultado de la conversión del amor decepcionado o perdido, se dirige ahora contra el objeto interiorizado y por tanto contra el Yo, la propia persona, que por ello ha de ser destruida. No puedo juzgar hasta qué punto la experiencia, en el mejor de los casos clínica, y por tanto siempre discutible por cuanto se basa sobre un esquema teórico, el modelo teórico clásico, resulta una verificación de la idea a los ojos de los propios adeptos del arte psicoanalítico. Para el observador que juzga el suicidio *fenomenológicamente*, se trata de una *quantité négligeable*, por no decir simplemente una construcción cogida por los pelos. La teoría concluye en el fenómeno de autoagresión, que el psicoanalista Karl Menninger situó más tarde, con la ayuda de los historiales de numerosos casos, como función de la pulsión de muerte y de destrucción en su libro *Man against himself*. Ya traté en un capítulo anterior sobre el concepto de pulsión de muerte, para el que propuse la expresión menos ostentosa de “inclinación a la muerte”. No nos queda

más que añadir que, a la luz de una perspectiva no ligada a una teoría, una agresión dirigida hacia el otro y el hecho de levantar la mano sobre sí mismo son dos modos de acción radicalmente diferentes. Simplemente, no es cierto que el acto erróneamente calificado de “suicidio”, “asesinato de uno mismo”, no sea otra cosa que una acción sustitutoria del asesinato. El asesinato del prójimo es la forma más extrema de reafirmación de la propia *vida*; Elias Canetti interpreta de manera en extremo convincente el asesinato del otro cuando, teniendo en cuenta el acto en sí mismo, desde una perspectiva antropológica y dejando de lado la psicología, propone el concepto de *super-viviente triunfante*. Levantar la mano sobre mí mismo hasta encontrar la muerte o tan sólo la automutilación es algo que ocurre en el espacio fenoménico del Yo y que tiene un sentido muy diferente al de asesinato. Yo agredo: mis extremidades se dirigen hacia el mundo o contra el mundo (“hacia”, *in* en latín: la palabra latina *in*, que significa también “no obstante”, “a pesar de”, ilumina magníficamente la situación).

Me agredo a mí mismo, llevo a cabo, por tanto, un movimiento que sólo se realiza en la práctica vital cotidiana cuando quiero eliminar, expulsar algo extraño, molesto; es un acontecimiento de un orden incomparablemente diferente. Me lavo los dientes, me limpio los oídos, la nariz: recompongo la integridad de mi cuerpo. En realidad, esto no es una acción sobre mí, sino un ataque contra el mundo exterior, siempre hostil, que tengo que mantener alejado de mí para poder perdurar, subsistir. El concepto de autoagresión me parece un contrasentido desde la perspectiva de la lógica, o dicho más exactamente: un concepto que sólo se justifica en el marco de la antilógica de la muerte, donde deberá perder de manera obligatoria todo lo *positivamente* agresivo que, según los datos suministrados por los investigadores del comportamiento, evidencia la imprescindible voluntad de vivir. El lenguaje cotidiano es aquí

una guía segura por el laberinto del corazón. “*An aggressive businessman*” es el hombre de negocios exitoso, dotado de sentido práctico de la vida, todo lo contrario de una persona que cede a una inclinación innata hacia la muerte, que incluso la reclama violentamente para sí y que, impaciente, atrae contra su pecho a su “querida hermana la muerte”, como la llama Hermann Hesse en uno de sus escasos y hermosos poemas.

Pero, ¿por qué adoptar un tono descortés con las teorías psicológicas sobre el suicidio? Debo prohibírmelo al instante, pues soy perfectamente consciente de que en parte ya hablo en la otra lengua, la lengua del suicidario, a quien estas enseñanzas alcanzan tan poco como las aspiraciones sociológicas de un Durkheim, de un Halbwach, y de todos aquellos que opinan que no es el individuo quien se da muerte libremente, sino que es la sociedad quien conduce al individuo indefenso, entregado sin ofrecer resistencia, hasta el suicidio. Lo que me interesa es el punto crucial donde se hace evidente que toda investigación sobre el suicidio, la sociológica y la psicológica, habla en nombre de la sociedad –y lo hace también cuando critica acerbamente la ordenación social existente!–, en vez de buscar al suicidario en el único lugar donde se le puede encontrar: en su propio sistema inalienable. En efecto, cada cual se pertenece a sí mismo en los momentos vitales decisivos –lo repito aun a riesgo de fatigar al lector y de ser acusado de monotonía–, y cuando no quiere pertenecerse a sí mismo porque se ha entregado a una idea, a una asociación humana, o a una ilusión, sigue siendo su autopertenencia la que le impele a actuar o a abstenerse de hacerlo. ¿Me estoy introduciendo ahora, y en contra de mis propósitos, en el mundo de la ética? Parece que sí. Lo hago con desgana, porque en tales circunstancias es muy fácil ser acusado y detenido como un marginado social. La sociedad, suma de individuos que en su resultado supera los hechos vitales de la subjetividad individual, tiene sus derechos:

son derechos que acaban por repercutir positivamente sobre el individuo. Y nadie debe sustraerse por completo a determinadas exigencias totalizadoras de la sociedad. Es por tanto imposible para el ser humano consciente de los valores morales llevar a cabo su muerte voluntaria de forma que ponga en peligro otras vidas, por ejemplo: conducir un coche con tal furia que pudiera chocar con otros vehículos y causar daños físicos o materiales a sus ocupantes. Aquí se ha de mantener hasta el final la lógica de la vida en forma de principios éticos, en contra de la lógica de la muerte del *après moi le déluge*. Cosa que suele suceder en la mayoría de casos, tal como reseña la bibliografía sobre el suicidio consultada por mí. En ningún lugar he leído que un piloto o maquinista decidido a la muerte voluntaria hubiese arrastrado a esta muerte a los pasajeros que le estaban confiados. En cambio, es relativamente frecuente el fenómeno criminal del asesinato seguido por el suicidio del asesino, por ejemplo en el *crime passionnel*, cuando un celoso elimina primero a su amada infiel y después a sí mismo. Para este tipo de acciones no hay ninguna exculpación justificable desde la lógica inmanente al suicidio. Simplemente opino que hay que distinguir aquí dos cosas absolutamente diferentes: el asesinato (la acción que muchos realizan sin atentar después contra sí mismos) y el suicidio. El asesino es asesino, su crimen es un crimen. Que se dé a sí mismo la muerte después de la acción criminal cometida no excusa su acción, pero tampoco lo convierte en doblemente criminal. No se trata de conceder un perdón moral al asesino que ha sido. Y como suicidante, que también lo es, se trata de alguien que regló sus cuentas: más allá de todo juicio y perdón, se trata de un ser humano cuyo derecho a su propia vida y a su propia muerte no puede ser cuestionado. El espectro de casos en los que el problema ético se mezcla con la situación suicidaria es muy amplio. Demasiado como para poder analizar aquí los diferentes matices.

A título de ejemplo nos preguntaremos por el hombre que —así lo quiere la sociedad— es responsable de la supervivencia de su familia. Es el que aporta el alimento: debe seguir siéndolo, debe aportar la maldita alimentación para su voraz jauría familiar, que no quiere ver la sombra de la muerte sobre su cabeza, marcando su frente, que exige con avidez amor y ternura, y previsión y defensa, y responsabilidad. ¿Debe consentir, transigir? ¿Es su deber vivir para los demás? El sentido moral actuará en estos casos con prudencia y concederá a los principios éticos fundamentales lo que les corresponde. Imagine-mos un hombre a quien tienta la muerte o que busca la muerte, tiene una compañera enferma, incapacitada para el trabajo, y dos hijos todavía menores de edad. Debe saber vencer la inclinación a la muerte, desde un punto de vista ético y sin tomar en consideración los factores psicológicos. Estos casos son raros entre los suicidios que describe la ciencia. Lo que en cambio salta a la vista con evidencia siempre que alguien “se va” o “es llevado” es *lo poco que cuenta un ser humano*.

Como miembro de la Academia de las Artes de Berlín tengo dos veces al año la ocasión de escuchar los elogios fúnebres pronunciados en honor de los difuntos de esta institución y participar en el “minuto de silencio” en honor de los muertos. La gente se mantiene efectivamente alrededor de sesenta segundos en una especie de actitud de firmes y se vuelven a sentar, aliviados, después de esta situación embarazosa. Se pronuncian los elogios fúnebres. La mayoría de las veces sólo los escucha atentamente el que los pronuncia. Los demás se miran las uñas, dibujan hombrecillos sobre las hojas de papel que tienen delante. También se hicieron discursos tras la muerte voluntaria de Peter Szondi, tras la espantosa muerte de Ingeborg Bachmann. Con eso, todo arreglado. Los supervivientes se concentraban entonces en problemas tan acuciantes como la concesión de premios o la elección de nuevos miembros. Se

me objetará que se trataba de extraños. Los amigos, los familiares, reaccionan de modo totalmente diferente. Desde luego. Pero también ellos olvidan con una rapidez admirable. Las viudas vuelven a reír enseguida, ¿por qué no habrían de hacerlo? Los viudos se consuelan con otras señoras. Para los niños, papá se convierte pronto en un mito recordado con el mismo aburrimiento que sobreviene en la clase de religión. *Les absents ont toujours tort: les morts ont doublement tort et sont plus morts que mort.* La muerte es más que la muerte: el banquete posterior al funeral que la borra es una gran operación de limpieza realizada por los vivos para eliminar la suciedad de la muerte. El suicidario puede saber que, al margen de algunos casos extremos como los indicados más arriba, puede obedecerse a sí mismo, se pertenece a sí mismo, que muere su muerte, su propia muerte, que no necesita esperar de las manos del señor. Está completamente solo con su muerte voluntaria, solo, como lo estaría en una muerte "natural". Debe ser consciente de ello.

Dicho esto, es un aspecto muy determinado del suicidio el que ahora aparece en un claroscuro. Con él volvemos al debate sobre las teorías sobre el suicidio. ¿Acaso la muerte voluntaria no es una llamada de socorro, tal como lo expone Erwin Stengel en su libro *Suicidio y tentativas de suicidio*? Ayudadme, no puedo más, o algo por el estilo. Yo prefiero hablar de un *mensaje*, tal como ya dije, y voy a intentar esclarecer un estado de cosas bastante intrincado al respecto. Me parece que esta "apelación de ayuda" no sólo existe, sino que realmente muchos suicidios o tentativas de suicidio se pueden considerar como un grito (lanzado) en la noche del ser hostil, del mismo modo que existe el puro suicidio-chantaje, el suicidio-venganza, la vergonzosa puesta en escena teatral del pseudo suicidio planeado ya desde el principio para que fracase. Una mujer corre lanzando gritos histéricos, en presencia de su marido y quizás de otras personas, hacia la ventana, asegurando con voz aguda que

se va a lanzar por ella. Esto es lamentable, pero no por ello ridículo, no debemos reírnos del dolor humano. Alguien que se elimina a sí mismo escribe antes de pasar a la acción: me has torturado, no lo soporto más, que la culpa caiga sobre ti. O solamente: ahora debo marcharme, todo lo que propuse fue rechazado, doy la espalda al mundo que me excluyó. Todo esto es conocido, la psicología puede interpretar los casos especiales en la forma que les corresponda. No es asunto mío. Lo que unifica conceptualmente todos los proyectos de muerte voluntaria, tanto los que alcanzaron su propósito como aquéllos en los que el protagonista ha sido “recuperado”, no es la llamada de socorro, sino el *mensaje*. Éste, que no ha de ser escrito, ni vociferado, ni determinado por ningún tipo de señal, es transmitido durante el acto silencioso, significa que incluso en el momento de traspaso, cuando ya hemos renunciado a la lógica de la vida y a las exigencias del ser, una parte de nuestra persona se ocupa todavía del *Otro* hasta la última chispa de la conciencia. Este *Otro*, lo sabemos, es “el infierno”. Con su libertad contraría la mía, con su proyecto obstaculiza el mío, su subjetividad que quiere aniquilar la mía, su simple mirada, juzgándome y condenándome a una determinada manera de ser, es una forma de asesinato. Mediante el encuentro con el otro me sucede lo que Sartre llama “*la chute originelle*”, la caída primigenia. Es la verdad, pero no toda la verdad. Puesto que el otro con su mirada, su proyecto, la fijación que provoca de mi yo, es a la par asesino y *samaritano*. Es el pecho de la madre y la mano auxiliadora de la enfermera. Es más que eso: es el Tú sin el cual yo nunca llegaría a ser un Yo. Lo que hacemos, lo que dejamos de hacer, está siempre referido al Otro, en odio, en pasión, en amistad, incluso en indiferencia. Salimos adelante sin Dios. No lo conseguimos sin el Otro, podemos llamarle sociedad, no es más que una cuestión de terminología convencional. Porque el Otro es nuestro destino, tan bueno o tan malo como nuestro

Yo, nos acompaña hasta el final, como el Yo. Álvarez nos relata en su libro *El Dios cruel* la historia terrible de un americano residente en Inglaterra y muy anglófilo, que, vestido con un impecable traje de *cityman*, con sombrero hongo y paraguas cuidadosamente plegado, después de haber ingerido una dosis suficiente de somníferos se introdujo a duras penas en la grieta de una roca en la costa y murió allí con el rostro dirigido hacia su patria americana. El mensaje era claro, e independiente de la motivación psicológica específica del suicidio, era: amo Inglaterra y amo a mi patria. Ambos países representaban al Otro a quien estaba destinada la señal. Incluso cuando faltan señales claras se envía un mensaje. En este caso el Otro, que no tiene ya rostro, no es un país, ni un amigo, ni una amada, se convierte en objeto transcendental. Su presencia no finalizará más que con la muerte del suicidante, es el destinatario del mensaje. Generalmente no se puede responder a la cuestión de si el mensaje es recibido. Si es directo y se dirige, vengativo, a una amada infiel, las probabilidades de que sea recibido son mínimas: el mensaje del hombre, que se puede expresar con las palabras "mira el desastre que has organizado", será un pequeño peso para la conciencia y un gran alivio; ya que el amado de ayer hoy ya no lo es, no tiene ningún derecho a la vida y a los mensajes de amado, la carta no escrita no llegará, la llamada no será oída. No existe ninguna línea en servicio con esta numeración. No existe ninguna línea en servicio con esta numeración. Pero si el mensaje es general y abstracto y se dirige al Otro como simple figura de aquel ser del que el suicidante quiere escapar, el disco continúa con insistencia redoblada y un texto sólo ligeramente modificado: no es posible la llamada ya que no se marcó ningún número, no es posible la llamada, no es posible la llamada.

Todo esto no debería afectar en nada al ser humano que se elimina a sí mismo. La cuestión triste y lamentable es que, en

cuanto a su estado de ánimo, el suicidante, al igual que el hombre que vive en la cotidianeidad, no puede renunciar al Otro. Ya ha dicho adiós, sabe que no habrá posibilidad de volver a verse. Y sin embargo, al partir, todavía dirige por encima del hombro una palabra al Otro, una palabra sin sentido: no sólo porque nunca está claro que llegue hasta algún oído, sino, ante todo, porque el que se va nunca sabrá si ha llegado. Con esto se vuelve a plantear desde una nueva luz todo el problema del idealismo subjetivo en la filosofía, que uno creería ya superado desde hace mucho tiempo. El mundo es mi representación. El Otro era mi representación. Con la extinción de mi Yo se extingue la representación, desaparecen el mundo y los otros. El suicidante ejecuta esa acrobacia de pensamiento que acaba con la caída del acróbata, pero sin que, por otro lado, sea plenamente consciente. Con su acción se interpela al otro: éste se acaba con él y, a la vez, sigue existiendo. Apela a él como si estuviera tan convencido de la desaparición del “mundo en la mente” como de su persistencia. Es Tom Sawyer llorando sobre su propia tumba junto con los otros, sabiendo, no obstante, que ya no ha de tener lágrimas. En esta contradicción, la muerte es efectivamente *le faux*, lo equivocado, erróneo, de lo que habla Sartre: y no obstante es la única verdad que, como el Dios de los creyentes, acoge en sí todas las contradicciones y las supera en el abrazo. Así, el suicidante se da la muerte junto con el otro a quien interpela con su mensaje. Así deja que el mundo se hunda, el mundo que era, o no, su “representación”, el mundo que poseía. En la conciencia del suicidante se desarrolla a muerte el contrasentido: él se pertenece a sí mismo y al pertenecerse a sí mismo se pertenece al mundo; *el mundo le pertenece* y con ello él se pertenece a sí mismo. No existe frase más profunda que la de Wittgenstein colocada como lema al inicio de este libro, donde el filósofo del pensamiento positivo se expone a sí mismo, se convierte en “pensador-no pensador” exis-

tencial y no teme construir secuencias de palabras que sus sucesores calificarán impasiblemente de “sin sentido”. “El mundo del hombre feliz es un mundo diferente al del hombre infeliz. De la misma manera, en la muerte, el mundo no cambia, sino que acaba.” Con el final del mundo en la muerte se confirma la autopertenencia del suicidante. Y el mensaje que no puede evitar dirigir se extingue en el no-mundo de la muerte. Si hablamos, como Erwin Stengel, de la “función apelativa” de la muerte voluntaria, nos encontramos todavía en el espacio mundano de la psicología. Si reconocemos con esta función apelativa no sólo su contradictoriedad inmanente sino también trascendente, incluso trascendental, hemos abandonado el ámbito de la psicología (una ciencia de los vivos, con la pretensión, aunque no fáctica, de objetividad) y nos encontramos en la penumbra de la especulación ontológica. ¡Pero no avancemos ni un paso más! Pues ya cae sobre nosotros, amenazadora, la falsa luz de la construcción metafísica, ya ilumina nuestro espíritu de modo barato y altamente engañoso la vacía conceptualidad del idealismo subjetivo, que debemos rechazar, puesto que, tal como dijo Wittgenstein, el mundo acaba con la muerte, pero *de facto* nadie duda que continuará existiendo hasta que la entropía le prepare un final comprensible para la razón humana. Enterrarán nuestros restos, los incinerarán, los diseccionarán. Los tranvías y aviones continuarán realizando sus servicios, las personas se aparearán e inventarán nuevos gemidos de placer o, como matrimonio burgués, sin placer. Hay dos cosas que el suicidante comprende mejor que el hombre que muere “de manera natural”, aquel que sólo pide mejoría y consuelo, y que aleja de sí la muerte: el ocaso del mundo y su persistencia. Es el único entre muchísimos –un fenómeno tan extraño como el genio, aunque se trate de un pobre diablo por quien nadie derramará una lágrima– que, enviando un mensaje al vacío, *comprende el mundo*: perteneciéndose sólo a sí mismo, ha firmado

un contrato con aquello que, tanto en el lenguaje cotidiano como en el de la ciencia, se llama realidad.

Quien todo esto formula se expone al peligro de ser acusado de desenfreno verbal y de caza frenética de ideas. Frente a ello, ¡qué sensatas parecen las teorías! Exponen ante nosotros material fáctico, informan de las declaraciones de suicidarios devueltos a la vida, clasifican. Entre todas las doctrinas, que en el fondo saben tanto del suicidio como un mecánico sabe de coches, ya que conoce cada pieza aislada del vehículo, pero no las leyes físicas del movimiento, hay una que nos parece plausible. ¿Qué es el suicidio? Una crisis "narcisista". Un representante de esta teoría escribe lo siguiente: "Si se desvincula el acercamiento crítico de la fijación sobre el problema de la objetividad definitiva y se lo dirige también sobre otros caminos del conocimiento científico, por ejemplo sobre el proceso de formación de hipótesis, debería ser posible desarrollar un acceso más adecuado al fenómeno de la suicidalidad."

Dirige el acercamiento hacia nuevos caminos y desarrolla accesos. ¿Qué importa? No todo el mundo escribe como Freud, la torpeza de palabra no consigue transmitir el pensamiento, a no ser que el pensamiento tuviese una dimensión ridículamente desproporcionada en comparación con la magnitud del terrible acontecimiento, lo que tampoco resultaría más desproporcionado de lo que resulta un estudio científico, quirúrgico, respecto del proceso inhumano de una amputación. Hay que ser sobrio. Hay que decirse que las amputaciones son necesarias y por tanto también lo son los informes teóricos sobre ellas; y hay casos de suicidio, por tanto también investigación sobre ellos. No quedan desvalorizados por un lenguaje torpe. Dejemos por tanto que el erudito utilice su lengua como sepa, y preguntemos sólo por los resultados de su trabajo, que finalmente, independientemente de su presentación, una cierta relación objetiva con nuestro discurso sí que poseen.

La muerte voluntaria es, así se afirma, una crisis narcisista. Dejemos de lado de momento los problemas de conceptualización. Después de todo, el hecho de que yo no me sienta cómodo con esa terminología es problema mío, y como tal lo menciono sólo de pasada. Opino que no se debe hablar de narcisismo si no se tiene un concepto claro —o no se reconoce su falta de claridad— sobre el Yo y su relación consigo mismo. También la expresión “sadismo” está mal empleada, dicho sea de paso, allí donde no se refiere específicamente al placer sexual suscitado al causar dolor físico, y la palabra masoquismo no está permitida cuando con ella no se remite a casos en que alguien cae en éxtasis con sólo imaginar que es maltratado. Dejemos de lado estas cuestiones terminológicas y limitémonos a la esencia de la aserción. El suicida, así opina una corriente de la investigación científica, no tiene nada que ver con la discutida pulsión de muerte de Freud, nada que ver con la fijación e interiorización del objeto (véase páginas anteriores) que, odiado, se acaba convirtiendo en parte del sujeto, produce el autoodio que acaba llevando al “asesinato de sí mismo”. Más bien sucede que el suicidario, decepcionado por el comportamiento que respecto de él tienen los demás, ya no puede amarse a sí mismo en el espejo que los otros son para él. El pobre diablo habría construido un Yo “ajeno a la realidad”: la realidad le habría devuelto reflejada en su espejo una imagen diferente, desagradable, de su persona. Una “relación narcisista con el objeto” lleva a la “frustración”: así que, errante, se dio la muerte. Esta construcción teórica, apoyada sobre numerosos casos, resulta bastante convincente, y probablemente va más lejos y es más profunda de lo que sospechan sus autores. Basta con que omitamos la expresión, impropia, de “narcisismo”, así como la de, por supuesto, “relación con el objeto”, y todavía con más motivo la de “frustración”, y ya nos hallamos ante la aparición terrible que habíamos mencionado, el “otro” co-

mo espejo mío, y aun más que eso: como adversario y como “infierno”, que se cruza en mi camino. Las teorías sociales no ayudan. Él me quiere tal como me quiere. *Nunca* correspondo a su querer, por muy amable, bien intencionado y humano que se muestre. Estoy solo, incluso si no estoy *socially isolated*. La soledad no es abandono, no siempre y en todos los casos. Se puede estar profundamente solo en medio de la gente, se puede estar cubierto de gloria, saberse rodeado de honores y admiradores y, sin embargo, experimentar un sentimiento de soledad absoluta. ¿Hay que diagnosticar por ello una “crisis narcisista” cuando alguien emerge de las profundidades de semejante desesperación y toma la decisión de morir voluntariamente? ¿O no será más bien que el suicidario llega, tras un lento proceso, a la conclusión de que estamos abandonados a nosotros mismos, por muchos compañeros que tengamos? Se dice que en este mundo nadie puede ser amigo de nadie. Queda por cuestionar, en cualquier caso, hasta qué punto el amor del otro me es útil. Durante el gran coloquio que organizó en 1910 el movimiento psicoanalítico sobre el tema “suicidio”, se levantó uno de los participantes y anunció: “Solamente aquel que ya no tiene esperanzas de amor se da la muerte”. ¿Solamente aquél? ¿De verdad? La afirmación pende en el vacío por lo que respecta a sus pruebas clínicas y estadísticas. No sabemos nada sobre el hecho de que la gente se aniquile única y exclusivamente por falta del amor (real o imaginada) de los otros. Como tampoco sabemos cuántos lo hicieron porque no habían resistido la carga del amor que se les impuso. El amor equivocado en un tiempo equivocado procedente de la persona equivocada puede llevar a la muerte voluntaria del mismo modo que la falta manifiesta de amor. Solamente podemos hablar con conocimiento de causa de la *soledad existencial del individuo*: ésta nos es dada en cada momento. Y también nos es dado un sentimiento ambivalente de estar expuestos al otro

que nos juzga, de necesitar al otro para poder juzgarle. Este otro, sin embargo, entendido aquí como objeto trascendental, no ha de asumir forzosamente la imagen tangible de un ser humano determinado. Se puede esconder tras el "mundo" sin que por ello sea menos presente. Con ello no excluyo que en el lenguaje de las teorías psicológicas de la motivación las personas socialmente aisladas busquen en efecto más a menudo la muerte que aquellas que se denominan "bien integradas"; en todo caso es lo que documentan las estadísticas, cuya validez, por otro lado, es puesta en duda por muchos suicidólogos, por ejemplo por el americano J. D. Douglas, que pretendió tirar por la borda la totalidad de la metodología estadística, incluida la monumental obra de Durkheim. Pero incluso si queremos confiar en los hechos y las cifras comúnmente aceptados y suponemos, sobre la base de ellos, que el individuo solitario se entrega antes a la inclinación a la muerte que el individuo socialmente integrado, ello no aporta nada acerca de la *condición fundamental de la soledad* del sujeto que emerge al mundo hostil, y que ciertamente se construye de manera constante a partir del otro, pero que también es destruido permanentemente por el otro.

Mientras recorre al anochecer, cuando vuelve a casa, una callejuela poco iluminada, alguien se dice a sí mismo: todo es inútil, no hay nada que haya valido la pena, todo lo que puedo hacer o a lo que puedo aspirar es una ilusión que se desvanece nada más aparecer. Debo acabar con esta triste historia. Sin embargo, alguien lo está esperando en casa y le habla de la cena, del resfriado y del tiempo que hará mañana. Aquel que poco antes era todavía un suicidario, se encuentra ahora inmerso en la cotidianidad, nada en su agua turbia, ni siquiera llega a vivir plenamente la propia soledad, se empobrece, se torna miserable. Está peor que aquél otro, su semejante, que, con los mismos pensamientos, a la misma hora, se dirige a su

casa donde no ha de encontrar charla alguna que pueda extrañarlo de sí mismo. Todo ha sido inútil, se dice, y así será mañana y el resto de los días que han de venir. Pongamos fin a todo esto. A la mañana siguiente un vecino encuentra su cadáver. Dueño de sí, sólo a sí mismo ha obedecido: a los hechos psicológicos que, explícitos o no, presuponían la vida como *valor*, contrapone una decisión de la que no ha de rendir cuentas a nadie, sino a sí mismo. Actuando de este modo, no anula ni supera los hechos mencionados: los coloca bajo una luz diferente. Naturalmente, también su acto —acto que se opone al no-acto de aquél otro que se dejaba arrastrar por la cotidianidad y el charloteo— es un mensaje, porque tampoco él, el suicidario, por muy solo y quizás libre que se vea, puede obviar al Otro. Ahora bien, ¿qué quiere decir que su gesto es resultado de una “crisis narcisista”? A él no le interesa que el mundo le devuelva una imagen halagadora de sí mismo. Es más, no quiere ver su imagen en el espejo que, halagadora o no, es una imagen distorsionada de su yo. Desde mi punto de vista, esta circunstancia adquiere validez universal, aunque no tenga modo de “demostrarlo”. (Digamos de paso que las ciencias humanas carecen de la posibilidad de demostrar verdaderamente sus aserciones.)

He intentado profundizar en este razonamiento, no creo en absoluto que nadie “se ame” (en el mismo sentido en el que se ama a otro), del mismo modo que su condición de yo no le permite odiarse. Su yo, nuestro yo, sólo en pequeña medida y en términos muy superficiales es capaz de salir de sí mismo: aquel que se ve a sí mismo, que se ama, que se odia, lo hace siempre de manera indirecta, interiorizando, transitoria y revocablemente, la mirada de los otros, percibida a través del lenguaje (de las palabras o de cualquier otro sistema semiótico). Sólo en contadísimas ocasiones, en momentos de especial profundidad, busca su propio yo en cuanto a objeto trascenden-

tal; incluso en esos casos, no lo encuentra. He tratado anteriormente ya este punto. Lo que un individuo ama u odia es ese pedazo del mundo que ha hecho suyo saliendo de sí mismo: momentos de exaltación que conserva en su intimidad, situaciones de humillación que pesan y se recuerdan de manera más insistente, aun a pesar de los mecanismos de rechazo y defensa. Incluso la más miserable de las existencias ha tenido sus momentos de gloria. Para unos serán esos momentos los del día de la confirmación; para otros, una mañana pasada en un paisaje que se consideraba propicio a una engañosa felicidad; para otros, en fin, una experiencia erótica, un conmovedor fragmento musical, o algún poema. Pero no volverán a ser, son parte tan sólo del recuerdo. Nadie podrá trasladarlos ya jamás al mundo como mundo, lo cual es infinitamente triste. Incluso cuando la náusea prevalece y se adueña de nosotros la inclinación a la muerte. El propio cuerpo —sobre la percepción del propio cuerpo me he detenido en el capítulo tercero—, la ternura que se experimenta hacia él, una ternura que va más allá de la voluntad de morir para llegar hasta la atroz necrofilia, es en última instancia cuerpo de mi ser-en-el-mundo, y cuando con la izquierda acaricio la derecha y con la derecha la izquierda, ambas se están comportando como amantes: en ese momento es precisamente en esos miembros donde ha venido a refugiarse el mundo. ¿Mundo interior? ¿Mundo exterior? La pregunta parece inconsistente. Mundo *vivido* es término adecuado, *monde vécu, temps vécu, espace vécu*. Vivido. Atenerse a lo vivido carece de *tertium comparationis* con el narcisismo, si es que quiere emplearse este término. Todos somos narcisistas. Nadie lo es. Justamente porque cada uno lo es. Una expresión popular alemana dice que la camisa nos queda más cerca del cuerpo que la chaqueta. Y en su extrema simplicidad esta aserción es pura verdad. Y la piel nos resulta más inmediata que la camisa, y el mundo-en-nosotros que ha venido se-

dimentándose aún resulta más próximo y nos aprieta más que la propia piel. Resulta absolutamente nuestro, tanto en la miseria como en la felicidad, y nosotros le pertenecemos, lo que quiere decir que nos pertenecemos.

Hay que aclarar inmediatamente que la sociedad que se erige en contra de nosotros con su arrogancia y sus exigencias no es nuestro mundo, sino tan sólo su material. La sociedad —toda sociedad, dejémoslo claro— es respecto de mí un conjunto de funciones tanto mías como de los demás, de tal manera, sin embargo, que las mías me resultan tan extrañas como las de mi prójimo. Puedo recoger fragmentos de este material y transformarlo en parte de mi persona. Puedo rechazar otros materiales, aunque me acosen brutalmente. Cuenta sólo lo que he podido asimilar, el resto es mero desecho. Al rechazar lo que me repugna, ¿no estaré renunciando ya tal vez al principio de realidad, de obligada observancia? En todo caso, puedo manifestar que no he mantenido nunca tal principio de manera absoluta, por más que me haya sometido a él, ya que no estoy mal de la cabeza. Deseo marcar distancias de manera clara y radical con ciertas teorías de la antipsiquiatría que rechazan el principio de realidad considerado como un instrumento de opresión de un orden social determinado. La ecuación “realidad = opresión capitalista” es errónea. Es más cierto que la sociedad *en cuanto* que sociedad siempre tiene razón ante nosotros, igual que nosotros como individuos tenemos razón frente a ella en todas las circunstancias. La contradicción sólo es resoluble con la separación, liberándonos de nuestra existencia. La “realidad” —el equilibrio que establece el lenguaje entre una infinidad de ideas enunciadas que constituye la intersubjetividad— es innegable. Temístocles era un general ateniense; así se dice y así es. Quien afirmase “Temístocles es mi tabla de planchar” sería considerado un bromista o, si insistiese, un loco. Lo que la palabra “Temístocles” significa para el sujeto —quizás al-

go relacionado con lo astral, quizás un estruendo terrible y quizás ciertamente el calor de una tabla de planchar— pertenece a su incommunicable propiedad, de la que no se puede hacer alarde; la gente “normal” se adherirá a la opinión aceptada según la cual esta palabra indica, “refiere” —no nos vamos a detener en el significado de “referir”— a un general ateniense. Es, una vez más, el Otro, representado en este caso en el concepto de socialidad transmitida por el lenguaje, quien se impone al Yo. Impedir que esto suceda sólo será posible si con la palabra “Temístocles” mantiene una relación íntima que “entorpezca” el presupuesto de que se está hablando de un general ateniense. El suicida, que puede estar trastornado, pero que no lo está *per definitionem*, no ha roto todavía de manera concluyente el pacto con la realidad. Respeta los pactos aunque esté íntimamente convencido de que los contratos no son más que papel mojado. Por medio de su acto disuelve el carácter vinculante de aquel pacto aunque, consciente del propio deber, le permanecerá fiel hasta *l'instant sùpreme*, tras el cual ya no podrá ser considerado responsable. En el mensaje que envía, que en ciertas ocasiones puede ser una llamada de socorro y en otras no, el suicida manifiesta dos cosas: la fidelidad a los pactos (porque sabe que sin un entramado de acuerdos no existe el ser social) y el triunfo de un yo que se pertenece sólo a sí mismo, pero que no será aprehendido como tal si no es en su totalidad, es decir, en el momento en que comprenda que todo lo intersubjetivamente establecido debe ser reconocido como realidad, si bien existe una salida que permite todavía escapar a ese orden de cosas establecido. Intentemos verter al lenguaje cotidiano el mensaje del suicida. Su gesto dice: tú, Otro, como elemento de la trama social, tenías razón frente a mí, independientemente de lo que me has hecho; sin embargo, mira: puedo sustraerme a la legalidad. Lo hago sin perjudicarte.

Y aún dice: adiós. Dice: he visto cosas muy bellas. Solloza para sí (con secreción glandular o sin ella, es lo mismo): es una verdadera lástima que tenga que irme. Lamenta su suerte, su infortunio. No es un héroe. Mucho menos es un teórico del conocimiento. Por muy profunda que pueda ser su náusea, insuperable su inclinación a la muerte, triunfal cuando su yo victorioso deja la escena y se despide de la realidad, por muy genial que se encuentre a sí mismo al asumir una soledad que de relativa pasa a ser absoluta, por muy larga que haya sido la gestación del designio o, al contrario, improvisada de manera brutal, independientemente de la valoración negativa o positiva que su vida le merezca: el suicida es un *ser humano*. Pertenece a la tierra, pero la tierra le pertenece todavía y es bella. En cuanto al Otro, desde el punto de vista del que ahora se despide, ¡ay! no era tan terrible. Condescendiente con la realidad, ha tomado las medidas necesarias para escapar a su principio. La realidad en su conjunto no era soportable, pero ya que fue ella la que le ha aportado no sólo los grandes *échebs*, que fue asumiendo y acumulando, sino también los breves momentos de gloria, después de todo, quizás no era tan malvada y quizás merezca que se le dirija todavía una palabra, que no es necesario escribir siquiera, ni siquiera pronunciar. *Voilà des fruits, des feuilles, des fleurs et des branches, et puis, voici mon corps*. Sé muy bien qué harás con mi cuerpo, realidad. Lo he previsto todo. Y he llegado a la conclusión de que te pertenecía y de que debo pertenecerme a mí. Tú, Otro, que has sido a la vez infierno y felicidad, no me llorarás en absoluto, o al menos no lo harás por mucho tiempo: pero yo te lloro, y a través de ti, me compadezco a mí mismo. Nada más, buenas noches. Al teórico de la muerte voluntaria —que insensatamente se obstina en denominar “suicidio”— mi mensaje le va a parecer una agresión, un acto de venganza, un reclamo póstumo, qué sé yo. Sin embargo, sé. Sé que el mensaje resulta

absurdo, pero sin él yo no podría hacer lo que estoy haciendo, es mi mano tendida en señal de reconciliación. Adiós por tanto. Por fin me pertenezco: no recogeré los frutos de mi decisión, pero estoy satisfecho, incluso en el *dolor de la separación*, que es grande, sobre todo si considero que el mundo de quien es feliz es muy distinto del mundo de aquel que no lo es y que la muerte no lo va a cambiar, sólo le pondrá fin. Éste es, pues, el sentido del mensaje, que no alcanzará su destino porque, en realidad, no existe tal destino. El mundo es abstracto y concreto al mismo tiempo y en la misma proporción: no es vivido como una abstracción, sino en imágenes concretas, impresiones de otro género, y también en expresiones sensoriales, cuando salgo de mí mismo para tomar posesión de él. ¿A quién se dirige esta carta? ¿A un compañero de escuela muerto hace ya mucho tiempo? ¿A los montes Kathrin en el norte de Austria? ¿A Gina? El destino es tanto más incierto cuanto más cercanos nos resultan aquellos a quienes se dirige el mensaje. Todo ha sido ya arreglado con ellos. El duelo que les concierne está cumplido. La escasa herencia queda garantizada legalmente a los herederos. Llamamos a gritos, pero el eco que quizás resonará desde las montañas no nos alcanzará. Es cosa sabida, por lo tanto, en nombre de Dios y de todos los diablos, dejemos que los especialistas construyan sus hipótesis investigando nuevos caminos y abriendo accesos. Tampoco esto me inquietará demasiado. Y si la realidad en forma de lenguaje o parloteo decide que de hecho he muerto por una crisis de narcisismo, pues que lo haga.

El suicida no es alguien obstinado en discutir. Dice amén; a sí mismo y a su extremadamente despótico yo, y al mundo que lo condena con su parloteo imprescindible para la conservación de la especie. ¿Calma chicha tras la tempestad del sentimiento? ¿Cabeza que se precipita con un enloquecido redoble de tambor contra las cuatro paredes que se acercan? Lo

uno y lo otro, porque las metáforas se excluyen sólo en apariencia y, finalmente, siquiera ellas estarán en el más allá, que no existe.

La celda mide quizás cuatro metros por dos. Apenas uno intenta moverse, encuentra inmediatamente un límite infranqueable. ¿Hasta cuándo habrá que soportar esta situación? En comparación, incluso la “*stube*” donde se amontonan alrededor de veinte prisioneros, de modo que cada uno de ellos tiene aún menos espacio para sí, parece un ámbito de libertad. Aparecerá una necesidad mayor de libertad: el acceso a la zona de trabajo, cercada por alambre de espino. En mi oído resuena una voz, oída en aquellos tiempos ahora ya históricos. El compañero que se apretujaba junto a mí en una barraca de cuarentena decía: mañana seremos libres, y con ello se refería en realidad al paso de la penumbra de la barraca al día delimitado del campo de concentración.

Alguien advierte una tremenda opresión en el pecho, causada tal vez por la insuficiencia coronaria que padece. Pregunta al médico: ¿doctor, existe algo que pueda *librarme* de esta sensación? Reaparece la vieja idea de que cada deseo de libertad nos retrotrae al deseo inalienable y condicionado físicamente de *respirar con libertad*. El enfermo no es libre de escalar la montaña desde cuya cumbre podría sentirse por encima de los demás y por tanto superior a ellos. El prisionero no es libre de comprarse un periódico en el quiosco. El pobre no es libre de

ir a Roma o a San Francisco. La exigencia de libertad —si es en verdad reductible a la necesidad de oxígeno del cuerpo— no conoce, por principio, límites en sus ramificaciones y evoluciones procesuales. ¿Y, por qué no me es concedida la libertad de poseer un yate, para surcar los mares? ¿De poseer a mi alrededor un espacio suficiente donde pueda perderse el sonido molesto de la radio del vecino? ¿Por qué no la libertad de ser perezoso? ¿Por qué no la libertad de desprenderme del pesado fardo de mi cuerpo, que conozco ya demasiado bien? Cada libertad que anhelo está estrechamente delimitada por su correlativa no-libertad. Me siento limitado en mi libertad cuando el semáforo en rojo me ordena detenerme en un cruce. Pero si se eliminasen todos los semáforos en mi ciudad, serían los coches, pegados unos a otros, los que me impedirían continuar libremente por mi calle. La sensación de libertad que sigue a la desaparición de la no-libertad por ella determinada es siempre muy breve, inmediatamente uno se halla en una situación de obligatoriedad de la que es necesario evadirse. Comprender que la limitación de mi libertad es necesaria, me resulta de escasa utilidad. Sé que en el lugar adonde voy no se encuentra mi libertad, sino tan sólo la resignación. No soy libre de levantar del suelo setenta quilos con un solo brazo, mi constitución física me lo impide. Ésta representa la necesidad. Lo acepto, pero no por ello la renuncia me resulta más fácil. La libertad no es un elemento constituyente de la existencia. Quizás pueda serlo el deseo de libertad, y con ese deseo incluso la satisfacción que se experimenta en el acto liberatorio, cuando hemos roto con la obligación; la alegría, no obstante, nunca dura mucho. Que nadie instrumentalice cuanto voy afirmando, que nadie ose concluir que en este sentido incluso las libertades políticas serían pura quimera. No lo son porque, allí donde resultan limitadas, se manifiesta el deseo urgente de su reivindicación. *Habeas corpus*, libertad de palabra, elecciones

libres: cuando las poseo no significan demasiado. Pero es imprescindible que me sean reconocidas cuando no puedo usarlas. El trabajador chileno quiere ser libre de votar o de oprimir al opresor. El escritor checoslovaco se ahoga por la falta de libertad cuando no le es reconocida la posibilidad de publicar cuanto ha escrito. El hecho de que a continuación, cuando el uno puede votar y el otro publicar, aparezcan en el camino de ambos nuevas formas de no-libertad, es un problema distinto. La libertad no es un espacio inmutable que haya que conquistar de una vez por todas: es un proceso permanente de continuas liberaciones, consolaciones existenciales que no poseen un efecto prolongado. Pero cuando resultan negadas, la existencia resulta insoportable. Si la libertad no es parte constituyente de la existencia, sí lo son los sucesivos actos de liberación. Son parte del proyecto fundamental de cada ser humano y duran toda la vida. El niño quiere sustraerse a la coerción de la escuela. El adolescente quisiera quebrar las tablas de los mandamientos sexuales. El hombre casado quiere la libertad de escapar a los lazos del matrimonio para acercarse a la mujer que desea. El anciano implora ser liberado de su propia impotencia. Finalmente cada uno acepta el compromiso de su libertad con la de aquellos otros que, al igual que él, se hallan en proceso de liberación. El compromiso es siempre insuficiente o engañoso. En verdad, se trata siempre de un semicompromiso; el pacto es aceptado con reservas mentales. A menudo se rompe. Con el designio de estipular uno nuevo que ha de ser firmado, a su vez, con *reservatio mentalis*. Todo acto de liberación, en cuanto producto de la condición humana fundamental, modifica tanto el pasado como el futuro. Un nuevo proyecto es concebido. Altera no sólo el proyecto vigente, sino también el pasado al cual está ligado. Alguien era arquitecto y en algún momento de su vida decidió ser escritor. Se liberó, en cierto modo, del arquitecto y con ello no sólo liquidó los pro-

yectos arquitectónicos futuros, sino también los estudios universitarios que de esa disciplina había hecho. La libertad, aunque es mejor hablar de liberación, “anula” una determinada manera de ser. Es constructiva y destructiva al mismo tiempo. En cuanto hecho humano, es antes negación que afirmación. En efecto, afirma un proyecto cuya realización es todavía incierta. Pero ante todo niega un estado de opresión efectivo. De tal modo, un trozo de madera no puede seguir siendo él mismo entre las manos del escultor. Se convierte en negación de lo que era sólo madera. Y puesto que liberación es destrucción, encuentra en la muerte voluntaria su confirmación última. ¿O acaso no es así? ¿Por qué la liberación entendida como negación tendría que ser necesariamente negación y liberación tan sólo con respecto al proyecto de una existencia y de sus posibilidades siempre renovadas? ¿Y la muerte, como afirmaba Sartre, acaso ya no formaría parte de mis posibilidades? ¿Y, consecuentemente, estaría yo en lo cierto cuando hace tiempo hablabla del “relato de la muerte voluntaria narrada por un necio”? Por comprobar.

De momento todavía no hemos llegado a la encrucijada donde las opiniones divergen. Mientras esto no suceda, prosigamos con nuestras reflexiones sobre la libertad. Se afirma que es necesario distinguir entre la libertad *para* hacer alguna cosa y la liberación *de* algo; por un lado, pues, existe la libertad de hacer algo que una necesidad concreta nos prohíbe; por otro, la liberación de algo que nos atormenta o simplemente nos molesta. En efecto, cuando digo que no quisiera otra cosa que ser liberado de una opresión sobre el pecho, no quiero decir que quiero la liberación para vegetar en mi condición de no-oprimido. Quiero librarme del peso sobre el tórax para poder ser como los demás. Quiero ser liberado de la prohibición de hablar libremente para poder hablar. De la opresión de la pobreza, para poder viajar (o aunque sólo sea para poder comer).

El proyecto, bien sea yo consciente del mismo o se trate tan sólo de un deseo inarticulado, tiene prioridad; y toda libertad *de* algo es libertad *para* algo. He mencionado al principio el caso de un hombre muy anciano, mortalmente enfermo, que me dijo que sus días estaban contados, y que en un momento de aparente mejoría pidió un plato de coles de Bruselas, su plato preferido. Lo que significa que quería librarse de su terrible dolor de estómago no —o no sólo— para sentirse libre, sino para poder comer un plato de coles de Bruselas. Así pues, nos liberamos permanentemente para ser algo, para hacer alguna cosa que modifique nuestro ser, que anule nuestro hacer (o nuestro abstenernos) actual. El *ex-sistere* es negación de los vínculos del ser, y dura tanto cuanto estamos aquí. Quiero levantarme, doctor, dice el enfermo grave. ¿Hoy puedo salir un poco antes?, pregunta el empleado. Quiero escribir algo, piensa el escritor, que sea mejor que lo que he escrito hasta ahora, quiero liberarme *de* cuanto he hecho *para* lo que me propongo hacer. ¿Es lícito, por tanto, hablar de la necesidad de liberarse de algo... para nada? No, según hemos visto. Y, no obstante, sí, *porque existe la muerte voluntaria*, y ésta, por rara que sea, delimita el pensamiento existencialista y conduce la reflexión hacia nuevos confines. Pero dejemos de lado por el momento la metáfora; los confines no son tales. La muerte voluntaria existe y nos libra, nos rescata del ser, convertido en fardo pesado, y del *ex-sistere*, que ya sólo es angustia. Así pues, es evidente que la pregunta acerca del sentido o sinsentido de la muerte voluntaria debe ser repensado, aun a riesgo de no encontrar una respuesta. Pero si lo hacemos sin la esperanza de obtener respuesta nos estamos rebelando contra la aserción de Wittgenstein: "Una respuesta que no se puede formular, no admite formulación de la pregunta". El hecho es que esta proposición —¡oh sintaxis lógica de la lengua!— no corresponde a un hecho comprobable y que siempre se

cumple, sino a un imperativo. Al cual no debemos, no podemos atenernos. El “estupor interrogante” del que habla Ernst Bloch nos arrebató incluso cuando sabemos que no podrá ser satisfecho, aliviado.

Así pues, vemos —no digo que claramente, pero sí, a pesar de la falta de claridad, de manera que ya no será posible obviarlo en lo sucesivo— que la muerte voluntaria, que promete la liberación *de* algo sin que por ello, según la lógica, prometa la libertad *para* algo, es algo más que una afirmación de dignidad y humanidad dirigida contra el ciego dominio de la naturaleza. Es *libertad* en su dimensión extrema, en la última dimensión accesible a nosotros. “*L’histoire d’une vie, quelle qu’elle soit, est l’histoire d’un échec*”, escribe Sartre, para quien este “échec” es el ser petrificado en el que se transforma todo existir: la persecución de la libertad del *ex-sistere* que quiere escapar al ser, y que constantemente es reatrapado por éste, concluye con la muerte. “*C’est la mort qui change une vie en destin*”, dice André Malraux, y ese destino que desemboca en la muerte, negación de nosotros mismos, es un destino desgraciado. Se renuncia a la persecución; el perseguidor sin presa se dirige al encuentro de lo inefable. ¿Acaso el hecho de detener la persecución por decisión propia no podría ser llamado libertad? O incluso, en el entendimiento de que la náusea ante el ser es fundamentalmente la misma que la náusea ante el *ex-sistere*, ¿no sería la muerte voluntaria mi *última*, en su doble sentido, libertad? Finalmente, la lógica, en cuanto lógica de la vida, ha tenido siempre que capitular, y proposiciones que la filosofía positivista ha considerado permanentemente como pseudoproposiciones se han mantenido: ¡consolación para el inconsolable! Heine: “El sueño es bueno, mejor es la muerte; sin embargo / aún mejor sería no haber nacido.” He aquí una de esas expresiones consideradas como “frases hechas” y rápidamente marginadas, y que, no obstante, se han conservado

hasta hoy y se conservarán incluso en el futuro, más allá de lo que pueda durar la propia filosofía positivista. Está claro: lo mejor no puede ser tal si no es vivido, el "nonato", a quien lógicamente no podemos dirigirnos, (pues no ha nacido), no experimenta ni el bien, ni el mal, ni lo mejor. No obstante, resulta más significativo el hecho de que no pocos hombres llevan en su seno el deseo expresado por Heine, y lo saben más profundamente radicado y más irremediabilmente innato que cualquier fantasma religioso o cualquier invención metafísica que se permite superar las contradicciones originales con hipótesis. Los pensamientos conviven fácilmente uno al lado del otro. Sólo que el deseo de no ser más y de no existir no es un "pensamiento" en el sentido habitual de la palabra; y de ahí la dificultad. Aquel que toma en consideración la muerte voluntaria sabe muy bien que no resuelve la contradicción, sino que la va a vivir hasta la *ruptura*: hasta la discontinuidad que es el final de toda continuidad. El fenómeno no tiene en cuenta la lógica. La vida —ya entendida como "ser", ya como *ex-sistere*— es una carga. La jornada que debemos afrontar resulta un peso oprimente. Peso es también nuestro cuerpo que nos lleva en la misma proporción en que debe ser llevado por nosotros; y nunca he podido comprender cómo hacen las personas gruesas para soportarse a sí mismas. El trabajo es una carga, enojoso es el ocio. La casa con sus muebles es pesada. Debemos soportar el ruido de la calle y el de las voces humanas. El peine erecto pesa, pero mucho más pesado es el que cuelga. Incluso es necesario sostener los senos más livianos. Soportar y portar: qué inteligente es el lenguaje cotidiano. Las cuatro paredes no cesan de aproximarse entre sí. Van a aplastarnos, van a pesarnos. ¿No se dice, acaso, tengo una opresión en el pecho, *j'ai le coeur lourd*? ¿Son necesarios todavía los motivos psicológicos? Ciertamente. Pero éstos no son sino máscaras tras las cuales se ocultan los hechos primordiales de la existencia.

Así Otto Weininger se resentía del peso agobiante, de la insostenible insoportabilidad del hecho de que en su mundo imaginario, poblado de denigrantes mujeres y de aún más denigrantes judíos, no se podía vivir. Del mismo modo, el teniente Gustl no soportó la idea de sustituir el uniforme militar por una miserable vestimenta civil. E igualmente, la criada consideraba demasiado agobiante vivir sin el ídolo de las ondas.

Queda por dilucidar si todo lo que vengo diciendo es tan sólo válido para el suicidario. ¿No he afirmado yo mismo que la vida es *mundo*? Cuando se esquía hace un viento gélido y punzante que afrontamos con éxito. En el salto se encuentra aire, ligero como una pluma. En el aferrar el objeto, el cuerpo de la amada, la carne que se come, el enemigo al que se da muerte, hay amante, carne y rival. Una única, tímida pregunta que no tiene respuesta: ¿no es cierto que estas cosas las entiende mejor el suicidario? Y su conocimiento, ¿acaso no debería ser vinculante para todo el mundo? Porque viento y cuerpo amado y carne y enemigo, se convierten en cosa al ser agarrados, y yo con ellos. De manera que el resto es fardo y cadáver. Suscitan náusea de la vida incluso cuando son tierno recuerdo. Y los fardos se tiran lejos, con toda libertad y para liberarse. Ya que, como hemos expuesto, la libertad consecuente a la liberación del peso del ser y del existir no se experimenta, y el acto de la muerte voluntaria deviene un sinsentido –no en tanto que oscuro paso al acto, sino en consideración de la finalidad perseguida– y puesto que tras mi muerte libremente elegida yo ya no seré ni libre ni no-libre porque ya no seré (y la palabra “ser” ya sobra), ¿para qué superar obstáculos inconmensurables, reprimir pulsiones tan poderosas? ¿Ya, para qué? Para nada si no es para abandonarse a lo que he definido como inclinación a la muerte. Pero, por otro lado, el abandonarse mantiene el poder liberatorio sólo si estoy vivo. Hemos llegado por fin al punto crucial de nuestro texto. La muerte voluntaria, enten-

dida como pura y extrema negación, que no tiene en sí misma ya nada de positivo, de forma que ante ella se quiebra toda dialéctica y toda lógica superior, puede resultar, en efecto, un “sinsentido”.

Para tomarme un respiro, e intentando evitar sus contradicciones, voy a entrar en la lógica de la vida; lo que no quiere decir que me vaya a someter enteramente a sus leyes. De nuevo en casa, en la lógica de la vida —la única expresable desde el lenguaje como lógica y sin necesidad de refugio en la metáfora—, propongo el siguiente razonamiento: si la muerte voluntaria fuera insensata, la *decisión* que conduce a ella no tendría necesariamente que serlo. Esta última, que mira hacia la muerte, pero que todavía no está sujeta a la antilógica de la muerte, no sólo está tomada con libertad, sino que nos aporta una libertad real. Vuelvo a la situación que había descrito como “del examen del bachiller”. El estudiante que, ante la dificultad de la materia sobre la que lo van a examinar, que considera insuperable, renuncia al mismo y se hace a la idea del suspenso, se ha liberado de la angustia terrible que provoca la propia idea del examen. Traduzca este fragmento de Horacio. Resuelva esta ecuación. Interprete este verso de Hölderlin. ¡Señor profesor, no tengo la más remota intención de hacerlo! Horacio, Hölderlin y todas las ecuaciones de este mundo me importan un bledo. ¿Qué quiere que haga? ¿Me suspenderá?, ¿y qué? Quizás me pegue un tiro en una fría madrugada, como Heinrich Lindner. O a lo mejor me lanzo a la lucrativa carrera de macarra y al cabo de un año usted no será ya para mí más que un tipo extraño vestido de manera ridícula. El actor en el declive de su carrera al que se le engaña con la promesa de un *come-back* en una nueva representación de *Macbeth*, un papel que, a la vista de los modernos criterios de representación teatral, no está seguro de poder interpretar, responde: no, gracias. *I won't come back. I rather stay where I am. And shit on your produc-*

tion. El funcionario que ve desvanecerse la última ocasión de llegar a ser el jefe de su sección piensa: tanto me da, encontraré otro puesto en cualquier otro lugar, la jerarquía es una invención ridícula, mañana ya no me importará lo más mínimo. La cosa no es distinta en lo que concierne a la decisión de muerte voluntaria, aunque ésta no promete ningún refugio. En el instante en el que un ser humano se dice a sí mismo que puede deshacerse de la vida, se convierte en un ser libre, aunque de manera monstruosa. La experiencia de la libertad es estremecedora. Porque desde ese momento todo resulta indiferente. ¿Y el fardo? Ya sólo hay que arrastrarlo algunos metros; la idea de sacudírselo de encima provoca una euforia anticipada que es superior a cualquier ebriedad. Queda todavía la cuestión de si se trata de una huida y de un subterfugio. El movimiento de huida conduce *de* un punto *a* otro: detrás, a mis espaldas, la cárcel con sus celdas, delante, la noche libre en un bosque o bajo un puente. El aspirante a suicida sabe muy bien que no va a encontrar refugio en ningún sitio, por mucho que repita que se refugia de la angustia en la vastedad, de la lucha en la paz. Sabe que nada cambia y que todo cesa. Para que su decisión sea un acto de liberación es necesario tomársela *en serio*. Si las cosas van mal dadas, siempre me puedo quitar la vida, dice a veces la gente sin reflexionar demasiado. Luego todo va mal y la gente sigue viviendo mal, se es todavía un poco más pobre, un poco más triste, un poco más enfermo, un poco más solo y la decisión tomada con tanto orgullo ya no es otra cosa que un lejano recuerdo, un paisaje entrevisto una vez en una visión, y cuyas dulces praderas no fueron nunca recorridas. El auténtico suicidario no se toma las cosas tan a la ligera. La muerte, quizás dolorosa, lenta, puede sobrevenirle antes de tener la oportunidad de actuar libremente. Y piensa entonces: ¿por qué no lo habré hecho antes? Es posible, pues, que al proseguir su camino a tropicónes en este mundo, ten-

ga que reconocer haber perdido la ocasión; no le queda más que la vergüenza por su incapacidad de decisión. La *herida de la vergüenza*. Sin embargo, el momento de la decisión que lo ha elevado permanece irrevocable: por un momento me he sentido como los dioses y el resto no me importa. En cuanto a los demás, los que están fuera, que piensen lo que quieran. ¿Es que ése no repetía constantemente que antes que ser esclavo prefería la muerte, que habría elegido quitarse de en medio con dignidad, humanidad, libertad antes que verse privado del mundo? Miradlo: aquí está, vegetando. Un bocazas. Uno que ha perdido la vida, sin conquistar la muerte. Nosotros hemos tirado adelante, recibiendo golpes, pero también repartiendo algunos en las ocasiones en que no resultaba demasiado peligroso. No somos fracasados ni pobres locos.

Estoy de acuerdo con todo. De acuerdo en particular acerca del hecho de que la náusea del ser y la inclinación hacia la muerte en su forma más abrumadora, *depresiva*, son percibidas sólo por un número extremadamente reducido de individuos; no amarguemos con acres discursos a esos otros cuyo apego al ser y a la existencia es tan ilusorio como biológicamente predeterminado. Nunca se han sentido semejantes a los dioses y nunca lo necesitaron. Han ido afirmando a veces, y otras negando, en un juego de equilibrio que los demás, en cuanto "mundo", han establecido para ellos; y allí donde no existía equilibrio han falseado el peso con la mejor de las buenas conciencias biológicas y sociales. Humillación y *échec* han sido superados en un abrir y cerrar de ojos, y esto quizás no sea otra cosa que un mero engendrar tiempo del tiempo. Y así el pobre diablo se dice: lo he conseguido. ¿Acaso no basta la comprobación de este hecho para convertirme a los ojos de todos en un hombre valiente y digno de todo reconocimiento? Acepta la existencia con todas sus miserias, el paso del tiempo, el dejar que transcurra lo ayuda. Y cuando el final ya se

acerca piensa —si es que todavía es capaz de concebir una idea en su cabeza aturdida y embotada— que ha cumplido, que ha hecho los deberes. No vamos a reprocharle nada, ¿cómo podríamos hacerlo? Pues se trata del hombre fiel toda su vida a los deberes de la existencia, el hombre por excelencia, moldeado según tales características por la biología y la sociedad. Tan sólo la muerte, afrontada por él con un miedo y un estremecimiento que podemos, si se quiere, denominar valor, podrá distraerlo de sus asuntos, que no son otros, finalmente, que los de la mayor parte de la gente. Ante la muerte el aspirante a suicida parece pequeño, semejante a un grupo de soldados en desbandada, capturados por el poderoso ejército enemigo, como les ocurre a los soldados franceses aislados de la novela de Sartre *La mort dans l'âme*. Tan sólo algunos, entre los que se cuenta Mathieu Delarue, dispararon desde el campanario hasta la última bala contra el enemigo que se acercaba. ¿Héroes? ¡No me hagáis reír! Sólo unos desorientados para quienes la dignidad, la humanidad y la libertad poseían un valor más alto que la vida en un *stalag* y todos sus corolarios. Tenían razón los que desarmados se entregaron para ser encerrados en un campo de prisioneros: no pocos siguen aún hoy vivos. Y no por ello se equivocaron los que disparaban desde el campanario. Unos y otros habían elegido la causa que creyeron la propia y nadie puede juzgarlos. No obstante, es un hecho que la sociedad ha condenado a los que disparaban desde el campanario. Creo no atentar contra su inmenso poder si digo alguna palabra en defensa de los equivocados del campanario. Y puesto que los hemos situado al lado de los suicidarios, tendremos que volver una vez más, y desde otro punto de vista, a la cuestión de si es realmente *libre* aquel que se da muerte a sí mismo.

No se trata ya del problema lógico, de la cuestión de si la libertad de cualquier cosa (del fardo del ser) sigue siendo liber-

tad incluso cuando no nos libera para algo. Nos encontramos aún, digámoslo claramente, ante el signo de interrogación con que todavía acompañamos el concepto de *libre arbitrio*. Ya se ha dicho casi todo al respecto, y parece puro infantilismo por mi parte intentar aventurarme donde las mentes más preclaras han sido heridas por los escollos ocultos en la niebla de todo filosofar. Lo que yo quiero y debo exponer aquí a fin de conducir mi discurso a conclusiones aceptables ni es revolucionario ni es nuevo, pero quizás pueda ayudarnos un tanto. Si no yerro, debemos situarnos en un lugar más allá de cualquier determinismo o indeterminismo, de manera que podamos ahorrarnos una justificación errónea de la libertad de voluntad sobre la base de los conocimientos de la física moderna, que, si bien han puesto fin al determinismo mecanicista, son todavía inválidos para nuestros fines: efectivamente, no nos ocupamos del “comportamiento” de partículas elementales (que en absoluto se comportan, de modo que emplear el verbo en este contexto resulta insensato), sino de decisiones de seres humanos. Estos actos de decisión no son ciertamente “libres” si se entiende por libertad la ausencia de causa. Si el suicidario decide poner fin a su propia existencia, su acto es la consecuencia de una multiplicidad casi infinita de causas, al igual que ocurre con aquellos que en circunstancias semejantes toman la decisión de seguir viviendo. Herencia, influencias ambientales, aspectos específicos imponderables de la situación, incluso circunstancias inherentes a la historia espiritual, “azar” y “necesidad”, ambos determinados causalmente, si es que no lo están también estadística y mecánicamente (la cuestión es ahora irrelevante) conducen al hombre hasta el punto en el que las casi infinitas series de causalidades se cruzan de tal manera que lo desangran. El problema es que justamente esta sucesión de nexos causales constituye su propio yo y que en calidad de tal son vividas por él. El toxicómano se dice a sí mismo que no es

libre precisamente porque es toxicómano. Sin embargo, cada decisión de usar la droga es vivida como un acto voluntario justamente *porque* existen obstáculos al consumo del producto. En el ámbito de lo *vécu* el ser humano es libre con su yo y en tanto que yo; lo que significa que se experimenta a sí mismo como ser libre y que actúa, debe actuar, en calidad de tal. Es la existencia la que nos lo enseña y ninguna doctrina intelectual nos lleva a nada, es pura vaciedad. No podríamos existir siquiera una hora siuviésemos que esperar a que las series causales viniesen a llevarnos de la mano. Estamos condicionados: pero nos vivimos como seres libres. Considerar la existencia vivida como “determinada causalmente”, en el significado restringido que proponen las ciencias naturales, sería igualmente insensato, es más, resultaría mucho más insensato y perjudicial que la fe en un libre arbitrio trascendental y por ello más allá de toda experiencia. Para estas consideraciones debemos contar con algunas indispensables limitaciones y “razonables compromisos”. Ciertamente: el libre arbitrio trascendental no es para nosotros sino una palabra surgida de palabras. Y resulta asimismo verdad que nuestro yo, el *cogito*, que no sólo piensa, sino que hace y que en su pensar-hacer es vivido como libre, está formado por nexos causales en su totalidad y en sus inextricables desarrollos. Es necesario admitir que el libre arbitrio tal como es experimentado, vivido, presenta una *gradación* que va paulatinamente ampliando y reduciendo la experiencia del libre actuar (te vuelvo a llamar dentro de diez minutos; mañana me voy a Burdeos; debo acabar mi nuevo libro en los próximos meses). Sartre propone el ejemplo del prisionero: no es libre, pero sí es libre para elegir si quiere evadirse de la prisión o al menos intentarlo. “Lo importante no es lo que se ha hecho de nosotros, sino lo que hacemos de aquello que se ha hecho de nosotros.” Una verdad intransgredible, imprescriptible se mezcla aquí de manera poco dilucidable con

hipérboles del pensamiento entendidas como principios. Al prisionero herido en un pie le resulta más difícil la decisión de huir que al sano, quizás incluso le resulte imposible. Vuelvo a llamar dentro de diez minutos, a menos que mi jefe, a quien no puedo interrumpir, no tenga ocupada la línea. Mañana iré a Burdeos, "si en el último momento no sucede nada que lo impida", dice el prudente. En los próximos meses debo acabar mi libro, y lo haré, dice el viejo escritor, mientras piensa: si no me muero antes y dejo tan sólo un fragmento sobre mi escritorio. El conductor ebrio no es libre de conducir normalmente, sus reacciones son lentas. Pero me parece que ya estoy corriendo el riesgo de desviarme hacia un ámbito que, dada mi incompetencia, me había prohibido a mí mismo, el del vasto campo de la psicología. En consecuencia me detengo. Repito tan sólo que soy libre porque mi yo asume los condicionamientos en su ipseidad, si bien existen grados diversos de ese ser libre, y que no soy libre siempre del mismo modo, hoy como mañana, ayer como anteayer. La cuestión que nos interesa es la de saber si la muerte voluntaria es efectivamente tal, y en qué medida lo es, sin que debamos recurrir a la psicología en sentido estricto o científico. Lo dicho vale también para la sociología.

Si damos aunque sólo sea un repaso superficial a la literatura sobre el suicidio, enseguida nos daremos cuenta de que solamente hay un número muy reducido de situaciones "presuicidales" que la mayor parte de la gente no sea capaz de controlar o, con más precisión, en las que la mayor parte de la gente no fuese capaz de encontrar una salida hacia la vida. Psicólogos y psiquiatras argumentarán inmediatamente que ésta es una prueba decisiva de que la muerte voluntaria, que para ellos resulta inaceptable, carece de libertad; que justo en este punto se hace evidente que la voluntad de suicidas y suicidarios no es libre en absoluto: si no se tratase de sujetos perturbados en

una situación que sólo para ellos es de presión insoportable –puesto que no se hallan en plena posesión de su yo–, actuarían como la mayoría de los otros hombres. Me pregunto si esta objeción no proviene de un error de lógica. Mi impresión es que aquí la premisa –es decir, que seguir viviendo sea lo justo y deseable– se transforma en conclusión. Desde el momento en que dejo de contemplar el comportamiento de la mayoría como *valor* absoluto que determina toda consideración, la premisa y la presunta conclusión ya no se tienen en pie. X se ha suicidado en una situación en la que Y y Z y todas las letras del abecedario y cualquier otro símbolo imaginable han sobrevivido. ¿X, el marginado, resulta más impotente, menos dueño de su voluntad? O, por el contrario, ¿no es *su* voluntad la más libre, la más fuerte?

Me guardaré muy mucho de juzgar y no me dejaré influir por las *case histories* de las que se desprende con claridad diáfana que X, el suicida, ha sido siempre distinto de los demás. Problemas con los padres. Fracaso educacional. Delincuencia precoz en un caso, síntomas evidentes de neurosis en otro. ¿Qué importa? En rigor podría aducir un argumento casi irónico como es que en otros casos, similares disposiciones y constelaciones psicológicas no han sido obstáculo en el camino hacia la vida y que, en consecuencia, el aspirante a suicida es libre en su elección. Libre. Y está solo. Sin embargo, no del todo, pero, en caso contrario, no enviaría un mensaje con su acto, como hemos podido comprobar. Solo, en cualquier caso, ante la ejecución de su proyecto. En esta situación nadie puede acompañarlo: las parejas de suicidas son casos raros, e incluso en estos casos singulares cada uno está solo consigo mismo, tanto el que lleva la iniciativa como el que se deja arrastrar. Y cada uno es libre en función del grado de libertad total de que dispone. “En realidad *nosotros* somos libertad que elige, pero no elegimos ser libres”: si esta afirmación de Sartre

tiene algún sentido, nunca mejor que en este caso. Nadie puede experimentar más intensamente el hecho de estar condenado a la libertad que el suicidario. En esta ocasión es con toda la libertad como se avanza hacia el final de la libertad, un final que, dada su irreversibilidad, no admite proyecto alguno de escapatoria.

Podría dar la impresión de que nos estamos refiriendo sólo a la libertad de pensamiento. Sire, conceded, etc. El pueblo no obtiene ningún beneficio porque el problema no es pensar, sino actuar libremente, de lo contrario estamos abocados al enredo de la “interioridad”, de la libertad mediocre, la del cristiano que habla con su dios, pero que obsequiosamente cierra la boca delante de su príncipe hasta que éste le ordena: ¡habla! Las apariencias no engañan del todo en la medida en que la plena libertad es experimentada *en* la decisión de darse voluntariamente la muerte, decisión que se toma en una situación de *ruptura* o discontinuidad llevada adelante hasta el momento “inmediatamente anterior al salto”, y cuando la libertad experimentada como vasto espacio, “al aire libre” —como cuando decimos: vamos a tomar un poco el aire— ya no podrá ser vivida. Por otro lado, y como hemos ya expuesto y argumentado lógicamente, la decisión solamente asume valor de libertad, o de liberación, por el hecho de que el suicidario actúa seriamente, la decisión *pro suicidio* supera la mera libertad de pensamiento. Se realizan los preparativos (no importa si éstos duran mucho o poco, incluso si duran una fracción de segundo); no se trata de pensamientos, sino de *hechos*, como ocurre siempre, por cuanto pensar es actuar y pierde su carácter lúdico. La libertad de darse la muerte voluntaria no es la libertad sospechosa del cristiano. En el proceso de preparación no entra Dios, sino un arma, una cuerda, el turquesa marino donde la mirada se pierde, o el asfalto al que miro fijamente desde el decimosexto piso. La seriedad de la decisión y su consecuencia son

mortales: la liberación será también mortal y la libertad se desvanecerá con la opresión a la que se aferra. La muerte voluntaria es, por tanto, un camino *hacia la libertad*, la búsqueda del aire libre pero no la libertad o el aire libre en sí mismos. Todo ello no perturba la extraordinaria belleza de este camino por muy cubierto que esté de espinas o del dolor de la separación.

Cuando elegí para este capítulo un título que busqué en la gran novela de Arthur Schnitzler, y lo hice mío, era consciente de que éste me conduciría hasta una nueva contradicción. El camino hacia la libertad existe tan sólo si yo proyecto seguirlo cabalmente, y en ese caso no lleva a ningún sitio. Si, por el contrario, no procedo con amarga resolución, sino que me paseo por él sin rumbo durante algún tiempo, como por una avenida de árboles desnudos, acariciados por la brisa de primavera, entonces no se trata de un camino. En tal caso la decisión no es tal y la liberación es una burla. Eso lo tenía muy claro. En lo que no había pensado era en la propia obra que evoca el título. Como el resto de la obra de Schnitzler, este libro también posee *a most unhappy end*. Todos los personajes aspiran a avanzar por el camino de la libertad. Pero acaban muriendo, como Anne Rosner, o se convierten en esclavos, como el poeta Heinrich Bermann. Schnitzler, a quien obtusamente se ha considerado como un pequeño vividor de la literatura, alguien que, “precoz, tierno y triste”, se divierte con sus juegos, es en realidad el gran experto del sinsentido de la vida y de la muerte, en íntima relación y al mismo nivel que Thomas Mann, conocedor con la misma profundidad que Marcel Proust de la afinidad entre amor y muerte, alguien que es un gran conocedor de la muerte voluntaria, que reaparece constantemente como un fantasma en su obra, no solamente en *El teniente Gustl*, sino también en la terrible *Morir*, en la novela *Juego al amanecer*, en el drama *El cuento*. Sabía que para el suicidario como

para aquel que en la resignación y el perezoso olvido sigue jugando un juego sin reglas, el camino hacia la libertad no puede sino conducir al páramo desolado que se llama muerte o resignación del que ya no cree en nada y ha dejado de estimarse.

Espero que se me perdone la divagación. Aunque hace falta dejar constancia inmediata de que no se trataba de una divagación. Me interesaba dejar claro en qué medida estamos expuestos al absurdo. Pero no el que Albert Camus evoca arbitrariamente en un contexto asimismo arbitrario. *L'absurde* es en realidad más banal y más estremecedor que el mito de Sísifo; todos hemos experimentado el absurdo, pero pocos asumen esa experiencia y llegan a hacerse dueños de él; con el pensamiento y con la acción, con "el pensamiento-acción", diría yo, si el término no resulta forzado. *On s'arrange* es una expresión muy corriente en francés y refleja con exactitud los hechos. Cuando Albertine lo abandonó, el narrador de Proust sufrió terriblemente; finalmente, sin embargo, consiguió adaptarse a la nueva situación, y lo consiguió hasta tal punto que cuando supo de la muerte de Albertine siquiera derramó una lágrima. El absurdo total de la vida que se devora a sí misma se nos descubre también en la historia: "Todo pasa y al final es como si nada hubiese sucedido", dice Karl Kraus en el tristemente célebre poema sobre el surgimiento del Tercer Reich. Hitler era para nosotros, a quienes le hubiera gustado matar de uno en uno —¡qué digo!, nos hubiese hecho tostar a fuego lento uno tras otro—, era el mal absoluto por antonomasia. ¿Qué es hoy en día? Para los más jóvenes una entidad histórica como Nerón, no especialmente simpático, pero que tampoco atrae demasiado la atención. Para los más viejos, un crápula como tantos, ya que desde entonces los crímenes políticos continúan prodigándose a diario. ¿Para quien lo sufrió, para las víctimas? Seamos sinceros: incluso en este caso el absurdo vital ha gas-

tado con el tiempo y por la acción del tiempo su horrible imagen. Ya no pienso muy a menudo en el enemigo del hombre y hace falta que se me sacuda para que me mueva. La historia: atribución de un sentido al sinsentido, siempre que uno desee tomarse la molestia de hacerlo, esfuerzo excusable desde el momento en que se reconoce la insensatez. Theodor Lessing no era tan raro y protestón como se dice, y Hegel, quizás menos grande de lo que se pretende hacernos creer hoy en día con una insistencia casi terrorista. El reconocimiento del absurdo de la existencia, que resulta ser un *échec* incluso allí donde los laureados en la vida se exhiben pavoneándose, conduce por vía directa a la idea de la muerte voluntaria, incluso si no se da una situación especialmente conflictiva. Pero cuando este reconocimiento se suma a la condición fundamental del absurdo humano, en parte experimentada como tal y en parte aprehendida conscientemente, entonces ilumina de manera terrible esa misma condición. En tal momento, el fardo que debemos arrastrar se hace insoportable, la existencia se nos presenta como una prueba que somos incapaces de superar. Es así como se indaga el camino hacia la libertad, lo buscan incluso aquellos que saben que se trata de un camino errado, es decir, que se trata de una de esas calles que se deja recorrer como las demás, pero que, puesto que no tienen salida, son señalizadas por la autoridad competente con una gran indicación al efecto. A menudo recorro ese tipo de calles para poner a prueba la cosa: siempre sucede lo mismo. A derecha e izquierda las casas se hacen cada vez más raras. Finalmente aparece un pequeño bosque o algo que impide seguir. Marcha atrás. Reculada. Pero siempre el deseo acuciante de ir más allá, hasta donde ya no se puede pasar, de entrar en el bosquecillo, superando cualquier obstáculo, como si el utilitario fuese un carro de combate, o contra una casa como si condujese una excavadora. El camino que conduce de vuelta hacia la no-li-

bertad tiene algo de aniquilador, aunque también, hay que insistir en ello, algo de vergonzante consolación. Las avenidas conservan siempre su majestuosidad; ¿quién lo habría dicho antes, cuando estaba tentado de destruir el coche, el bosquecillo, y el muro de la casa? Las pequeñas calles tranquilas acogen al automovilista, fingen no haberse dado cuenta del terrible deseo que lo poseía poco antes. Fingen: ¡qué absurdo! No hacen nada. No son más que estrechas arterias del tráfico, indiferentes o ni tan siquiera indiferentes, opacas, como las arterias coronarias que se van cerrando, que no procuran dolor al enfermo (no hacen nada, en ningún sentido), simplemente lo causan como parte que son del mundo hostil; del mismo modo que una partícula elemental determina el movimiento de otra, sin amor, sin odio. El automovilista vuelve a su casa. También allí todo es extraño y hostil: el libro que no tiene ganas de leer, la máquina de escribir cuyo martilleo se hace insoporable. El deseo de recorrer el camino hacia la libertad se hace imperioso. No es que se nuble el entendimiento. Él avisa siempre —con el lenguaje perfectamente estructurado de la lógica sintáctica, o quizás tan sólo con la semiopaca claridad del pre-consciente— de que aquí la libertad es el vacío. No se trata de un Edén ubérrimo, no hay reposo en el blando musgo bajo el árbol umbroso, se trata sólo de aquel paisaje lunar que se nos mostró con los primeros astronautas llegados al satélite; incluso siquiera esto. La libertad no es libertad, y no obstante el camino es un camino hacia la libertad. Lo afrontamos para poner fin al tormento, y mientras nos adentramos por él sacrificamos incluso los momentos de elevación, nunca sin la tristeza de la despedida, siempre con la sensación de que nos libramos de un fardo que se ha hecho demasiado pesado. Lo que haya de venir es sólo asunto de los demás. En el futuro harán de mí lo que quieran, recordándome u olvidándome, y hay que pensar en esto por anticipado, porque también aquí puede darse una

cierta manera de privación de la libertad. Yo era eso y aquello. El escritor todavía se verá trajinado durante algún tiempo por los senderos de la historia literaria, hasta que se harten de él. Así es como Theodor Körner llegó a ser un gran poeta para que se desembarazaran de él poco después; ya nadie lee, si no es algún raro germanista, el drama *Zriny*. Otros nombres han sido borrados de la pizarra con mayor rapidez. Theodor Kramer, Ersnt Waldinger, ambos aniquilados por el Otro, por el que quedaba, con su olvido indiferente. Para el guantero y para el carpintero el Otro es sólo un pariente que les sobrevive. Era un buen hombre, le encantaba la col en conserva, dicen. Después de un corto periodo de tiempo, los parientes ya no dicen nada. Siquiera permanece el comedor de coles. El nombre del querido difunto se va borrando de la lápida; y es que cae tanta lluvia. En el mejor de los casos, el muerto se transforma en momia a disposición de la historia o de la historia del arte. Se considera bella la cabeza de Nefertiti. Lo que fue en realidad no es más que objeto de conversación entre historiadores. Wallenstein dijo que quería hacer una larga cabezada y alguna otra cosa por el estilo, y quizás también lo dijo Golo Mann. Nada podrá hacer que renazca el mundo del generalísimo, que era suyo y sólo suyo. Lo que significa que cuando tomo el camino hacia la libertad me entrego a los otros, de manera más irrevocable aún que en la vida, donde mi proyecto puede fracasar y fracasa efectivamente en la mayor parte de las ocasiones, fracasa siempre desde la óptica de la muerte, donde ya no es reconocible. Hölderlin no podía protestar ante Norbert von Hellingrath y enmudece delante de Pierre Berteaux. “*La mort est un fait contingent*”, Sartre. La muerte, ciertamente. ¿Qué decir, no obstante, del caso de la muerte voluntaria? Gracias a ella creo sustraerme a los otros. En cuanto voluntaria, no la asumo en mi espacio vivencial en calidad contingente, al contrario de lo que ocurre con la denominada “muerte na-

tural". Es proyecto, proyecto libre, por un lado. Pero dado que, por otro lado, no me conduce a la libertad, en último término se transforma en una nueva contingencia, convirtiéndose así en la falsedad fundamental y, al mismo tiempo, en la única verdad ante la mentira de mi vida. Ella me entrega al Otro en la medida en que éste puede hacer de mi existencia concluida todo lo bueno o malo que le apetezca. Sin embargo, en lo que se refiere a mí, me eleva incluso por encima de mí mismo, y aniquilándome, destruye mi propia imagen.

Las mentiras de la vida. ¿Quién entre nosotros se atrevería a asegurar no haber vivido la mentira, sino la autenticidad más profunda? Nadie. Porque la autenticidad, que se construye sin cesar, aunque, para ser ella misma, al mismo tiempo deba destruirse permanentemente, cuanto más se busca, tanto más desaparece en la niebla. Se puede reconstruir la propia vida, seguir las propias huellas. Cuanto había vivido en 1919 —la escuela, las consecuencias inmediatas de la caída de un soberbio imperio— se descubrió falso a la luz de 1930, volvió a ser verdadero desde la perspectiva de 1940 y vuelve a ser falso si lo observo con la mirada de hoy. ¿Me engañaba a mí mismo entonces y me engaño también ahora? ¿Transformo mi pasado, al mismo tiempo que mi presente, en no-verdad, o es que el pasado se me presenta como falso tan sólo porque lo observo a la luz de la mentira de hoy? La teoría del conocimiento puede fácilmente demostrar que el concepto de verdad (aquí coincidente con el de autenticidad) carece de legitimación. La certidumbre de la vida falsa y mendaz, del mentir en el mundo y en el sí mismo, está en todo aquel que revive su pasado desde el recuerdo, incluso si no se propone llevar a cabo un autoanálisis en toda regla, ingenioso y bien fundado teóricamente. Son tantas las cosas que emergen cuando la decisión de la muerte voluntaria es el proyecto conclusivo del hombre, la primera letra del *finis operis*. La ternura consigo mismo y la

náusea de la vida, la felicidad del recuerdo y la infelicidad al descubrir que la vida no ha sido otra cosa que una sucesión de mentiras se funden en una unión inextricable. Uno se pregunta por qué hizo de aquella muchacha que una vez encontró en el parque umbrío de una estación termal, de aquella muchacha que olía a jabón barato y tenía un nombre ridículo, una *femme*, una *femme fatale*, cuando sólo podía ser fatal en un sentido totalmente distinto. ¿Cómo pudo ser que de otra que tenía la nariz chata, era de Bohemia y vestía ropa desmañada hecha en casa, una pobre desgraciada desde cualquier punto de vista, hiciera el arquetipo de la perversión femenina? ¿Cómo fue posible que al interpretar a *Macbeth* se hubiese dejado deslumbrar por el aplauso de un público patán e ignorante? Todas las pequeñas mentiras sumadas dan la grande. Los ejemplos ilustran la banalidad de la vida cotidiana; cada cual podrá encontrar alguno que le convenga, quizás menos indignos. Y acabará por comprender que él también ha vivido en la mentira, como le ocurrió a Sartre, quien, al reeditarse su obra de juventud, afirmó que la había escrito en un estado "*complètement mystifié*". Su libro *Les mots* no es otra cosa que el intento de superar la mistificación de su propia infancia: y, sin embargo, y al mismo tiempo, su excelencia literaria no es más que una nueva mistificación. Es un hecho que tan sólo en la muerte voluntaria accedemos a nosotros mismos con plenitud. Ella y sólo ella es "*la minute de liberté*". Pienso, luego existo: se puede dudar del sentido de esta frase. Así lo ha hecho ni más ni menos que Wittgenstein. Muero, luego ya no existiré más: es un hecho incontrovertible, es la base que sustenta nuestra verdad subjetiva que se convierte en objetiva en el mismo momento en que nos quebramos al chocar contra el suelo.

Un último argumento a favor de que la muerte voluntaria, en su contradicción, es el único camino que tenemos hacia la libertad. *El camino es absurdo pero no demencial, puesto que su*

absurdo no incrementa, antes bien reduce el de la vida. Lo menos que podemos concederle legítimamente es que aleja todas las falsedades que hemos soportado y que soportamos sólo gracias al hecho de que eran mentiras. A veces pienso que a lo mejor el suicidio es menos absurdo que todas esas muertes descritas como un paso, una travesía hacia el absoluto, tal como viene representado en algunas esculturas precolombinas provistas de portezuelas, o de pequeñas aberturas longitudinales largas y estrechas, tras las cuales no hay nada. Travesías de la nada hacia la nada. Pequeño juego estético que responde no obstante a un deseo imperioso. Ningún pensamiento formulable con palabras puede expresar un deseo tal, y si persisto en este encadenamiento de ideas es porque me veo obligado a reconocer que el "absoluto" es sólo una palabra. Ninguna realidad representable le corresponde, no es más que una necesidad irreal, una necesidad que no alcanza la realidad. No hay que jactarse de ello. Uno afirma poseer el deseo ardiente de alguna cosa, aunque no sabe exactamente de qué, sólo que desea desembarazarse de algo que es únicamente opresión. Otro nos habla de su deseo de Dios y de que a su muerte espera sentarse a su lado. Preguntado acerca de los atributos de ese Dios, no quiere contestar, al igual que un acusado que hace uso de su derecho a no autoincriminarse ante el juez. Sin embargo, el mero hecho de no responder es una tácita inculpación: el juez toma nota de la negación como si fuera una autoincriminación. El concepto de Dios, irrepresentable, y por tanto vacío, no es preferible al de Absoluto, y nadie puede esgrimir la existencia de un Señor garante del buen sentido de la aserción. Afirmando que la vida en tanto que vida-para-la-muerte es absurda, que en su mentirosa opacidad produce náusea, que la inclinación a la muerte es la única conducta acorde al lastre del ser, que el Dios del otro es imaginable sólo como demiurgo, y la muerte voluntaria, si no como resultado, al menos

sí como decisión y acto, responde a todas las preguntas insolubles que pueden hacerse incluso sin esperanza de respuesta: quien se concilia con la muerte se halla en mejor situación que el hombre de Dios y el del Absoluto. Resignado, aquél espera la llegada de la terrible guadañadora, bajo alguno de los horribles disfraces que acostumbra adoptar. La muerte súbita, por un ataque al corazón, es el más amable. Ahora bien, ¿qué decir del derrame cerebral que acaba en la parálisis del sistema respiratorio? ¿Y del cáncer, cuyas metástasis son la representación palpable de la idea de que la vida no es sino “excrecencia maligna del ser” y la hacen perceptible con atroces dolores? ¿Y la huelga de riñones que sólo puede ser rota con el esquiroleo de los aparatos, lo que conducirá inevitablemente a un cadáver que ronca agonizante en el lecho de un hospital? Me doy cuenta de que aquello que Schopenhauer —ciertamente de manera feliz, aunque empleando un término conceptualmente gastado— ha definido como *voluntad*, que como instinto de conservación del yo y de la especie nos mantiene a todos con vida y nos hace combatir hasta el final de nuestras fuerzas en una lucha desigual, de antemano perdida; este principio es tan poderoso que si no puede encontrar solución al absurdo de la vida, puede al menos reprimirlo. Sé que esa voluntad reclama nuestro respeto. Quien la obedece realiza la naturaleza, es ejecutor de la ley suprema del ser, de modo que aquel que reclamase la vía de la libertad se colocaría entre la locura y el crimen. “Hay que vivir”, se dice, y el hecho con el que nos confrontamos es que “se quiere vivir”. No es obligatorio, sin embargo, que todos deban ser contados como aquiescentes del impersonal “hay”. No aceptamos considerar héroe a aquel que en nombre de la dignidad y de la libertad se rebela contra la ley, a aquel que dentro de un sistema globalmente absurdo opone una absurda resistencia: sería tan ridículo como una ceremonia de exaltación heroica en una reu-

nión de veteranos. No obstante, debemos declarar el valor de su acción despreciada y ultrajada. Que el acto del suicida sea lo que él quiera que sea: un camino, y nosotros podemos ahorrarnos la chanza gratuita de que en ningún modo será un camino hacia la libertad. Las palabras de Villon y de Brecht, en boca de los pobres, coinciden con las del suicida: "Hermanos humanos que nos sobreviviréis / No dejéis endurecer vuestros corazones contra nosotros..." Pero la plegaria no es escuchada. Los corazones se endurecen de manera muy poco fraterno: tienen que hacerlo, de lo contrario el mecanismo se atascaría. Aquel que se encamine hacia la libertad hará bien si tiene en cuenta este consejo. Será como si no hubiese nunca existido o como si todo hubiera ocurrido *de otra forma*: ecuación resuelta en un abrir y cerrar de ojos.

No queda más por decir. Tendría que volver a la situación "antes del salto". Y todo se repetiría, hasta el infinito, como un canto en canon en el que nadie dejara de cantar. A partir de este punto, ningún pensamiento puede ya desarrollarse. El círculo se cierra, la contemplación del anillo puede hacer que nos devanemos los sesos; no se atisba inicio ni final. La reflexión sobre la muerte voluntaria sólo halla final con ella misma; pero éste, al igual que la muerte en general, no es experimentable.

Sólo es experimentable el absurdo de vivir y morir y, cuando se elige la muerte voluntaria, un absurdo éxtasis de libertad, cuyo valor no es precisamente nimio. Llegados a este punto, la revelación de que la mentira lo era todo nos ilumina como un relámpago. Un conocimiento que, no obstante, de nada vale en la vida. Porque incluso cuando el suicidario se sitúa en el umbral del salto, debe evitar todavía las exigencias que la vida le tiende, de otro modo no encontraría el camino de la libertad y sería como el prisionero del campo de concentración que no se atreve a lanzarse sobre el alambre de espino, que

quiere tragarse la sopa de la noche, después el bodrio de la mañana y aún todavía la sopa de nabos del mediodía, y así una y otra vez. Y no obstante, la exigencia de la vida ordena aquí –y no sólo aquí– huir de una vida indigna, inhumana y sin libertad. De este modo la muerte se torna vida, así como la vida desde el nacimiento es ya morir. De pronto, la negación se torna positividad, incluso si ésta resulta perfectamente inútil. Lógica y dialéctica fracasan con tragicómica consonancia. Lo que cuenta es la opción del sujeto. Pero son los supervivientes los que *tienen razón*, porque ¿qué valen dignidad, humanidad, libertad comparados con poder sonreír, respirar, caminar? ¿Lo que cuenta frente a lo que es verdadero y justo? ¿La dignidad *versus* la condición previa a toda existencia digna? ¿Y humanidad *versus* el hombre como ser vivo, que sonríe, que respira, que camina?

La situación no es buena para el suicidario, no era mejor la del suicida. No tendríamos que negarles el respeto que su conducta merece, ni nuestra simpatía, tanto más cuanto nosotros no nos hallamos en una situación precisamente brillante. Somos dignos de compasión, todos somos conscientes de ello. Lloremos en silencio, con la cabeza gacha y con circunspección a quien nos ha dejado en la libertad.

ÍNDICE

PREFACIO	9
I. EL MOMENTO PREVIO AL SALTO	13
II. HASTA QUÉ PUNTO ES NATURAL LA MUERTE	41
III. LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO	69
IV. PERTENECERSE	97
V. EL CAMINO HACIA LA LIBERTAD	125

Esta segunda edición de
LEVANTAR LA MANO SOBRE UNO MISMO
de Jean Améry,
se terminó de imprimir
el día 11 de octubre de 2005

PRE-TEXTOS/ENSAYO

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA MISMA COLECCIÓN

Vladimir Jankélévitch
La muerte

Aurelio Arteta
La virtud en la mirada

Chantal Maillard
Filosofía en los días críticos

Claire Lejeune
El libro de la hermana

Javier Gomá Lanzón
Imitación y experiencia

Michel Onfray
Teoría del cuerpo enamorado.
(Por una erótica solar)

Slavoj Žižek
¿Quién dijo totalitarismo?
(Cinco intervenciones sobre
el (mal)uso de una noción)

J. L. Pardo / F. Savater
Palabras cruzadas

Giorgio Agamben
El lenguaje y la muerte

Walter Benjamin
Sobre la fotografía

Remo Bodei
El doctor Freud y los nervios del alma

Roger Bartra
El duelo de los ángeles

Giorgio Agamben
Estado de excepción

Boris Groys
Sobre lo nuevo

Gilles Deleuze
La isla desierta



El lector que ya conozca los libros del autor, y concretamente su estudio *Sobre el envejecer*, del que las consideraciones sobre el problema de la muerte voluntaria que siguen son, en cierto modo, una continuación directa, no necesita ser orientado; ya sabe que el presente volumen no puede contener nada que recuerde ni remotamente a un trabajo científico.

Sin embargo, aquel que no esté familiarizado con la obra del autor debe ser honradamente advertido de que a partir de las consideraciones aquí desarrolladas, nadie alcanzará los conocimientos que la investigación científica sobre el suicidio, la "suicidología", pretende ofrecer. En consecuencia, ni hallará información acerca de en qué país, y por qué justamente en ese país, se suicidan más personas que en otro, ni reunirá con su lectura datos substanciales sobre los procesos (o pre-procesos) anímicos y sociales que acaban conduciendo a la muerte voluntaria. No hallará estadísticas que amplíen sus conocimientos, ni representaciones gráficas que visualicen descubrimientos científicos: el autor no ha esbozado en ningún momento un modelo del

su

primo a

solismo solt 1

ot

... sobre un

Aut.: Améry, Jean.

02837 002837 R:

:R

