

A propósito de «Of Suicide»

Aida Míguez Barciela

Explícitamente mencionado como tal por el autor, el propósito de «Of Suicide» no es otro que *to restore men to their native liberty*, o sea, devolver a los hombres eso que en otro momento se llama *(the) power over their lives*. ¿Cómo? La primera línea del texto lo dice: mediante la «filosofía». Si la «filosofía» proporciona aquí un «antídoto» es porque el enemigo está en su territorio (no se trata de corregir el temperamento o las pasiones sino los errores), y si funciona como una «medicina» es porque cura de la propensión a confundir ramajes con fantasmas. Las sombras que la «filosofía» disipará en esta ocasión son las que rodean el suicidio. Ahora bien, teniendo en cuenta que la decisión de mantenerse en vida no es una decisión entre otras decisiones, sino la decisión sin la cual no sería posible decisión alguna, la descriminalización del suicidio redundará en una liberación de las cadenas engañosas (supersticiosas) que privan a los hombres de conducir sus vidas como les parezca. Como es sabido, la argumentación de «Of Suicide» se estructura en tres tramos, dedicado cada uno al examen de cierta obligación (*duty*) respecto a la cual el suicidio supondría una transgresión; en cada tramo la presunta obligación no resiste el contacto con la filosofía, quedando la acción tematizada no una sino tres veces despenalizada, teniendo por tanto el lector que escoger entre la absolución del suicida o la pura ignorancia, pues las razones usualmente esgrimidas en contra terminan por manifestarse falsas.

El primer bloque de argumentos considera hasta qué punto el suicidio puede ser objeto de condena por parte de Dios. El razonamiento es más o menos el siguiente: teniendo en cuenta que Dios ha dotado a todas las criaturas vivas de ciertos «poderes» («corporales y mentales») para sobrevivir en un mundo material gobernado por leyes generales e inmutables, leyes que él mismo ha dispuesto, cualquier choque entre dichos poderes y el mundo material (choque que ocurre siempre, tanto un molino como un puente serían ejemplos) estaría ya previsto de antemano por Dios, de manera que cualquier acción que altere el mundo material (y toda acción es alteradora, innovadora), ora desviando el curso natural de un río ora la propia sangre de sus canales naturales, ha de ser forzosamente tan poco obje-

table (o lo contrario) como cualquiera otra. Como resultado del ejercicio de los poderes materiales y mentales del hombre el suicidio se encuentra pues en el mismo nivel que cualquier otra intervención suya sobre el mundo material, de ahí que condenarlo en virtud de criterios de naturaleza (violación de las leyes generales) o de criterios teológicos (obligación respecto al creador de dichas leyes) carezca de sentido. La prohibición del suicidio en base a un presunto deber hacia la legalidad de Dios queda así derogada por supersticiosa: el suicidio es tan permisible (o tan poco permisible) como cualquier otra acción derivada de los poderes concedidos, pues ya se ha mostrado en qué sentido tanto la existencia de estos poderes como su colisión con el mundo forma parte de lo que Dios mismo dispuso (por eso que yo muera por mi espada o por la caída de una torre es *exactamente lo mismo*), con la consecuencia adicional (mencionada hacia el final del primer bloque de argumentos) de que quienes blasfeman son justamente los antisuicidas, pues son ellos y no otros los que razonan como si las acciones de los hombres pudiesen desafiar el estado de cosas establecido, es decir, son ellos quienes suponen que los poderes de los hombres van más allá de Dios y su providencia.

Una vez aquí se plantea la pregunta por qué razón podría estar operando en el fondo de la demonización de esta acción voluntaria en particular; lo que se descubre es lo siguiente: la inculpação del suicida pero no del ingeniero ni del navegante parece tener origen en la presunción del carácter reservado, inviolable o sagrado de la vida de un ente en particular, naturalmente el hombre. Ahora bien, según lo expuesto arriba la inviolabilidad (indisponibilidad) tiene que ser de todo o de nada, por lo que delimitar una zona especial o de excepción resulta fenomenológicamente insostenible, es decir, supersticioso. Explicemos esto con un poco más de detalle.

Cuando enumerando las diversas formas de superstición Hume califica de «superstición romana» la prohibición de desviar los ríos de sus cauces naturales, un lector moderno no tiene dificultad alguna en convenir que tal prohibición es en efecto supersticiosa: para el moderno no hay ni en los ríos ni en los árboles ningún dios que impida que uno haga con ellos lo que más le convenga, es decir, cualquier lector admitiría sin necesidad de ulteriores consideraciones —al menos en el momento en el que Hume escribe— que tenemos el poder (y, en esa medida, también el derecho) de desviar los cauces naturales de los ríos, perforar las montañas y talar los bosques que consideremos convenientes para *nuestros fines*, pues ninguna de estas cosas contiene en sí misma orientación alguna respecto a qué se *debe* hacer con ellas. Sostener lo contrario es supersticioso («superstición romana»), pues supone intro-

ducir algo que en verdad no hay, a saber, lo intrínsecamente sagrado en el árbol, el río y la montaña, el límite o el criterio que impediría que hiciésemos con ellos cualquier cosa, límite o criterio que en el contexto en el que estamos no puede ser sino arbitrario y espurio: no hay nada en las cosas mismas que recomiende hacer lo uno y evitar lo otro (el criterio que establezca qué se puede y qué no se puede hacer con un río no está ya en el propio río sino, a lo sumo, en otra parte, quizá en «nosotros», cf. infra). Nos encontramos por tanto ante el postulado de neutralidad de la presencia de lo ente propio de la modernidad; en la modernidad la naturaleza está ya completamente desencantada o desmitificada o desacralizada, tanto que el escrito que comentamos no tiene ni que decirlo. Y si la situación no es otra que ésta, si la disponibilidad general de las cosas en la modernidad resulta de su neutralidad, esto es, de la ausencia de algo sagrado de ellas mismas (no hay fines ni objetivos de la cosa), si todos los animales, también los humanos, poseen, dice Hume, *full authority, as far as their power extends, to alter all operations of nature*, entonces la carga de la prueba recae en aquellos que exceptúan del campo de las operaciones posibles la vida de un ente en particular. Ahora bien, ¿en qué tendríamos que basarnos para sostener que podemos disponer de todo como queramos, excepto de la vida humana?, ¿acaso esa vida en verdad tan importante? La respuesta del texto es lapidaria: *But the life of man is of no greater importance to the universe than that of an oyster*. Además: si tan importante fuese mi vida (hasta el punto que no sería «mía»), entonces tan criminal sería el disponer de ella para destruirla como para preservarla (también Dios ha dispuesto la trayectoria de la piedra que está a punto de aplastarme, y sin embargo nadie me incrimina si decido moverme y esquivarla). En cualquier caso, tal y como son las cosas, uno no solo puede sino que tiene que tomar constantemente determinaciones respecto a ella.

No somos criaturas de nadie obrando bajo la mirada de nadie sino un ente como otro cualquiera en un universo infinito. Otorgar una importancia especial a la vida de los hombres significa moverse entre fantasmas, no hacerse cargo de cómo es el mundo en que se vive: sin esencias en las cosas ni lugares ni entes privilegiados, si bien la otra cara de esta irrelevancia general (irrelevancia que no solo hace que las vidas de los hombres no tengan de antemano ningún objetivo, sino que pone en pie de igualdad a ostras y a hombres) es justamente la libertad para actuar en ese mismo universo como a cada uno le parezca. No hay pues nada sagrado, la vida humana no es una excepción; no hay dioses en las cosas ni en la vida humana («superstición europea»), sino disponibilidad tanto de lo uno como de lo otro, de ahí que el suicidio no solo nos esté permitido sin culpa alguna, sino que sea además

—aquí Hume cita autores premodernos— una prerrogativa de cada hombre, prerrogativa que Dios mismo no tiene.

Cuando la película de Abbas Kiarostami *Ta'm e gilass* empieza, el protagonista ya ha tomado la decisión de suicidarse esa misma noche. Lo que la película cuenta es la búsqueda que durante el día emprende en su coche por las carreteras que rodean Teherán, búsqueda cuyo motivo aparente es dar con alguien que haga (se le pagará por ello) lo único que él mismo ya no podrá hacer la mañana siguiente, si bien las complicaciones que van surgiendo en el camino muestran que lo difícil de encontrar no es tanto quien ayude (eso vendrá por añadidura) como quien comprenda, es decir, quien respete. El intento fracasa varias veces, ya sea por la suspicacia y la timidez de los interlocutores (el militar adolescente no se atreve siquiera a salir del coche para ver el hoyo), ya sea por la obediencia a ciertos códigos religiosos (el estudiante de teología afgano sostiene que el suicidio es execrable; las respuestas del protagonista evocan —en lo que se supone que es Irán a finales del siglo XX— la argumentación de «Of Suicide»: concediendo que seamos criaturas de Dios, no otro que Dios ha puesto en mis manos una solución para cuando ya no puedo o ya no quiero seguir; por otro lado, si el suicidio es pecado, muchas otras cosas son pecado). Relevante es que el suicida se niegue a discutir su decisión, pues se trata precisamente de *decisión*, esto es, de algo que se hace o no se hace, se quiere o no se quiere, y para esto el protagonista no necesita ni prédicas ni ayuda; no se trata más que de asistencia *post factum*, lo cual, según decíamos, exige dar con alguien capaz de respetar la indiscutible decisión (el taxidermista promete ayuda no solo porque necesite el dinero, ni porque haya protagonizado —o eso dice— él mismo también un intento de suicidio, sino porque tiene imaginación suficiente como hacerse una idea de qué está pasando en el otro). Lo que queda en pie después de todo es el respeto a la libertad de cada uno (el taxidermista será su amigo tanto si se va como si se queda). El suicida comete suicidio.¹

Hemos visto que la naturaleza no proporciona pautas de conducta (mis fines no proceden de la cosa); que la visión antropocéntrica, especista (si la vida de un hombre no es más importante que la de una ostra, ¿hasta qué punto no pierde el especismo su fundamen-

¹ Lo decisivo no es saber si el protagonista será o no encontrado con vida la mañana siguiente, lo decisivo es que la alternativa se nos ha hecho presente a nosotros: tras el fundido en negro después de la tormenta estamos no en el mundo del relato sino en la ruptura de la representación. De algún modo la decisión ha caído desde el interior de la película (pero atendiendo todavía a la película: el epílogo es parte integral del todo) a nuestras propias manos. Casi diríamos —animados al menos por el título de la obra— que todo aquello sobre el salvífico sabor de las cerezas y la unilateralidad de las decisiones resuena de nuevo pero ya solamente para nosotros.

to?), resulta incompatible con la descualificación de lo ente en la modernidad, siendo la libertad para hacer lo que uno quiera la otra cara de esto. Parece pues que la posibilidad de discriminar acciones permitidas y acciones no permitidas pasa a situarse en un plano que no puede ser ni la naturaleza ni la religión (buscar aquí prescripción conductual ha sido denunciado como supersticioso). Discutir este problema (si la cosa no proporciona pautas de conducta, ¿cómo debemos obrar?) no forma parte de las preocupaciones de «Of Suicide», cuyo propósito es –lo hemos visto– reconocer la libertad que aparece si uno piensa hasta el final la neutralidad (amoralidad²) de la presencia de las cosas en la modernidad (si «Of Suicide» es transgresor, entonces su transgresión es la consecuencia fenomenológica), presencia que, decíamos, no prescribe, no dicta norma alguna, de ahí que con las cosas podamos hacer, en principio, lo que nos venga en gana (la otra cara de la irrelevancia de la cosa es la independencia respecto a la cosa: yo hago lo que quiero, no lo que la cosa exige). Pues bien, si la libre determinación de la conducta es la otra cara de la neutralidad de lo ente moderna (las cosas no nos dan los fines), entonces parece que en aquel otro mundo al que alude la fórmula «superstición romana» no podrá tratarse propiamente de libertad, al menos no en nuestro sentido. Ahí donde el actuar correcto consiste en acatar el dictado de la cosa, en plegarse o conformarse con la cosa, ahí no podrá haber en sentido estricto una libre voluntad.

No es nuestro objetivo aclarar aquí en qué sentido la noción griega de ser comporta orientación conductual, ni qué quiere decir que en Grecia haya todavía en cada cosa lo de suyo inviolable, lo no-disponible, lo inherentemente divino (baste pues recordar simplemente la siempre de nuevo mencionada belleza de los ríos en los poemas homéricos, así como el hecho de que el náufrago Odiseo pida justamente a un río permiso para pisar de nuevo tierra firme³). Intentaremos en cambio percibir una vez más la distancia entre los ámbitos prestando atención a un «tener-que-hacer» que se plantea no por consideración a la cosa sino en razón de algo que solemos llamar la «vergüenza». La palabra griega es *aidós*, y tiene en efecto mucho que ver con la conducta y la discriminación de conductas.

Lo doloroso de la vívida imagen que de su porvenir como viuda de Héctor esboza Andrómaca en la *Ilíada* no hace sino sumar fuerza a la razón por la que Héctor mismo dice

² La prudencia no resuelve en moderno el problema ético, por la misma razón que cualidades y estados de cosas no son en sí mismos ni buenos ni malos sino que su valor depende de cuál sea en cada caso la intención (*si la voluntad no es buena...*). Si nada en el mundo tiene significado moral ni el conocimiento determina la intención, o sea, si la libertad es incontestable, entonces el imperativo moral tendrá que discriminar conductas sin ordenar ninguna conducta determinada.

³ *Odisea*, 5.445-450.

no poder a pesar de todo eludir la guerra: «Ciertamente también [o sobre todo] a mí, mujer, me preocupan todas estas cosas. Pero de forma mucho más terrible tengo vergüenza (*aid-éomai*) en relación con los troyanos y las troyanas». ⁴ Como es sabido, la *aidós* opera como elemento regulador de la propia conducta por referencia a algo así como la visualización o la anticipación de una sanción externa: *aidós* descarta cierta conducta en tanto que visualiza o se anticipa a la indignación que otros manifestarían en caso de enterarse de que uno se ha conducido como sin embargo por *aidós* no se conduce. Ahora bien, lo interesante para nosotros es el hecho de que esta actitud de distancia (pues uno se ve a sí mismo desde otro) no pone en juego el punto de vista de un observador cualquiera, que es precisamente lo que ocurre en la posibilidad de enjuiciamiento de la propia conducta en el ámbito moderno, sino que el observador-sancionador de la conducta son aquí los miembros de la propia comunidad: los troyanos y las troyanas. Incluso el punto de vista de un observador imaginario que Héctor aduce más tarde (versos 459-461) no deja de ser un punto de vista completamente circunscrito. Es su «vergüenza» ante la posible censura de los troyanos lo que dicta a Héctor qué debe hacer en la presente situación, si bien esta «vergüenza» no nos lleva más allá de la comunidad determinada y el qué diría no cualquiera, sino un observador emplazado en esa determinada comunidad (no es un espectador imparcial quien desapruueba el comportamiento indolente de Paris, son los troyanos). Más complejo es quizá el mecanismo que regula el trato correcto de suplicantes, mendigos y extranjeros en los poemas homéricos. Si estas figuras tienen derecho a recibir ciertos cuidados y atenciones no es solamente porque ellas son eso que yo mismo podría llegar a ser, sino, sobre todo, porque la sanción externa que uno visualiza en este caso procede no de un miembro de la propia comunidad sino de Zeus, dios cuya relación con la superación de la parcialidad (también la de las comunidades particulares) ya hemos comentado en otra parte. ⁵

Ourense, marzo de 2015

⁴ *Ilíada*, 6.441-442.

⁵ Mi libro *La visión de la Odisea* (Madrid 2014), pp. 228-230.