

EL SUICIDIO ESTETICO (KAIROTANASIA)

MANFRED KERKHOFF

Muchos mueren demasiado tarde y algunos demasiado pronto. La doctrina que dice: "Muere a tiempo" parece extraña aún. ¡Muere a tiempo! he ahí lo que enseña Zaratustra. Claro que el que nunca vivió a tiempo ¿cómo habría de morir a tiempo? ¡Que no nazca nunca! He ahí lo que aconsejo a los superfluos. Pero hasta los superfluos se hacen importantes con su muerte, y hasta la nuez más huera pretende ser cascada. Todos conceden importancia a la muerte; pero la muerte no es aún una fiesta. Los hombres no saben todavía cómo se consagran las bellas fiestas. Yo os predico la muerte que cumple, la muerte que, para los vivos, viene a ser un aguijón y una promesa

Yo os hago elogio de mi muerte, de la muerte libre, que viene porque yo quiero. Y ¿cuándo he de querer? el que tiene una meta y un heredero, quiere la muerte a tiempo para la meta y el heredero. . . El que quiere disfrutar de gloria debe despedirse a tiempo de los honores y ejercer el arte difícil de retirarse oportunamente: hay que cesar de dejarse comer en el momento en que os toman más el gusto, esto lo saben los que quieren ser amados mucho tiempo . . . libre para la muerte y libre en la muerte, divino negador cuando no es ya tiempo de afirmar. . .¹

Invitaciones al suicidio ha habido muchas en la historia del pensamiento: invitaciones estoicas, epicúreas, románticas —pero ninguna tan absurda y además en un tono tan patéticamente estilizado como ésta de Nietzsche-Zaratustra; el afirmador de la vida, el vitalista por excelencia —aquí como predicador de la muerte, como uno de los predicadores justamente atacados por el mismo Zaratustra, [un poco antes de la prédica citada]; eutanasia para los llamados

¹ Nietzsche *Así habló Zaratustra; De la muerte libre.*

superfluos, y por encima con el consejo ridículo “¡Que no nazca nunca!”— y para los escogidos, los futuros superhombres, la muerte como fiesta, como divina negación—¿realmente debemos tomar en serio una invitación tan cínica? “¡Que vengan predicadores de la muerte rápida!” exclama Zaratustra, y: “¡Que venga una tempestad que sacuda del árbol toda esa podredumbre agusanada!”—¿está claro a quiénes está llamando? ¿Acaso no lo han tomado en serio, muy a la letra, aquellos que heredaron, del mismo Zaratustra, la consigna “¡Empujad lo que cae!”? Precisamente, la lectura “seria” del texto laberíntico constituye, dentro de la gramática del nihilismo, es decir a base del código postmetafísico, una lectura literalmente superficial; lo cínico es la superficie, la inscripción propagandista, la escritura versión-camello, la insinuación engañosa de un significado donde no hay sino significantes que remiten infinitamente a significantes, sin jamás llegar a un sentido, menos aún a uno “serio”.

Si la serenidad dionisiaca o el cininismo apolíneo de Nietzsche nos prohíben tomar en serio la muerte, poco nos valdrá la información biográfica de que el autor del “Zaratustra” haya expresado, precisamente al escribir la primera parte de este “Quinto evangelio”, deseos de suicidio; pues este tipo de suicidio, a causa de sufrimiento físico continuo, de decepciones personales con la familia, los amigos, con Lou Salomé, etc., este es el suicidio por desesperación, por melancolía innata que Zaratustra rechaza, en el capítulo “Los predicadores de la muerte”; sería un suicidio comprensible, tal vez hasta aconsejable en este caso, ya que Nietzsche, al querer ejecutarse a sí mismo por ser físicamente “malogrado”, sólo habría confirmado por acto lo que en teoría enseñaba: eutanasia para los superfluos, según la consigna: “Los hay que fallan su vida, un gusano venenoso les roe el corazón. ¡Qué traten al menos de acertar mejor en su muerte!” Poco nos vale la información que el suicidio parece haber sido algo casi hereditario en la familia de Nietzsche, que ya el joven Nietzsche mostraba tendencia de sumersión en el sentimiento oceánico del retorno a los elementos a la Empedocles; habría sido una muerte prematura, debido a un odio inmaduro a la tierra, —esto es lo que lamenta Zaratustra también al interpretar la muerte de “aquel hebreo” quien, según él, habría revocado su doctrina, si hubiera vivido hasta llegar a ser más maduro en amor y odio; y análogamente ocurrió demasiado tarde, según Nietzsche, el “suicidio” de Sócrates. El hecho es que Zaratustra, realizando su atormentador ocaso (Untergang), quiere revocar la fatalidad a la que llevó tanto la muerte prematura de Cristo como el suicidio atrasado de Sócrates; esa fatalidad se llama “muerte de Dios”, y en la perspectiva de ese evento a la vez intempestivo y oportuno —la

mayoría está todavía por enterarse de algo que ya ocurrió, y ocurrió fatalmente tarde, demasiado tarde— el imperativo “Muere a tiempo” comienza a ser más que un consejo paradójico para individuos dispuestos a celebrar su muerte como fiesta de cumplimiento. En vista de estas dos muertes-suicidios que han hecho historia, precisamente por su intempestividad que a su vez ha llevado a otro evento histórico ocurrido u ocurriendo a destiempo, la invitación de Zaratustra es el intento de inversión de la fatalidad de que la intempestividad citada haya podido figurar —ironía de las ironías— como el *kairós* de la historia universal, momento a partir del cual supuestamente se salva la humanidad de una caída (prematura). La *kairotanasia*, en fin, tiene dimensiones supraindividuales, “ideológicas” si se quiere, vinculadas con el destino de Occidente. Esa dimensión, presente ya en Hegel,² no puede elaborarse ahora, pero había que mencionarla por lo menos.

La muerte libre, el acto supremo de libertad, confiere a la vida, y al momento en el que culmina festivamente, una temeridad liberadora, un sentido para lo “liviano” (*Leichtsinn*) del que carece la seriedad de los suicidas pesimistas; esto ya lo expresa el Nietzsche de la época de “Humano, demasiado humano”;³ y el mismo ya habla de una “sabia fijación de la muerte”,⁴ de una muerte despierta en el mediodía de la vida⁵ cuando, en la hora del dios Pan, todo está enterrado en la luz cuya eternidad reposa sobre todas las cosas. En esa muerte “pánica” de mediodía que mezcla una “gota balsámica” en la vida envenenada tenemos el prototipo individual de lo que será, en épocas del “Zaratustra”, el “Gran Mediodía” de la humanidad, el advento del superhombre quien al aceptar el retorno eterno de lo mismo acepta a la vez su muerte en cada instante repetido. “Del nuevo morir” —este iba a ser, según los proyectos de una continuación del “Zaratustra”, la parte culminante de la última parte del libro, de la muerte de Zaratustra mismo.⁶ Apuntes póstumos del otoño de 1881 indican claramente la vinculación de la *kairotanasia* con el imperativo del retorno eterno; la muerte puede ser una fiesta, una justificación máxima de la vida, si es infligida libremente y a tiempo:

El suicidio como la forma usual de muerte: nuevo orgullo del hombre

² Comp. M. Kerkhoff *Aspectos Kairológicos de la teoría del tiempo de Hegel*. Diálogos 29/30.

³ Nietzsche, *Werke* (Colli/Montinari) IV p. 233.

⁴ *Ibidem* p. 270.

⁵ *Ibidem* p. 328.

⁶ *Ibidem* VII 3 p. 250.

quien fija su final para sí e inventa un nuevo festín: el del des-vivir (Ableben)⁷

La muerte: ese tonto hecho fisiológico hay que invertirlo, convertirlo en una necesidad moral: Vivir de tal manera que también la voluntad de muerte se tenga en el momento justo.⁸

El presentimiento de la despedida, explica Nietzsche,⁹ significa —con su sabor a crepúsculo beatificante— que uno ama la vida, *su* vida, hasta el grado de querer volver a vivirla eternas veces: Non alia, sed haec vita eterna. El saber tanatológico extremo incluye lo que normalmente es lo incierto: la hora, el cuándo del morir. Desde el momento que se ha fijado la hora, la vida se ve diferente, se vive diferente; es la situación del condenado a muerte, pero con la diferencia que la condena no es un castigo, impuesto por otros, sino la coronación de una vida bien cumplida, la decisión que la bendice para siempre. Se trata de una madurez consciente de sí, consciente de los períodos del ritmo vital, del tiempo del cuerpo, conciencia que adivina el cuándo del cumplimiento máximo y, agradeciendo, se extingue. Esa madurez se liga, dentro de la mitología nietzschiana con el estadio último de las transformaciones del espíritu, el del niño que, jugando, construye y destruye. La muerte de “aquel hebreo” era prematura porque, como afirma Zarathustra, le faltaba esa madurez de niño.¹⁰ El juego del niño que se llama AION (vida sempiterna) sería el aspecto “estético” de la muerte libre: la vida como obra de arte que alcanza su máxima luminosidad en el momento-rayo que la extingue.

La muerte a tiempo, pensada dentro del marco del retorno eterno de lo mismo, no es sino la consagración final de cada uno de los instantes intensamente vividos; pues el retorno eterno de lo mismo no tiene el sentido “superficial” de repetición cíclica, periódica, de un movimiento histórico curvado sobre sí —esa es la versión “vulgar” de la que Zarathustra se burla— sino implica que cada instante sea vivido enigmáticamente como llevando consigo la infinidad de sus réplicas futuras (pasadas), pero ese instante, pensado como repetido, no es la identidad misma de sí, sino implica que ya haya estado separado de sí una infinidad de veces (en otro caso no podría hablarse de repetición). El instante, aún pensado como identidad

⁷ Ibidem V 2 p. 370.

⁸ Ibidem VII 2 p. 69, comp. VI 3 p. 128.

⁹ Ibidem V 2 p. 550 y 496.

¹⁰ Así habló Zarathustra, “De la muerte libre”.

repetida, figura también como la diferencia de sí, contiene, por ende, la muerte dentro de la propia identidad; para que se dé infinitas veces, debe el instante estar afectado de una muerte infinita.¹¹ Lo que hace al propio Zaratustra posponer la anunciación de ese su pensamiento más pesado es precisamente dicha implicación de que el que afirma el devenir en cada uno de sus instantes, afirma implícitamente la muerte; esa es la otra cara de la afirmación dionisiaca, la “cara de Medusa” del pensamiento del Gran Mediodía, pues la Medianoche, la “profundidad” de la vida que desea la eternidad, habita abismalmente en la misma culminación solar: la victoria es la derrota aceptada, como la identidad repetida infinitas veces es la diferencia infinita; el momento no es idéntico consigo mismo en la medida que ya es el futuro y todavía es el pasado, y así, siendo eternamente pasado y futuro a la vez, el presente no es él mismo, sino la diferencia de sí, y esto infinitamente.¹² La cara repugnante de la “doctrina” del retorno eterno de lo mismo lo hace a Zaratustra dudar y vacilar: no quiere reconocer que “ya es tiempo”, que no se debe posponerla más; sabiendo que cuando pronuncia su palabra, se condena a la muerte, permite que se divulguen versiones más “agradables” de la doctrina, versiones en las que no se dice toda su “verdad”. Se enferma, casi muere, tiene tentaciones de decir su palabra antes del tiempo justo, antes de que haya madurado para su pensamiento más abismal, pero finalmente lo logra:

¡Que esté preparado y maduro cuando llegue el gran mediodía. . . .
preparado para mí mismo y mi voluntad más oculta, un arco anhelante
de su flecha, una flecha anhelante de su estrella, una estrella preparada
y madura en su mediodía, ardiente y traspasada, gozosa, de la flecha
solar que la destruye, un sol mismo y una implacable voluntad de sol,
pronta a destruir en la misma victoria!¹³

He dicho mi palabra, y por ella sucumbo, así lo quiere mi destino
eterno: perezco como anunciador. Ha llegado la hora en que sé bendice
a sí mismo el que perece. Así acaba el ocaso de Zaratustra.¹⁴

La coincidencia de la cumbre de la vida, del triunfo solar, con la

¹¹ Para esa interpretación y su vinculación con toda una Heliología comp. el libro de B. Pautrat *Versions du soleil* (1971), especialmente la última parte (*Retour a "L'est"*).

¹² Comp. B. Pautrat *Nietzsche médusé* en la colección *Nietzsche aujourd'hui* (1973).

¹³ *Así habló Zaratustra*, tercer parte, capítulo “De las antiguas y nuevas tablas”.

¹⁴ *Así habló Zaratustra*, tercera parte, capítulo “El convalenciente”.

misma medianoche, con la extinción final, caracteriza desde los días del “Origen de la tragedia” la visión dionisiaca de la vida, de la “doble voluptuosidad”. El “gran anhelo” del alma dionisiaca es cantar, apolíneamente, anticipar visionariamente esta caída del sol

hasta que en anhelantes y callados mares se balancee la barca, la dorada maravilla . . . la barca *voluntaria* con su dueño quien es el viñador que aguarda con su podadora de diamante, tu gran libertador, alma mía, el innombrable . . .¹⁵

el gran libertador, literalmente “el que suelta, afloja”, pero también “el que resuelve, soluciona” (“Löser”, en griego “Lyseis”, nombre de Dionisio), esa “barca voluntaria” es el signo de la muerte misma a partir de la cual reciben significado todos los significantes, a saber, el significado de la absoluta falta de significados, en términos de Heidegger: mi auténtica posibilidad de existir como la absoluta imposibilidad. Es esa muerte que Zaratustra vive durante un sueño de mediodía y que, despertado, invoca

¿Cuándo, pozo de la eternidad, abismo sereno y estremeedor del mediodía, cuándo absorberás mi alma en ti? ¹⁶

es esa muerte a la que está dedicado el que muchos consideran el mejor poema de Nietzsche, el ditirambo dionisiaco *Die Sonne sinkt* (El sol se hunde) cuya melancolía serena de “séptima soledad” no la trasmite ninguna traducción. Los primeros proyectos de ese ditirambo, probablemente el último que Nietzsche haya escrito, datan del mismo mes y año que la prédica sobre la muerte libre, del enero de 1883. El significado figurado de la metáfora de la belleza mortal de la puesta del sol es el suicidio “estético”, kairotanasia, muerte que embellece, transfigura la vida, pero también transfiguración que mata (o enloquece). En el caso de Nietzsche-Zaratustra-Dionisio ella era, además, una especie de “imitatio”; pues su primer y último anhelo era, como lo expresa otro ditirambo dionisiaco, titulado “Letzter Wille”

Morir como lo ví morir antaño: venciendo-destruyendo. . .

Dionisio identificado ya por Heráclito con Hades.

¹⁵ *Así habló Zaratustra*, tercera parte, capítulo “Del gran anhelo”.

¹⁶ *Así habló Zaratustra*, cuarta parte, capítulo “Al mediodía”.

Ya es tiempo de recuperarnos de esa concepción mórbida, enfermiza, irrealizable. En teoría, como literatura, la kairotanasia suena muy bella, —pero ¿quién va a poner esto realmente en práctica? Para una persona sana, optimista, llena de vida y juventud, todas estas visiones mortíferas tienen un sabor a locura, a ofensa contra la vida; ¿no es, de hecho, el mero pensamiento de suicidio una aberración del impulso vital, un repugnante oscurecimiento de la vida, del amor? ¿No se trata de un egoísmo malsano en una persona siempre insatisfecha, cuando ésta trata de despedirse a solas, no pensando en el daño que hace a otros que deja atrás, cuyo esfuerzo de comunicación y compenetración con ella se ve “premiado” de tal traición que se viste de “fiesta”? Además, ¿cómo puede uno de hecho estar seguro de la fijación de la hora de la supuesta madurez, al predeterminar la fecha de su “muerte a tiempo”? ¿Cuál planificación misteriosa lo hace decidirse en favor de *un* año, de *un* día, en vez de otro? Y finalmente, en toda esta especulación del retorno eterno del instante a la vez idéntico y diferente a sí —¿no se trata simplemente de un sustituto subrepticio del deseo muy natural y universal de inmortalidad, de “otra vida”? ¿Para qué entonces tanta artillería postmetafísica, si en el fondo se trata de lo mismo, de lo que desde siempre prometieron las grandes religiones universales, no importa la forma especial que proporcionaran a este deseo “demasiado humano”? ¿No se trata aquí, en el caso de Nietzsche-Zaratustra, de una gigantesca criptoteología, de una teología al revés, y además de una concepción muy personal de este pobre enfermo que durante su vida anhelaba en vano un momento de verdadera salud, de vitalidad triunfante?

Muy bien puede ser, como se oye afirmar, que el hecho irrevocable e irreversible de la muerte haya sido la fuente de toda religión, de todo arte, de toda filosofía, hasta de toda ciencia; pero esta exagerada acentuación de la mortalidad, este hacer importante a la muerte, este culto necrófilo de la ultimidad —¿no es esto, todavía, a pesar de toda ilustración, la antigua arrogancia sacerdotal, el “memento mori” como último resto del poder mágico del chamán, la amenaza de castigo nacida de envidia, de impotencia del espíritu de venganza? Hoy día, en sociología se divulga la tesis de que nuestra sociedad está reprimiendo la muerte, tratando de cubrir su máxima herida, la conciencia de la mortalidad, con un culto falso de la juventud, lado anverso del desprecio de la vejez; la muerte, dice la tesis, es un tabú; no se debe mencionar, menos aún celebrar, y ello muestra que nuestra sociedad se ha secularizado, se miente a sí misma sobre su verdadera naturaleza. Los filósofos, de acuerdo con

tal juicio, lamentan la pérdida de la seriedad ante la muerte, proclaman el ideal de la existencia "auténtica" que consciente y valientemente se enfrenta a la facticidad de su ser-hacia-la-muerte, que cultiva su temor de muerte en una angustia perpetua; la muerte, se afirma, es lo que da sentido a una existencia auténtica, a partir de ella se constituye la verdadera identidad del individuo, ya que la muerte es *mi* muerte, mi morir es lo único no-realizable por otro. ¿Acaso no se esconde una cierta malicia detrás de esa adoración de la nada, la malicia de quienes, en su tanatomanía, se alegran de la supuesta impotencia del hombre ante lo invencible por excelencia, la muerte, cuya abolición es el sueño inadmitido de la ciencia? Obviamente, la acusación dirigida contra la sociedad de masas —de que en ella se existe inauténticamente, en alienación continua— el lamento sobre la llamada represión colectiva de la muerte tiene sus raíces ideológicas en el intento de sustituir la posición de lo invencible de antes, la posición de Dios, por la posición triunfante de la muerte, último bastión religioso contra los ataques de la razón secularizada; al forzarla a reconocer en la muerte el límite que no puede traspasar, como la última instancia de nuestra fundamental impotencia, la ideología de la existencia auténtica se constituye en expresa enemistad contra la modernidad, la racionalización. Ello explica el por qué, ante los éxitos de la medicina en su intento de prolongar la vida, siempre se oyen voces que difaman tales esfuerzos como intervención diabólica, como algo antinatural; (y los existencialistas se quejan de que, de esta manera, se le quita al hombre su oportunidad de existir auténticamente). A partir de esta perspectiva, concepciones como la de la muerte como cumplimiento, como consumación, como festín, se revelan como tácticas criptoteológicas en las que se opone la llamada naturaleza, con sus llamadas leyes divinas, inexorables, a la cultura que trata de dominar esta misma naturaleza. Donde se predica que la muerte hay que tomarla en serio, podemos estar seguros de que no se ha digerido lo que Nietzsche llama la "muerte de Dios"; ahí todavía se acusa a la razón humana de impiedad, de *hybris*, sólo porque ella trata de convertir la muerte-espectro en una muerte natural; verdad es que hasta ahora no se ha podido garantizar ni siquiera esto, la muerte natural que no sería accidente, consecuencia de enfermedad, de miseria, sino el agotamiento pacificador de las fuerzas biológicas. Pero este fracaso no da derecho a perpetuar concepciones primitivas de la muerte, espiritualizadas en las grandes religiones o metafísicas, que repiten la tesis de que la vida aquí recibe su sentido desde la otra vida; lo trascendente está depotenciado, desenmascarado como proyección de experiencias catártico-extáticas; llamar todavía la muerte signo de esta trascen-

dencia destronada, de ese espejismo de un alma sufriente, caracterizarla todavía, con ayuda de un deseo inerradicable de teleología, como fundamento de unicidad individual, como consumación de una vida definida enfáticamente como dirección hacia la muerte —esto significa perpetuar el sadismo que goza de vernos castigados por una supuesta culpa del principio, la oscura conciencia de haber pecado por el mero hecho de haber nacido.

Entretanto se sabe que la necesidad de la muerte no vale sino para los organismos superiores: la vida como tal no parece implicar un límite biológico fijo, esto es: dentro de la perspectiva de la vida universal, el tipo de vida que vivimos nosotros y que se caracteriza por tener un término, no es sino un caso muy especial, quien sabe tal vez una excepción. El hecho de que nosotros tenemos que morir no significa que “la” vida equivale a mortalidad: usar este hecho para atacar nuestra mundanidad, nuestra inautenticidad, etc., constituye una falta de sinceridad intelectual. Ahora bien, mientras que el final es irreversible, la tarea debería consistir en luchar contra esa fatalidad, tratar de postponer, de diferir, alejar este final, reducir lo incalculable a un mínimo. La muerte, mientras que nos caracteriza como seres “superiores”, es decir: más afectables por influencias destructivas, no puede llamarse natural, si no se sabe si hay y cuál es el límite biológico de la vida. ¿Quién podría afirmar, con toda seguridad, que es imposible que, un día, la muerte vaya a ser considerada como una enfermedad especial?

El sano juicio, no pervertido por juegos intelectuales, siempre ha condenado el suicidio, si no por razones “naturales”, siempre por razones sociales. La sociedad primitiva que interpreta la muerte como un acto social por medio del cuál se le quita al individuo lo que en la iniciación se le había conferido, rechaza el suicidio como un acto de rebelión contra el grupo y lo tacha de muerte “falsa”. Quitarse la vida significa negar la autoridad del grupo que institucionaliza la muerte como medio de amenaza contra los “asociales”.¹⁷ El grupo identificado por un totem, personalizado en un espíritu superior, concentrado en el dios tribal, sanciona el suicidio como sacrilegio. El dios tribal, elevado a rango de Dios universal, trascendente, etc. sigue condenando el suicidio, en casi todas las religiones como un acto de abierta rebelión. Esa rebelión es más tarde la del cuerpo impotente contra el alma inmortal, condensación espiritualizada del “nosotros”, de lo universal frente a lo particular.

¹⁷ Comp. E. Morin *L'homme et la mort*, 1969. W. Fuchs *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* 1970.

La argumentación órfico-platónica (que es todavía la de Kant) contra el suicidio parece, a primera vista, rechazarlo totalmente: abandonar “el puesto” antes de la orden expresa de los que son dueños de nuestra vida no solamente significa pagar mal a quienes quieren nuestro bien,¹⁸ sino nos priva de la única oportunidad de salvación, a saber, la purificación del alma frente al cuerpo-tumba; la estadía en él es para el alma un plazo expresamente fijado, predeterminado en su duración, antes de cuyo término el alma no debería separarse de él porque, como afirma *Plotino*,¹⁹ saldría hechizada, manchada. El lector cuidadoso, sin embargo, notará cómo, en el “Fedón”, la definición de la filosofía —aprender a morir— no equivale meramente a una continua mortificación del cuerpo, sino el ascetismo ahí predicado llevará necesariamente, por la omisión del cuidado imprescindible del cuerpo, a un acortamiento de la vida física; tal suicidio “pasivo” del filósofo es la consecuencia obvia de lo que la “*meléte thanátou*” era originalmente, para los pitagóricos: extensión artificial del diafragma, es decir, una técnica-yoga para acelerar artificialmente la muerte, para hacerse “daimon” sobrehumano. Es de ningún modo sorprendente que también la *teología moral católica*, al condenar, no solamente la autodestrucción directa, sino también la falta de cuidado del cuerpo,²⁰ permita, sin embargo, al monje abstigente llevar su abstinencia hasta el grado de rechazar cualquier comida; porque, según la enseñanza al respecto,²¹ la conservación de la vida vale menos que el bien común de la orden. Y es consecuente que, dentro de tal marco, el suicidio (prohibido) se permite “*autoritate divina*”.²² Si bien, en los casos concretos, se requiere una casi imposible conciencia clara de abierta rebelión contra Dios para que el acto sea declarado pecado a sancionarse, queda no obstante la sospecha de una doble moral respecto del hecho de que, para el hombre común, la duración de su vida está prefijada²³ como la preparación necesaria de la “verdadera vida”,

¹⁸ Platón *Fedón* 61c ss. Para excepciones: *Fedón* 62c 7, *República* 407 d/e; *Leyes* 854c.

¹⁹ Plotino *Eneada* I 9; razonable parece el suicidio en casos de enfermedad y, muy significativamente, si el tiempo para cada uno *no* está destinado; una duda que toca el punto débil de esta argumentación. También parece que es necesario superar el deseo de vida (*oikeiosis*), que nos liga al cuerpo, oportunamente (*Eneada* IV 4).

²⁰ *Summa theologiae moralis* vol. II quaestio secunda (de occisione sui), ed. XXXI, God. Heinzl S.J. 1955 pág. 293 ss.

²¹ *Ibidem* pág. 292.

²² *Ibidem* pág. 293.

²³ *Ibidem* pág. 290/1.

mientras que el martirio —*qua* imitación de la muerte de Cristo— se revela como suicidio por lo menos indirecto, mas elevado al rango de un octavo sacramento;²⁴ esa “bella muerte” por medio de la cual uno se deja caer, no en la nada sino en las manos de Dios, dando testimonio de la fe en él, pertenece a las concepciones de la “muerte como cumplimiento” (consumación) donde el autosacrificio voluntario figura como cumbre moral de una vida plenamente vivida (la llamada “hora suprema”). Al dotar la irreversible facticidad de la muerte de un bello modo de morir, hasta se logra “*la muerte de la muerte*”, que desde luego es privilegio de pocos, “gracia”. A ello se agrega, que según la “hipotesis de la decisión”, visible ya en la dialéctica de la desesperación en “La enfermedad mortal” de Kierkegaard, cualquier muerte realmente cristiana, lejos de ser un suceso pasivo del tipo del “endormecerse”, constituye el acto de la decisión definitiva en favor o en contra de Dios, el acto en el cual se concentran todas las decisiones previas y que decide sobre nuestro destino eterno; el que se decida en contra, se condena a sí mismo a la desesperación definitiva que, según Kierkegaard, se asemeja al sufrimiento de un agonizante que, deseando la muerte, no puede jamás morir.²⁵ Es en ese mismo estudio donde Kierkegaard lamenta la increíble temeridad de los juicios paganos respecto del suicidio; el pagano, afirma, al celebrar el suicidio como ideal, no se da cuenta de que él es espíritu, es decir: la autorrelación que, *qua* autorrelación, se relaciona a Dios: “suicidio” equivale a rebelión contra la misma presuposición de nuestro ser-síntesis de alma y cuerpo. Ahora bien, la dificultad de tales evaluaciones arraiga en que, hoy día, el seguir hablando de “alma” parece un anacronismo, no solamente científico; y desde el momento en el que ya no sé si tengo algo como un alma, o ya no creo en tal cosa, las argumentaciones mencionadas pierden su peso: si no hay un alma inmortal o si no se puede ni probarlo ni creerlo, no hay motivo para no suicidarme.²⁶ Desde que, por nuestras dudas y por la lógica autodestructiva de la moral platónica-cristiana, hemos asesinado a Dios, parece que somos nosotros mismos los dueños responsables de nuestros cuerpos y vidas, no debemos a nadie una justificación de la eventual intención del suicidio. (A partir de ahí es posible interpretar el morir, si es libremente decidido, como un momento en el que se recoge todo lo positivo y placentero de la vida. La muerte libre como despedida serena, voluntaria).

²⁴ Comp. K. Rahner *Theologie des Todes*, 1958, p. 73 ss.

²⁵ Kierkegaard *La enfermedad mortal* cap. C, párrafo B, b.

²⁶ Comp. K. Löwith *Die Freiheit zum Tode*, en (Varios) *Was ist der Tod?* p. 165 ss.

Ya *Schopenhauer* había reconocido que el temor de la muerte se debe a una ceguera de la voluntad de vida que teme su definitiva extinción; frente a ella, el intelecto, la conciencia individualizada, constata que la disolución en el no-ser, le es tan indiferente como el no-ser antes del nacimiento.²⁷ Además, como muestra el gran pesimista, la voluntad como tal es inextinguible, sólo su forma individualizada, la especie, se transforma. Un suicida no puede, entonces, eliminar la voluntad; sólo puede librarla de su apariencia en espacio y tiempo, el intelecto, cuyas circunstancias y (falsas) representaciones le disgustan. Por el otro lado, ya que la vida, en su forma individualizada, equivale a sufrimiento, la muerte, aún la libre, es la ocasión de negar la voluntad de vida, de negar este odiado yo, de definitivamente estar en paz nirvánica. Morir sería un despertarse de una larga pesadilla, de esa pseudo-existencia en espacio y tiempo que nos sugiere las distinciones dolorosas de “comenzar” y “terminar”. Realmente, afirma *Schopenhauer*, lo único que hay es el presente eterno; no habrá entonces, como lo dijo Epicuro, subjetivamente ningún tiempo en el que yo *no* fuera; pues el tiempo es solo una forma de conocimiento, ilusoria y engañosa. Anticipando ciertas formulaciones de su discípulo renegante Nietzsche, *Schopenhauer* argumenta que en este momento en el que vivo ya se han dado infinitas transformaciones, hasta el grado que todo su potencial está agotado: si alguna vez yo pudiera no ser, ya ahora no sería. En fin, el que en la muerte lo único que se rompe es el espejo en el que nos miramos (el intelecto), no significa que nosotros también desaparecemos.

Como se habrá notado, la concepción semi-budista de muerte y suicidio conserva la estructura básicamente metafísica de la argumentación, a pesar de que ya no se apoya en conceptos como “alma” o “Dios”. El suicidio no es moralmente condenado —al contrario— pero tampoco estéticamente enaltecido. Semejante ambivalencia se muestra también en la teoría respectiva de *K. Jaspers*²⁸ quien concibe en general la muerte como situación-límite por excelencia en la que se juega el todo de la existencia; en vez de figurar como poder de anihilación, la muerte es la posibilidad de la apertura de la profundidad de la existencia, posible consumación de una vida orientada hacia su consumación. Citando el ejemplo de la muerte extática de amantes jóvenes (*Liebestod*), *Jaspers* ve confirmada la tesis de que la vida en su concentración máxima implica y desea la muerte como su última verdad (*Bewahrheitung*). En el suicidio, la

²⁷ *Schopenhauer El mundo como voluntad y representación* Vol. II cap. 41 “Sobre la muerte y la indestructibilidad de nuestra esencia en sí.”

²⁸ *Jaspers Philosophie* vol. 2, p. 32. 22.

situación-límite de la muerte es aún trascendida por un acto incondicional de extrema libertad en el que el yo niega la posibilidad de más libertad. Tal acto es reconstruible en los motivos que lo condicionan, pero incomprendible en lo incondicional de su ejecución que hay que respetar. Jaspers se inclina a creer que en tal caso la nulidad general del existir se consuma, se condena, se ratifica; lo que, paradójicamente implica una confirmación del ser —como lugar de la autonegación— dentro de su negación: la resolución apunta hacia un despliegue de positividad existencial que hasta logra llenar el vacío del no-ser. Rompiendo toda comunicación, no dejando ningún signo, seguro de su trascender, el suicida se aleja, en un momento de júbilo, sin sumergirse en un falso entusiasmo, sin lamentarse, aún sin indiferencia, habiendo dado lo que pudo dar. La pregunta importante, concluye Jaspers, no es, no debería ser ¿por qué él lo hizo? , sino: ¿por qué seguimos nosotros viviendo?

M. Heidegger, influenciado, en su análisis del ser-hacia-la-muerte, por Jaspers, Rilke, Kierkegaard y la concepción del kairós en el cristianismo primitivo,²⁹ rechaza el suicidio³⁰ porque en él, el estar ahí, teniendo la oportunidad de posibilitarse a sí mismo su existir auténtico, convierte esta posibilidad en una prematura realización, en vez de mantener la posibilidad en el estado únicamente auténtico de posibilidad, es decir de estar dirigido-hacia su absoluta imposibilidad. No es el morir real el que proporciona al *Dasein* su espera, en la certeza apodíctica de su mortalidad, sino el considerar la muerte como en cada momento posible, dejando expresamente indefinido el cuándo de su ocurrir; sólo tal indefinido esperar me hace madurar, me hace ser-entero, me relaciona a mí conmigo mismo como ser-hacia; el suicida quiere ahorrarse tal esfuerzo, evita el confrontamiento con su ser-hacia, se hace “culpable” como impotente de su propio ser. En vez de existencia auténtica, el suicida es solamente un “caso”, incapaz de aquella angustia ante la amenaza del no-ser que únicamente nos deja libre para la ultimidad. (Heidegger ha insistido, como se sabe, en el carácter extramoral y no-antropológico de lo que llama “autenticidad”. La incapacidad de ser auténtico no indica sino el hecho de que el suicida, por más que en su valentía se eleve sobre los demás, no es, lo mismo que ellos, su propio ser; cede ante el poder de circunstancias denigrantes, no pudiendo decidirse en favor de sí mismo).

Sartre, finalmente, rechaza tanto a Jaspers como a Heidegger,

²⁹ Comp. K. Lehmann *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, en Heidegger ed. Pöggeler, 1969, p. 140 ss.

³⁰ *Ser y Tiempo* § 53.

queriendo reconocer en los planteamientos de ellos una ilegítima humanización o interiorización de un hecho tan absolutamente externo a nosotros como la muerte.³¹ La apertura de la profundidad del ser (Jaspers) o la resolución del ser-entero (Heidegger) le parecen a él indebidas eliminaciones del carácter totalmente absurdo de la muerte, un embellecimiento que pinta lo más absurdo como algo positivo permitiendo la sospecha de que, en ambos casos, se trata de dejar abierta una puerta escondida hacia lo absoluto, en fin, de criptoteología. La muerte no puede “esperarse” porque sólo un suceso específico, fijado según su cuándo, su dónde, su cómo, puede esperarse —ella es algo demasiado general, indeterminado, y siempre inesperado; una eventual espera concentrada sería o demasiado corta o se relajaría hacia la indiferencia; igualmente, calcular con una muerte prematura significa aceptar su fracaso y no la realización de existencia auténtica. La muerte, continúa Sartre, no puede nunca figurar como posibilidad de existencia auténtica, porque, primero es la absoluta imposibilidad, y segundo, nunca está dentro de mi alcance, porque no nace de mi libertad que únicamente podría conferirle sentido. La muerte nunca es mía, no hay tal carácter de un morir privilegiado, propio de mí, ya que ni siquiera el ser-ahí es mío; es, más que todo, inter-subjetividad, situación, circunstancias en vez de sustancia. Ni la muerte ni el suicidio pueden usarse para dar, subrepticamente, sentido al existir, porque son la absoluta ausencia de significancia y sentido. En vez de establecerme a mí como una autenticidad, un ser propio, apropiado por mí, la muerte es el triunfo del otro; para él, mi muerte o suicidio pueden, pasajera y momentáneamente, tener sentido, si es que él está dispuesto a recordar mi ser-para-mí como algo significativo para él. De los otros (“el infierno”) depende lo que eventualmente significa mi muerte como mía, ellos pueden, posteriormente, interpretarla como posibilidad mía. La muerte es lo absolutamente ajeno y absurdo, no hay posible relación o actitud, ni auténtica, ni inauténtica, frente a ella, ella no es ontológicamente necesaria —*qua* ratificación de finitud—, pero por lo menos, cuando ocurre, me libera de la ilusión de tener que ver conmigo. El suicidio, en esta perspectiva, no tiene ningún sentido, porque ninguna muerte puede justificar ningún aspecto del existir. Morir correctamente, si es que hay tal cosa, equivaldría a aceptar, sin queja ni protesta, el carácter definitivamente viscoso y repugnante del existir, a la vez comprendiendo y capitulando ante lo absurdo. Se sabe que ésta es también la respuesta de Camus³² si bien éste, por lo menos, llama el

³¹ Sartre *El Ser y la Nada*, parte IV, cap. 1 E.

³² Camus *El mito de Sísifo*.

suicidio el problema máximo de la filosofía y, absurdamente, decide que es mejor vivir a pesar de lo absurdo que suicidarse —lo que no obstante hizo. (Frente a tal situación, concluye Aranguren su “Ética”, no queda sino decidirse: o Sartre o Dios. Pero esto es lo absurdo otra vez, como “credo”).

El resultado de las objeciones críticas contra la muerte libre parece obligarnos a reconocer que el suicidio es una aberración, tanto si se toma “en serio” la muerte como en caso contrario: defecto de vitalidad para la razón ilustrada, convencida de su “salud”; defecto del sentimiento religioso para el corazón creyente,³³ convencido de su destino inmortal; defecto de seriedad existencial para la voluntad de existencia auténtica; o simplemente empresa sin sentido —ante tantos defectos casi se olvida que el acto en cuestión también ha sido interpretado como signo de valentía, de libertad, de autodeterminación, de virtud y sabiduría. Aparte de eso, por lo menos la mitad de las objeciones hechas en el pasado parecen ser obsoletas. Hoy día, cuando según Sartre y otros, es igualmente absurdo seguir viviendo que quitarse la vida, nos encontramos con una universalidad de la muerte antes desconocida; no solamente en el sentido de que más y más personas dejan de creer en la muerte como “puerta hacia la vida”, aceptando la nihilización definitiva que ella parece constituir; no solamente que, por primera vez en la historia, la muerte universal, la destrucción del planeta, deja de ser mera posibilidad; no solamente que, desde la muerte de Dios, es decir: el derrumbe de los valores e ideales de antaño, se pierde en general el sentido, ya que nuestro mundo ha dejado de ser un “mundo”, una totalidad albergante, una instancia orientadora, una fuente de sentido; —sino también en el sentido de que la fuerza que antes solía proporcionarnos ideales de vida, la filosofía —y aún en su forma no-metafísica— está agonizando, se cava su propia tumba. Lo que le queda, entonces, al filósofo es la sabiduría “trágica”, semejante a la de la época helenística, la sabiduría que parte de la última certeza que ha quedado: *morior, ergo sum*; si bien, al lado de esta certeza del *quod* de la muerte, ignora el *quid* (y el *ubi* y *quando*),³⁴ por lo menos, a manera socrática, sabe de esa ignorancia (*docta*).³⁵ La filosofía de la muerte

³³ Para otras críticas, por ejemplo de S. Agustín y Santo Tomás, comp. D.E. Sciacca *Morte e immortalità*, 1962 p. 348 ss.

³⁴ Comp. V. Jankélevitch *La mort*, 1966, p. 119 ss.

³⁵ Comp. M. Conche *La mort et la pensée*, 1973; *Orientalion philosophique*, 1974.

(tanatología), en la época de la muerte de la filosofía, constituiría el final de una fase milenaria en la historia de la evolución humana: será el testamento de una instancia que, en el futuro si es que lo hay. . . se haría superflua, ante una eventual mutación biológica de la especie homo sapiens, ante el . . . “superhombre”. La sabiduría trágica de una “disciplina” que protesta contra su absorción en las diversas ciencias, no menos mortíferas que ella, confirmaría el dicho de Nietzsche de que todas las cosas grandes perecen por sí mismas, por su propia “lógica” interna de desarrollo. La fascinación del absurdo es uno de los últimos pasos de un escepticismo “consumado”. Al entrar el nihilismo en su fase activa, “clásica”, sería un delito prohibir el suicidio.

Dada tal circunstancia, ¿cuál sería la posible función del suicidio que llamamos “estético”? ¿No implica la situación, como sugiere *Adorno*, un suicidio de la estética misma? ¿Qué podría ser lo estético de tal acto, una vez que las objeciones contra él se refutan entre sí? Se distinguiría negativamente de otros tipos de suicidio que obedecen, o a una falta de conciencia o a una conciencia demasiado lógica. Es obvio que todo tipo de suicidio debido a enfermedad, pasión, asco de vida implica la privación de lo que presupusimos como base: la clara determinación, la voluntaria decisión, no nacida de una situación de constricción donde no queda salida. Tampoco correspondería a lo que Sciacca³⁶ llama “suicidio de prestigio” y que él opone al suicidio por tragedias personales que ya no permiten libertad (frente a vida o muerte). Situaciones en las que se prefiere la muerte a una violación del honor, donde la mera gloria del acto es lo que consuela porque expresa nobleza y grandeza del alma, implican, no tanto el interés en el mismo matarse, sino en el preferirse muerto; no es el acto mismo, largamente premeditado, sino su resultado casi instintivamente elegido lo que importa aquí; la “esclavitud” de la vida es rechazada, y sin ninguna necesidad de carácter político o económico, la muerte es preferida, con la esperanza de inmortalizarse *por esta muerte y en contra* de ella, en fin: la vida no es el valor supremo, el aferrarse a ella a toda costa, como Hegel lo mostró, es indigno del “señor” (frente al esclavo). Lo negativo de tal suicidio típicamente guerrero o aristocrático es que calcula con la opinión de los otros que darán reconocimiento a tal acto (o no): una inmortalidad problemática y corta.

Tampoco se identifica con el suicidio estético aquí discutido el que Sciacca, dentro de su clasificación orientada hacia la posición del

³⁶ Sciacca op. cit. p. 311 ss.

suicidio el problema máximo de la filosofía y, absurdamente, decide que es mejor vivir a pesar de lo absurdo que suicidarse —lo que no obstante hizo. (Frente a tal situación, concluye Aranguren su “Ética”, no queda sino decidirse: o Sartre o Dios. Pero esto es lo absurdo otra vez, como “credo”).

El resultado de las objeciones críticas contra la muerte libre parece obligarnos a reconocer que el suicidio es una aberración, tanto si se toma “en serio” la muerte como en caso contrario: defecto de vitalidad para la razón ilustrada, convencida de su “salud”; defecto del sentimiento religioso para el corazón creyente,³³ convencido de su destino inmortal; defecto de seriedad existencial para la voluntad de existencia auténtica; o simplemente empresa sin sentido —ante tantos defectos casi se olvida que el acto en cuestión también ha sido interpretado como signo de valentía, de libertad, de autodeterminación, de virtud y sabiduría. Aparte de eso, por lo menos la mitad de las objeciones hechas en el pasado parecen ser obsoletas. Hoy día, cuando según Sartre y otros, es igualmente absurdo seguir viviendo que quitarse la vida, nos encontramos con una universalidad de la muerte antes desconocida; no solamente en el sentido de que más y más personas dejan de creer en la muerte como “puerta hacia la vida”, aceptando la nihilización definitiva que ella parece constituir; no solamente que, por primera vez en la historia, la muerte universal, la destrucción del planeta, deja de ser mera posibilidad; no solamente que, desde la muerte de Dios, es decir: el derrumbe de los valores e ideales de antaño, se pierde en general el sentido, ya que nuestro mundo ha dejado de ser un “mundo”, una totalidad albergante, una instancia orientadora, una fuente de sentido; —sino también en el sentido de que la fuerza que antes solía proporcionarnos ideales de vida, la filosofía —y aún en su forma no-metafísica— está agonizando, se cava su propia tumba. Lo que le queda, entonces, al filósofo es la sabiduría “trágica”, semejante a la de la época helenística, la sabiduría que parte de la última certeza que ha quedado: *moria, ergo sum*; si bien, al lado de esta certeza del *quod* de la muerte, ignora el *quid* (y el *ubi* y *quando*),³⁴ por lo menos, a manera socrática, sabe de esa ignorancia (*docta*).³⁵ La filosofía de la muerte

³³ Para otras críticas, por ejemplo de S. Agustín y Santo Tomás, comp. D.E. Sciacca *Morte e immortalità*, 1962 p. 348 ss.

³⁴ Comp. V. Jankélevitch *La mort*, 1966, p. 119 ss.

³⁵ Comp. M. Conche *La mort et la pensée*, 1973; *Orientation philosophique*, 1974.

(tanatología), en la época de la muerte de la filosofía, constituiría el final de una fase milenaria en la historia de la evolución humana: será el testamento de una instancia que, en el futuro si es que lo hay. . . se haría superflua, ante una eventual mutación biológica de la especie homo sapiens, ante el . . . “superhombre”. La sabiduría trágica de una “disciplina” que protesta contra su absorción en las diversas ciencias, no menos mortíferas que ella, confirmaría el dicho de Nietzsche de que todas las cosas grandes perecen por sí mismas, por su propia “lógica” interna de desarrollo. La fascinación del absurdo es uno de los últimos pasos de un escepticismo “consumado”. Al entrar el nihilismo en su fase activa, “clásica”, sería un delito prohibir el suicidio.

Dada tal circunstancia, ¿cuál sería la posible función del suicidio que llamamos “estético”? ¿No implica la situación, como sugiere Adorno, un suicidio de la estética misma? ¿Qué podría ser lo estético de tal acto, una vez que las objeciones contra él se refutan entre sí? Se distinguiría negativamente de otros tipos de suicidio que obedecen, o a una falta de conciencia o a una conciencia demasiado lógica. Es obvio que todo tipo de suicidio debido a enfermedad, pasión, asco de vida implica la privación de lo que presupusimos como base: la clara determinación, la voluntaria decisión, no nacida de una situación de constricción donde no queda salida. Tampoco correspondería a lo que Sciacca³⁶ llama “suicidio de prestigio” y que él opone al suicidio por tragedias personales que ya no permiten libertad (frente a vida o muerte). Situaciones en las que se prefiere la muerte a una violación del honor, donde la mera gloria del acto es lo que consuela porque expresa nobleza y grandeza del alma, implican, no tanto el interés en el mismo matarse, sino en el preferirse muerto; no es el acto mismo, largamente premeditado, sino su resultado casi instintivamente elegido lo que importa aquí; la “esclavitud” de la vida es rechazada, y sin ninguna necesidad de carácter político o económico, la muerte es preferida, con la esperanza de inmortalizarse por esta muerte y en contra de ella, en fin: la vida no es el valor supremo, el aferrarse a ella a toda costa, como Hegel lo mostró, es indigno del “señor” (frente al esclavo). Lo negativo de tal suicidio típicamente guerrero o aristocrático es que calcula con la opinión de los otros que darán reconocimiento a tal acto (o no): una inmortalidad problemática y corta.

Tampoco se identifica con el suicidio estético aquí discutido el que Sciacca, dentro de su clasificación orientada hacia la posición del

³⁶ Sciacca op. cit. p. 311 ss.

personalismo cristiano, denomina "estético": se trata del hombre concentrado totalmente en el placer, el goce; se indigna, se siente ofendido en sus más nobles sentimientos, en su estilo refinado de existencia que se ha propuesto exhibir; tal persona, notando que el goce que busca no se da aquí o, cuando se da, no se repite, impidiendo la plenitud de la existencia del goce mismo, decide absolutizar la experiencia-cumbre que lo ha elevado, no permitir que pase al pasado, que se disperse y desvalorice en la mediocridad de lo no-sublime, no experimentar el dolor de la irrepitibilidad de lo extáticamente vivido; antes de que pase la imagen de una belleza inaudita al olvido, la quiere atrapar en un acto que la fija, le confiere "stasis", inmovilidad eterna; sacrifica su vida que de todos modos no vale nada (ante tanta belleza) para que ésta se eternice, quedando así fiel a ella, en vez de traicionarla con un retorno al mundo profano.³⁷ La negación de la vida, especialmente de sus aspectos menos nobles y sublimes, descalificaría este tipo de suicidio romántico, en ojos de Nietzsche, como expresión de decadencia, de desprecio precisamente de aquello que hay que afirmar a pesar de su falta de belleza apolínea.

Frente a tal apoteosis del "trionfo della morte", digna de un Victor Eremita ante los "symparanekromenoi",³⁸ el ideal estoico de la muerte voluntaria es clasificado por Sciacca como "suicidio metafísico desde la posición ética",³⁹ como querer ser el Todo por medio de la práctica de la "virtud". La distinción estoica entre las cosas que están en nuestro poder y las que no lo están, lleva a un desinterés frente a la muerte natural y un enaltecimiento de la muerte escogida libremente; vivir de acuerdo con el ideal de *areté* (superioridad) significa poder actuar como árbitro respecto de vida y muerte: cuando se presenta la situación de una necesidad moral, el suicidio es el medio para realizar el fin noble, para liberar la libertad de la esclavitud en la que encadena la situación, para rechazar condiciones indignas de una existencia virtuosa (como lo hizo Sócrates, según los estoicos). Tal imperativo categórico obliga casi inevitablemente a la muerte prematura, ya que nunca el hombre será capaz de realizar todos los proyectos nobles que la virtud le prescribe; lo que implica la contradicción de un suicidio *libre* impuesto con *necesidad*. El hombre que, como el "sabio" estoico, quiere satisfacer las exigencias de lo absoluto, salvarse metafísica-

³⁷ Sciacca, op. cit. p. 320 ss.

³⁸ Kierkegaard *La alternativa* I, cap. *El más desdichado*.

³⁹ Sciacca, op. cit. p. 327 ss.

mente por sí sólo, se arroga así la posición del dios mismo que decide sobre vida y muerte. Con ello, el suicidio ético, admirado con reservas por Schopenhauer y Nietzsche, se acerca a lo que Sciacca llama el suicidio “metafísico desde la posición ontológica”⁴⁰ y que consiste en absolutización del hombre y su libertad: no pudiendo realizar lo absoluto positivo en la existencia finita, se decide ser lo absoluto negativo, hacer “tabula rasa” con la existencia como tal; “por no poder ser lo que quiero ser, no quiero ser lo que puedo o debo ser.”⁴¹ Aquí la reducción a cero de los límites determinantes atestigua un momento místico, un querer trascender negativamente toda determinación limitante de la plenitud del ser. Ese “vértigo” de libertad es identificado por Sciacca con la posición de *Kirilov* (en los *Demonios de Dostoevski*), y Nietzsche al hacer copiosos extractos de esa obra⁴² muestra que constituye una posición más que históricamente interesante para él.

Lo nuevo de esa posición es que, según Kirilov mismo, mientras que otros se han suicidado por alguna razón, él lo hace por ninguna, gratuitamente; esto, sin embargo, no ha de tomarse a la letra ya que K. quiere “probar” algo con su suicidio, a saber primero, que no teme la muerte, segundo, que la muerte es una ilusión, tercero, que la vida en un mundo de mentira, en un mundo sin Cristo quien ha sido engañado por esa mentira (la idea de Dios), es absurda; es interesante que Nietzsche interprete esta desesperación teológica como comprobación de lo que él llama nihilismo metafísico, es decir el horror ante un mundo sin orden y salvación; le interesa la sinceridad intelectual, la consecuencia anihilante de ese ateísmo: Si no hay Dios ¿cómo puede uno *no* suicidarse o no ser uno mismo “Dios”? Con simpatía, Nietzsche copia la “fórmula clásica” de K. según la cual la humanidad ha inventado a Dios para no tener que suicidarse, de manera que cuando se rechaza la ficción hay que suicidarse para probar que Dios no existe.⁴³ Tal honestidad existencial es, para Nietzsche, la forma extrema del nihilismo, la negación de Dios entendida como la negación de la llamada verdad metafísica que en realidad ha sido “la mentira más larga”; la convicción de lo insostenible de una existencia sin la hipótesis de un orden cósmico moral lleva a la consecuencia radical, nacida del asco, de quitarse uno la vida: la muerte es preferible a una vida sin verdad porque el

⁴⁰ Ibidem p. 336 ss.

⁴¹ Ibidem p. 337.

⁴² Comp. *Werke* VIII 2, p. 338 ss.

⁴³ Comp. C. A. Miller *The nihilist as Tempter-redeemer: Dostoevsky's “Man-God” in Nietzsche's books*, Nietzsche-Studien IV, 1975, p. 165 ss.

repudio de Dios implica el repudio del hombre en la medida que su naturaleza se considera derivada de aquella "ficción". Nietzsche debió ver en K. el "primer hombre decente" y en su ateísmo "clásico" la obertura de la transmutación de todos los valores. Sin embargo, y aquí comienzan las reservas de Nietzsche, esa "lógica" del ateísmo que obliga al ateo a suicidarse para probar su independencia, esta manía de llevar un pensamiento a su última consecuencia, es ella misma un síntoma de aquella ideología que pretende refutar; Nietzsche toma el partido de *Stavrogin* cuando este lamenta la esclavitud de K. frente a su idea, la idea que lo hace matarse. Por más que se admira la grandeza del alma de K., por más que la idea de K. sea sincera y correcta, su heroica obediencia a ella constituye una hipertrofia de su conciencia "científica", una obsesión mórbida en la que el deseo de independencia se convierte en "voluntad de terminar" (*Wille zum Ende*), característica del decadente; en fin, Nietzsche encuentra que esa compulsión de probar algo es un resto de la preocupación socrática por la lógica (dialéctica) a expensas del instinto de vida. Aún donde K. delibera sobre la otra alternativa —el hacerse el hombre Dios, es decir re-atribuirse a sí mismo lo que falsamente había atribuido a la ficción— él reduce esta visión auténticamente dionisiaca a una idealidad pesimista o decadente, al seguir insistiendo en tener que suicidarse para probar la futura divinidad del hombre; porque precisamente esto es lo que el superhombre debe evitar ser: un dios que necesita pruebas, que exige autosacrificios, convicción fanática. La esclavitud frente a una idea fija es una degeneración fisiológica, oriunda de la misma fantasía epiléptica que hace a K. vivir la experiencia extática de la eterna armonía del todo, una autoalienación que Nietzsche atribuye también a S. Pablo y Cristo. La excentricidad y el agotamiento con la máscara de la máxima actividad, como explosión nerviosa, esto es lo que Nietzsche quiso que se superase, en favor de una naturalidad dionisiaca. Es por eso que Nietzsche-Zaratustra, en vez de pedir de sus discípulos llanamente el suicidio como prueba de la no-existencia de Dios, etc. recomienda la "muerte a tiempo" que excluye un acto tan radicalmente nihilista como el de K. En fin, aún esta forma radicalizada de suicidio "heroico" es rechazada por Nietzsche, lo que implica que la mencionada "muerte a tiempo" no es suicidio en absoluto, en la medida en que carece del elemento de demasiada voluntad implicada en aquel. Es un dejarse morir sin obligación a nada. La falta del elemento de constricción (moral, lógica, teológica) la acerca al fenómeno del juego, del crear inocente, del acabar sereno.

Si, llegando a la conclusión del análisis, nos preguntamos en qué consiste, después de tantas eliminaciones, el carácter "estético" de la

muerte a tiempo, la respuesta debería ser ésta: en la falta de una voluntad esforzada, a pesar de la resolución; en un dejar madurar sin ulterior interés, una despedida desinteresada (en el sentido kantiano de desinterés en el placer estético). Se trataría de un acto en el cual coincide la necesidad del hecho y de la fecha del suicidio con la apariencia de una "casualidad divina", de un terminar natural, puntual e inocente como la puesta del sol —tal *acto hecho suceso* permitiría la analogía con la terminación de una obra que una vez terminada, ya no admite más elaboración. Sería un recogimiento final y definitivo de un existir bien logrado en un momento felizmente llegado, ligado con una reminiscencia idealizante; una despedida en la que la "esperanza" de un retorno no figura sino como una posibilidad de juego, pero que transfigura el hecho por medio de un lúdico como-sí

No hay duda de que el problema principal de esta concepción, el de cómo determinar lo justo del momento justo, no ha sido resuelto en lo que precede; precisamente, el acertar previamente la culminación entre el "demasiado pronto" y el "demasiado tarde" será el arte del cual nos hablaba Zaratustra. A partir de la decisión que uno toma para la muerte libre, el vivir se trueca en desvivir, y la hora justa parece entonces un asunto de intuición. Todo esto requiere un análisis nuevo sobre la planificación del tiempo (timing) en general: el punto crucial sería un balance adecuado entre el cálculo de probabilidad realizada por el entendimiento, y el apuntar de la imaginación anticipadora —una armonía o coincidencia entre suceso "externo" y decisión interna que Kant, en la *Crítica del juicio* (estético) denomina genialidad (sobrehumana). La "belleza" de un tal morir tendría todas las características categoriales que Kant atribuyó al juicio estético, sólo que aquí el *juicio* tendría también el sentido de condena, síntesis de (re)conocimiento y acto, esto es: creación.

Universidad de Puerto Rico