

MEDITACIONES SOBRE EL SUICIDIO¹

POR MICHAEL FEDERICO SCIACCA

(Génova)

I. EL SUICIDIO COMO POSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA.

Estas breves anotaciones sobre el suicidio (lejos de querer ser un tratado específico sobre el profundo y desconcertante problema) excluyen de nuestra consideración algunas de sus formas, tales como, por ejemplo, el suicidio por enfermedad mental (y por lo tanto irresponsable y no valorable moralmente), aquel que concluye una vida de vicios y disipaciones, no «apasionada», sino simplemente «pasional», en la que las pasiones son fin por sí mismas, no llamas que arden, sino fuego que destruye. Estas y otras formas de suicidio, aun siendo merecedoras de toda nuestra humana comprensión y de atenta consideración en un examen específico del tema, permanecen marginales a estas páginas, que se limitan a una meditación sobre el propio suicidio como acto de libertad que implique una valoración de la existencia, esto es, que tenga un significado moral y metafísico.

Sólo el hombre, de entre todos los seres, tiene conciencia de

¹ Estas páginas son lo esencial de una parte del volumen *Muerte e inmortalidad*, en curso de publicación en la Editorial Miracle, de Barcelona.

Traducción de Nicolás M. López Calera.

morir ; sólo él, por lo tanto, se puede matar en plena conciencia y por deliberada voluntad : el suicidio es común a la humanidad en todos los tiempos y lugares. Solamente el hombre tiene conciencia de lo negativo de la muerte aceptada o deliberada, porque tiene el sentido y la conciencia de lo positivo y de los valores, aun cuando los niegue. Antiguísima la controversia en torno a la valoración del suicidio : condenado por algunas religiones (por ejemplo, el Cristianismo) y por algunas filosofías, por otras es consentido o exaltado ; ora es juzgado como un acto heroico, ora una debilidad y una bellaquería. Evidentemente el suicidio es en sí mismo una valoración de la vida, que no implica necesariamente una desvaloración de ella ; puede probar sólo que no se la ama por encima de todo, en cuanto que hay valores a los que se les tiene en más que a la propia vida. Y en este caso no se niega su valor, sino que se la ofrece precisamente como valor a otro merecedor de tan grande sacrificio. El martirio y ciertas formas de suicidio (si bien están en dos planos diversos) son un ofrecimiento al valor. Hay quien se suicida, en efecto, más que por otros motivos, por honor, por la patria, por amor, por la libertad etc. : es una prueba de dedicación, un modo radical de restablecer el valor ofendido o de rehabilitarlo, de atestiguar cómo es posible sobrevivir a su profanación o negación y cómo se debe renunciar aun a la vida. El suicidio no siempre es un acto de cansancio o desesperación ; antes bien, no raras veces está sugerido por la esperanza de encontrar en la muerte aquella felicidad o aquella justicia, aquella comprensión o aquel amor que en adelante se desespera encontrar en la vida : es un acto de desconfianza y de desesperación en la vida misma, acompañado de la fe y de la esperanza en una mejor existencia. También en este caso quien se suicida afirma el valor por el que muere, convencido de que la muerte vale más que la vida, no en cuanto pura negación de ésta, que es siempre algo positivo, sino por cuanto es la única posibilidad para que le venga dado lo que la vida le ha negado o no pudo darle. Hay que probar que no amamos la vida por sí misma (como los animales), sino en cuanto ésta, que es valor (el primero del orden de la vitalidad), es como el soporte de otros que constituyen el aprecio de ella : *queremos vivir para existir como personas*, para encarnar valores, que avaloren nuestra existencia. *Cuando se han perdido todas las razones de vivir, ya no tiene sentido humano conservar la vida* : esto es el móvil de algunas.

formas de suicidio. La verdadera muerte no es la ausencia de la vida, sino el vivir en la ausencia de todo valor; si es doloroso morir, es angustioso vivir sin más razones que aquellas de la mera vitalidad. Para quien se convenza de esto la vida se hace insoportable; de aquí el suicidio por desesperación en la vida misma acompañado de la esperanza en otra mejor o sin más esperanza.

El suicidio es una *posibilidad* del hombre: puede privarse de la vida *si quiere negarla*. Es una posibilidad tentadora y quizás no haya habido en el mundo un solo hombre que, aun siendo por un momento fugaz, no haya temblado por esta *tentación*. Y toda tentación, cuando es fuerte, es un conflicto entre el «poder» y el «deber», entre la libertad y la norma. La tentación del suicidio es la borrachera del poder, el *vértigo de la libertad*, que decide aun contra toda norma. En la raíz de todo suicidio deliberado, cualquiera que sea su forma, se encuentra el ejercicio de esta posibilidad, opera la tentación de decidir sólo según ella. Bastan sólo estas primeras consideraciones para ver que el suicidio es un problema moral, un acto de conducta que implica una valoración de la existencia y que por ello tiene una raíz metafísica. Hay que valorarlo sobre este plano.

Hay una valoración corriente del suicidio, la más insípida, banal y deshumana: el suicida es un débil o un vil. Esta es propia de todos los débiles y de todos los viles, de cuantos, en su miseria espiritual, harían morir todo y a todos con tal de salvar su vida mediocre y mezquina y de asegurarse una lira de más para saciarla. Ven siempre todo perpendicularmente a su panza, más allá de cuya salud sólo hay vileza, debilidad, locura. Aun admitiendo que sea vileza o debilidad, el suicidio es de aquellas vilezas y debilidades de las que los débiles no han sido jamás capaces: es una vileza que requiere mucho valor, como escribe Kierkegaard, que exige firmeza absoluta. Catón y Bruto, Zenón y Aníbal, Vaihinger y Michelstaedter, etc., serían débiles y viles para los fuertes y valerosos de la piel ante y sobre todo. Nadie puede darse el valor a sí mismo y nadie puede exigirlo a aquellos que les falta, pero ningún débil tiene el derecho de negárselo a quien lo tiene, aunque lo use mal, sólo porque esté privado de él. Como ha sido observado, los que se matan por debilidad son un número exiguo respecto a los que se quitan la vida por otros motivos en los que la debilidad misma no entra enteramente.

Cierto, el suicidio no es del todo el valor absoluto ; así, pues, a otro modo de morir puede juzgarse como una debilidad. Pero es otro discurso sobre el que volveremos enseguida. Es, no obstante, verdad que a veces (muchas) se requiere más valor para vivir que para morir, pero esto no significa que el suicida sea un débil o un vil, sino simplemente que está falto del valor superior al de matarse. Ni todos los que continúan viviendo en las circunstancias más envilecedoras y en las condiciones más degradantes, soportándolo todo, lo hacen por valor de soportar la vida en nombre de valores superiores, sino porque les falta el de quitársela. Más bien, los pueblos valerosos y guerreros (los antiguos espartanos y romanos, los japoneses) practicaron o practican en gran escala el suicidio, en ciertos casos considerado por añadidura como un deber. Para huir del deshonor de los vencidos, los héroes no cristianos se daban y se dan la muerte ; como para afectar al enemigo escogen medios de ofensa que llevan consigo el fin seguro (y esto es suicidio) de quien los adopta. Cualquiera que sea el juicio moral que podamos hacer de estos actos, por todo podemos desaprobarnos o condenarlos menos por debilidad y vileza.

El mismo Cristianismo condena el suicidio como pecado —mal uso de la voluntad, acto de soberbia, rebelión al querer de Dios, etc.— y no ciertamente como acto de debilidad ; antes desaprobándolo, concuerda en un punto con quien se da la muerte para afirmar un valor : rechaza y condena la concepción materialista y animal de quien, estimando la vida como un bien absoluto a salvar a cualquier precio, subordina a ésta la existencia (y por consiguiente todo valor al vital), la libertad al instinto, el espíritu al cuerpo, la persona al individuo. Estos están *más acá* del pecado, porque están *más acá* de lo humano. El suicida, para el cristianismo, se rebela contra Dios, peca y se pierde, pero tiene siempre el sentido de la inmortalidad del valor ; quien de manera absoluta coloca la propia vida en el primer puesto y hace de ella lo incondicionado, está muerto para la existencia, no vive su inmortalidad en la eternidad de los valores. El suicida usa mal de la libertad ; el materialista renuncia a hacer uso de ella y la hace sobrepujar por el instinto. Sólo quien está dispuesto a renunciar a la vida y a aceptar la muerte, cuantas veces sea necesario, vive para existir y existe encarnando valores que no dismute ni aun ante la muerte.

Podríamos decir que el mártir (o quien tiene madera de ello) consume dentro de sí la tentación de suicidio y la vence, porque coloca la tensión poder-deber en otro plano. Rechaza la posibilidad de darse la muerte para afirmar el valor, no porque sea debilidad o bellaquería, sino en cuanto transforma el «puedo y por tanto debo quitarme la vida para restablecer el valor» del suicida en el «*puedo* matarme, pero no *debo* hacerlo», porque un mandato superior impone un testimonio *positivo* del valor mismo, un ejercicio de la libertad en relación a éste, no *contra* la norma, sino obedeciéndola; por lo que debe elegir morir para el valor sin darse él mismo la muerte. En otros términos, el mártir hace que el suicidio devenga una posibilidad existencial «prohibida»: se excusa de ejercitar el poder (la libertad) de quitarse la vida, no por falta de valor, sino porque es una afirmación más eficaz del valor mismo ejercitar el valor de hacerse dar la muerte, escoger la otra posibilidad existencial de conformar con ella su obediencia a la norma.

A pesar de la antítesis de las dos posiciones, el suicida y el mártir tienen otro punto en común: la libre elección de la muerte por un valor superior al de la vida. El suicida, empero, es él mismo el ejecutor de esta elección, ebrio del vértigo del poder de osar; el mártir se confía completamente al valor, renuncia al poder de darse la muerte (*niega la libertad del suicidio*), para afirmar aquel de hacerse matar y con ello *afirma la libertad del sacrificio*. La elección del mártir está *por encima* del suicidio (y por ello lo rechaza), pero esto está por encima de la ética banal, individual o social, que lo condena porque la vida es lo primero incondicionalmente.

II. LA EXISTENCIA DEL VALOR COMO ACEPTACIÓN DE LA «MUERTE LIBRE» Y LIBERTAD DE LA VIDA.

Cualificar nuestra vida, hacer de ella una existencia del valor, es siempre correr un riesgo, exponerse voluntariamente al peligro. Siempre que decidamos existir y no solamente vivir, en esta determinación está siempre implícito el riesgo de «dejarse la piel»: aceptar el peligro sin retroceder es correr derecho a la *posibilidad* de la muerte, escogerla libremente, precisamente para actuar la libertad en el valor. Esta «elección libre» comporta la

«muerte libre», como en el suicidio : para actualizar un valor y esencializar así nuestra existencia, *exponemos* la vida, más allá de lo natural, a una muerte «violenta», como escribe Hegel. El «hecho» puede no verificarse, pero, aun en tal caso, el «acto» de exponerse no pierde nada de su esencialidad. Cuanto en el mundo es historia de la humanidad o de los particulares, es casi siempre el fruto de una acción que —en silencio o públicamente, sin o con reconocimiento— ha llevado consigo también, en grado diverso, un peligro de muerte deliberadamente aceptado y afrontado. Todo acto humano, comprometido a encarnar un valor, a modificar las situaciones o a renovarlas —descubrimientos científicos, revoluciones, guerras, deporte, creaciones artísticas o filosóficas, etc.— exige siempre este riesgo en nombre de un valor considerado de un precio superior al de la vida, puesta en juego por una apuesta por la cual vale la pena comprometerla.

Existir es continua experiencia de muerte : la hacen el escalador de las cumbres y el soldado sobre el campo de batalla, el navegante intrépido y el gran político, el caudillo y el científico, el deportista audaz y el revolucionario, el explorador de tierras desconocidas como el de ideas desconocidas, el misionero y el apóstol de la caridad, cualquiera que ame verdaderamente a alguien. Doquiera haya un gran sentimiento, allí hay amor y por ello arrojó y donación : amar enteramente es dar ya por aceptada y descontada la posibilidad de sacrificar la propia vida, cuyo precio consiste solamente en este modo de existir. Aunque impropriadamente, podríamos decir (aun con Hegel) que la entera existencia humana es un suicidio, si limitamos el sentido de la palabra a la aceptación voluntaria del riesgo y del peligro de muerte, al acto de exponerse siempre, de estar en la primera línea. Ello se identifica con la misma decisión de «disponibilidad» de nuestra vida para los valores que le dan sentido, de «fidelidad» a la decisión, de no traicionar (retroceder o renegar) para salvar la vida misma (nuestra animalidad) a costa de la existencia (nuestra verdadera humanidad). Vivir así es estar escogiendo la muerte en todo acto nuestro.

Precisamente esta posibilidad de existir haciendo de la vida misma una continua elección de la muerte, es la grandeza del hombre, el signo de la inmortalidad de su espíritu, como aquel que, siendo capaz de una iniciativa consciente y de un impulso superior al instintivo y potentísimo de la conservación de la vida,

se pone más allá de ésta, en la elección inicial de la muerte, posibilidad implícita en el riesgo y en el peligro. Un hombre es tal cuando en toda circunstancia hace aquello que *debe* hacer, no aquello que puede hacer, con tal que salve la piel.

¿ Todo esto está contra la naturaleza?, ¿ contra la voz de la vida que grita su conservación? Es contra la naturaleza, si se refiriese sólo a la animal; es, por el contrario, conforme a la naturaleza misma del hombre en cuanto espíritu: escuchar el grito de la vida y no exponerla a riesgos fatuos, superfluos, veleidosos y, al mismo tiempo, hacer convergir todas las fuerzas vitales en el potenciamiento y en el despliegue de nuestras energías espirituales; comprometer la voluntad en la acción que funde el grito de dolor de la vida con aquel de alegría interior de la existencia que la expone al peligro, la *humanidad en el riesgo*, la inmortalidad en la inmortalidad del espíritu, la purifica en el testimonio al valor. En este punto la muerte libre sobrepasa el momento del suicidio y se aproxima al martirio; el hombre vence la tentación de darse la muerte, acepta libremente el deber de vivir para ofrecer en todo instante la vida al valor. El vértigo de «poder» quitarse la vida se transforma en el vértigo de poderla amar por aquello que le da sentido para valorizarla. Se recupera, de tal suerte, cuanto de positivo hay en el suicidio (el no servilismo de la existencia a la vida), se rehusa la «docura» de quitársela no con «prudentes» razones mediocres, sino para aceptar la superior «docura» de exponerla, disponible y fiel, al riesgo mortal.

No se malentienda: no estamos diciendo que deba el hombre en todo momento buscar la muerte y poner en peligro su vida: es esto puro espíritu de aventura (que puede tener sus lados atractivos, pero que es otra cosa distinta); no es la seriedad de la vida misma, sino su frivolidad o también su chanza. Queremos decir muy otra cosa: el hombre debe vivir con la conciencia de que el compromiso y la fidelidad a los valores como la esencia que lo constituye persona y lo hace inmortal exigen que en toda circunstancia él subordine la propia vida y lo que vale más de ella: *ejercitarse en morir* por aquello que vale, *vivir meditando sobre la muerte*. La vida, conservada defendida no por sí misma, se convierte de este modo en un bien precioso y amado: está siempre en mis manos (la tengo en el puño), prontas a abrirse para ofrecerla a cuanto la avalora. Esto es amar la vida misma en la existencia, *humanizarla*, darle todo el valor del cual, sobre la tie-

rra, sólo el hombre es capaz. Esta es la libertad, no en sus formas secundarias y exteriores (sociales y jurídicas), sino en aquella esencial e interior (constitutiva del espíritu): antes de ser libre el hombre como ciudadano y dentro de la protección de las leyes, debe de serlo *en y de frente* a sí mismo; antes de ser libre en su vida, debe de serlo *de ella* para poder vivir una existencia libre. *La libertad de la muerte y la libertad de la vida se identifican en la existencia libre*, la cual vida es siempre libre en cuanto consumada en cada acto de vida. Este «ejercicio», que simplemente significa humanizar la vida y transformarla en existencia siempre patente a sí misma, hace *superfluo* el suicidio: no acepta las instancias positivas, lo sobrepasa y lo niega. En este caso se tiene también el derecho de condenarlo, dejando, sin embargo, suspendido el juicio sobre el suicida, de cuyo destino no nos corresponde juzgar.

«Existir por cualquier cosa que valga la pena vivir y morir», cuando no es frase hecha, charlatanería o retórica, es simplemente el *estado normal* del hombre, que es naturalmente «transnatural»: él, en la vida, existe por encima de ella, en la naturaleza está por encima de la misma. *Está* para *ser* para aquellos valores, que no se reducen al de la vida, que es la prueba de la existencia para un fin que no es la vida misma. No se trata, sin embargo, de una posición «heroica», como se suele decir, sino de una experiencia de autenticidad; a menos que no sea heroico morir por lo que avalora la vida, que no se llamen «héroes» cuantos viven al nivel de la humanidad del hombre, en cuanto saben ser hombres y no solamente animales, aun cuando realicen actos de hombres, pero no humanos. Una vida así llamada heroica frecuentemente está hecha de un solo gesto; una vida «humana», a la altura de una constante fidelidad y disponibilidad al valor, exige un ejercicio continuo. Desde este punto de vista es más fácil ser héroes que ser hombres: en el primer caso basta un minuto o una circunstancia incluso no querida, en el segundo es necesario ser libre de la vida por toda la vida. Existe quien vive libre para la muerte, único modo para liberar la vida de sí misma y amarla propiamente en su negación, que es el único modo de afirmarla válida y libre.

III. FORMAS FUNDAMENTALES DE SUICIDIO.

a) *El suicidio de "turbamiento" y el de "puro prestigio"*.

Este es el suicidio por motivos de orden material (teniendo frecuentemente reflejos morales) : por una enfermedad incurable que inmoviliza, produce ridículos, aísla del consorcio humano ; por un dolor físico que puede atormentar por años ; por un *crack* financiero o una irreparable pérdida en el juego ; por evitar la cárcel, y así podríamos continuar todavía más. En estos casos el suicidio, con toda la comprensión del drama humano que consigo lleva, más que falta de valor en el sentido corriente de la palabra, denuncia insuficiencia de fuerza moral, poca vida interior ; en cualquier eventualidad, no tiene nada que ver con quien se quita la vida para afirmar un valor o testimoniar de él. En estos casos se suicida por un motivo negativo : para liberarse de un mal físico o para salir de una situación difícil. Se niega lo negativo de la vida con la negación de la muerte voluntaria sin afirmar nada. Desde este punto de vista, tal especie de suicidio es sin sentido. No se puede llamar ni siquiera un acto de libertad ; se asemeja más a un acto de turbamiento, a un «golpe de cabeza» para acabarla².

En estos casos, el suicida se quita la vida propiamente porque le atribuye el máximo precio : la coloca en el primer puesto absoluto en la escala de los valores y, así como no puede disponer de ella como de los otros, la niega. Ahora el problema del hombre no es el de su vida, sino el de su existencia en el curso de su estar en el mundo ; no es de vivir bien toda la vida, sino de existir bien también en las circunstancias en las cuales vive mal. Por tanto, no siempre el suicidio es un acto de valor y el vértigo del poder de la libertad ; en los casos de arriba se debe propiamente a un profundo y oscuro descorazonamiento, al desaparecer las posibilidades de la voluntad para entregarse a la vida doliente e infeliz, la cual exige el acto de su supresión. Estos suicidios

² También en estos casos podemos condenar el suicidio, pero teniendo comprensión para el suicida : no sabemos qué cosa habríamos hecho nosotros en esas circunstancias, ni conocemos el grado de condicionamiento de su voluntad, debido a las enfermedades, a las situaciones orgánicas y ambientales, etc., etc. No sabemos si después de realizado el acto haya habido tiempo de arrepentirse.

son frecuentemente una rendición discrecional de la voluntad misma, debidos no a un acto de poder (yo puedo y me suprimo), sino a su «no-poder», vencida por el convencimiento de que la vida vale por sí misma y no hay nada que pueda avalorarla cuando no se puede consumir en y para el mundo. El fracaso es entendido como el fallo del hombre en cuanto tal : frente a la catástrofe se resiste provocando una definitiva.

Antitéticamente a estas formas, bajo muchos aspectos, está el suicidio que pudiéramos llamar de *puro prestigio*. No interviene ningún motivo que interese al organismo (enfermedades, defectos físicos, etc.), ni a la animalidad del hombre (carencia de medios, descomposición, deseo de riqueza, etc.), antes bien que esta forma de suicidio frecuentemente se dan en las mejores condiciones físicas y sociales. No existen ni siquiera motivos patrióticos, de utilidad pública o similares ; mejor, no son el fin de la acción, aun cuando son la ocasión o el medio que la hace realizar. El suicidio de puro prestigio obedece sólo a la voluntad firme y decidida de exponerse a un peligro mortal sin ninguna necesidad que interese lo animal y ni siquiera el hombre como miembro de una sociedad. Es la muerte buscada por la sola «gloria», único valor al cual se sacrifica la vida. Al que así la arriesga, las consecuencias de su acción (salvar la patria o un hombre ; abrir una nueva vía a la ciencia, etc.) no le interesan por sí mismas, sino sólo en cuanto ofrecen la ocasión de realizar la proeza : lucha no por la verdad o el bien, sino por conquistarse la verdad o el bien de la gloria, de una gloria verdadera. He aquí la nobleza y también la grandeza de su acción, lo que esta tiene de auténtico y positivo. No lucha por los valores, sino por el valor del prestigio que la proeza confiere a su persona. No está luchando por un sentimiento objetivo : no siente el valor, sino la gloria, y por esto, respeto al valor mismo el suyo es simplemente un «gesto» no sentido, hecho por otro, la gloria, lo único que le mueve a buscar la muerte. Pero debe de ser verdadera (sin trucos y no por cosa fútil y de ningún precio), a fin de que el reconocimiento sea verdadero y duradero. Es su modo de «humanizar» la vida, avalorarla, lo que, como decíamos, tiene su nobleza.

Tiene también, a su modo, una cierta generosidad. Quien escoge voluntariamente el riesgo y va al encuentro de la muerte por puro prestigio, ciertamente subordina a este sentimiento suyo de afirmación personal el valor por el que se bate y respecto

al cual realiza solamente una proeza (que, sin embargo, implica siempre un alto reconocimiento de él, aunque instrumental), pero sólo accidentalmente busca la muerte del otro. No le es esencial la voluntad de matar, sino la de ser matado; así, si puede, evita matar, no por respeto de la vida del otro, sino a fin de que el peligro sea más «prestigioso» y la muerte sea más segura y «gloriosa». Su valor no consiste en dar la muerte, sino exponerse a recibirla sin necesidad alguna, por puro prestigio.

Este querer la muerte a cualquier precio por la gloria (y por esto es verdadero suicidio³, aun cuando la muerte se la dan los otros) contiene indudablemente un elemento de desvalor: la muerte querida por cualquier cosa exterior como es el reconocimiento (también a costa de darla a otros, sea no obstante accidentalmente) y no por el valor.

El suicidio de puro prestigio implica también una solución del problema de la inmortalidad: vencer la muerte inmortalizándose con la muerte misma. Solución errada, porque una cosa es permanecer en el recuerdo del presente y del futuro, «inmortalizarse históricamente» a través del «reconocimiento», otra cosa es la inmortalidad personal del espíritu (inmortal por su esencia), cualquiera que sea nuestra muerte, oscura o famosa, olvidada o recordada. Evidentemente quien busca la inmortalidad sólo en la gloria y por ella quiere la muerte, no cree en otra o la cambia por la perpetuidad del recuerdo, fiada al tiempo y limitada a él. Estamos frente a dos dimensiones diversas de la existencia: una que la identifica con la duración de la vida y por esto afirma que el hombre es completamente mortal y sólo puede no morir su memoria de una muerte heroica o de prestigio (con lo que coloca al hombre al nivel de la naturaleza y del tiempo); otra que, por encima de la duración de la vida afirma la inmortalidad del espíritu personal, independientemente de la muerte misma o de sus modalidades. En el primer caso es el hombre quien se da la inmortalidad con el «gesto» cualificado; en el segundo ella le pertenece por esencia sin que se la pueda dar o quitar; en la primera posición se limitan sus exigencias a aquellas de tipo na-

³ Lo es, no sólo porque busca la muerte a cualquier precio, sino por otro motivo: su voluntad es suicida, la cual ha escogido para actuarse la «modalidad» de hacerse dar la muerte, en vez de dársela. En efecto, si la muerte exige matarse, quien busca la muerte de prestigio no duda hacerse violencia a sí mismo.

tural-histórico y su cumplimiento a la historia misma, en la otra se le reconocen exigencias ontológicas de plenitud que trascienden el tiempo y por esto no tienen nada que ver con el reconocimiento y la muerte de puro prestigio que inmortaliza la memoria. El hombre que se inmortaliza en los siglos es una concepción por *bajo* del hombre mismo, cual es según su estructura; la inmortalidad por reconocimiento es un desconocimiento de su verdadera grandeza; inmortal por esencia y destinado a un cumplimiento que no es natural ni actuable temporalmente, está por encima de la historia y del tiempo, de toda gloria mundana y reconocida, por encima del puro prestigio, cualquiera sea su grandeza humana, que es siempre miseria respecto a su inmortalidad ontológica y no histórica.

Pero, aparte de esto, el suicidio de puro prestigio no es verdadera grandeza; cuando el hombre muere por su gloria, cree humanizar su vida con el reconocimiento. Este fin exterior disminuye la validez de su decisión interior, la subordina a la opinión de los otros. Más que construir su persona interiormente y en la pura fidelidad al valor, se edifica a sí mismo en la conciencia pública y social (sacrifica la instancia de la inteligencia moral a la de la razón ética); más que «persona» en el valor quiere ser un «personaje» en la historia; se contenta, con tal que se hable de él, que se diga que ha sido una «pieza importante».

b) *El suicidio "estético"*.

La vida es empeño total de todas sus posibilidades a fin de que la existencia la goce y sea existencia de goce, una inmensa imagen sensible perennemente variada para la satisfacción de los sentidos y la alegría del espíritu: tomar de la belleza y de la bondad sin saciarse de ella jamás, beber de ellas para alimentar la sed de sed, espasmo refinado de experimentar de otra manera ahora en la disipación del goce exasperado y siempre mejor seleccionado. Es ésta una posición «estética» de la existencia frente a la vida, instrumento de placer y de goce. En cada uno de sus actos está siempre implícito (también inconscientemente) el suicidio como la extrema «voluntad», como la posibilidad de todas las posibilidades, el goce supremo de quemar todo el placer que pasa y no satisface: cuando el agua no sacia, la sed se enjuga con la arena seca. La desesperación no distingue entre el manantial y la piedra pómez.

Darse la muerte es coeficiente esencial de la existencia como pura posición «estética»: sin él la perspectiva perdería su verdadera orientación. Donde hay «refinamiento», falta «fineza», de la cual la primera es la sofisticación y la corrupción. Quien está disponible sólo para el placer dispone plenamente de su vida, más bien es dueño del goce sólo en cuanto lo es de esta última, en modo de poderla sacrificar por el instante intenso y de ser libre de correr detrás de experiencias «iméditas» sin la preocupación de la muerte⁴.

El esteta sabe muy bien que, escogiendo el goce, escoge la muerte, porque escoge el tiempo de la vida y le entrega su existencia, sabiendo que el instante pasa y la vida misma corre hacia el fin. Acepta esta fatalidad, coincidente con su libertad, y, cuando el goce se cansa de su misma finitud y de la repetición insignificante aunque variada, la provoca con el suicidio, goce absoluto (negativamente) de anular todo goce parcial y por ello engañoso⁵.

Lo «trágico» del goce es lo «trágico» mismo del tiempo que pasa sin que nada quede, del instante que se teme no pueda repetirse y no se para. No solamente el fin de todo lo que es caduco (y en esta línea de la vida en el mundo todo está destinado a la muerte) hace que todo goce parezca un engaño, tanto más tal cuanto más se intente rellenarlo sutilmente de todo el sentido de la existencia, sino también el temor de que el instante sublime, una vez pasado, no se pueda repetir. A la desesperación de su tránsito se une otra, causada por su irrepitibilidad, de continuar una vida «cuantitativamente» más exenta que aquel instante, pero «cualitativamente» inferior a él y por ello degradada y superflua. Pasado el momento de plenitud de aquella «sensación» intensa y tensa que ha dado la imagen de lo cumplido y perfecto, si falta esperanza o posibilidad de realizarla ahora y también de sobrepasarla, el resto del tiempo es como algo de lo más inútil y humillante. La existencia se siente hundida en la nada de la vida bajo sus posibilidades imposibles de repetirse, no sabe encontrar nada más significativo y relevante: vive en el anonadamiento de sí misma y de cada cosa, vive su muerte, no frente a ella. Ella se

⁴ Es dueño también de este y de aquel placer: se goza dominándolos todos, sin ser dominado por ninguno de ellos.

⁵ De esto, por ejemplo, testifica el *Trionfo della morte*, de D'Annunzio.

encuentra aferrada a la ilusión de hacer subsistir y durar lo finito y relativo como si fuese infinito y absoluto, se encuentra agarrada al tiempo suspendido en sí mismo, dominada por la vida, que le «demuestra» en tal modo su mortalidad y la de cada cosa. El suicidio se presenta como la extrema posibilidad de recusación de la vida superflua, el acto supremo de elección del instante que se puede vivir, sin el temor de que no se pueda repetir, precisamente porque suprime toda posibilidad de tentativa.

Detener el instante de la plenitud, sustraerlo al movimiento y a la sucesión; detener la «imagen» realizada de la belleza: Fausto no lo hace. Está allí maravillosa y esplendorosa bajo el ala del tiempo que pasa: hay y no hay, es plenitud de vida y plenitud de muerte; hay y va sin jamás más volver. ¿Cómo detenerla? Con la elección de la muerte, la única que puede impedir la caída de lo pleno en el vacío, la frustración de la vida replegada desesperadamente en la nada de lo que ha sido tan sólo por un instante inaferrable. El suicidio aquí no impone la cesación o la interrupción del sucederse de las imágenes, pero la *detiene*, frena libremente el movimiento sobre la última, la *fija*, la sustrae al pasado porque sustrae la vida al futuro, de aquí que haga el presente intransitable en cuanto viviente en el acto de la muerte, que quiere negar la vida misma para eternizar en la inmovilidad la imagen, que sólo el suicidio puede sustraer a la banalidad de ser una entre las tantas que pasan y por esto, de ser como no-existente. El móvil psicológico no es «hacerla finita», dado que todo pasa (en ello se dejaría escapar la exigencia profunda que hay en esta decisión y todo resultaría banal), sino intentar, fijándola con la muerte, detener la imagen, arrancarla al tiempo, eternizarla. *Morir libremente por una imagen de belleza*, sacrificarle toda la vida, porque ella, que así mismo es un instante, no muere. Es la forma más refinada de suicidio estético. En este sentido, darse la muerte es la tentativa de realizar la «contemplación» de lo que, en cuanto pasa, escapa al «stasi», es la tentativa de actuar el momento místico en la unión con lo que lo hace imposible, lo contingente. No es transferir la eternidad al tiempo, sino asumirse el puro instante, fijarlo eternamente en la negación del tiempo mismo como tal. No es tampoco sustraerse a éste, sino sumergirse desesperadamente y enteramente en un punto suyo y en éste quemarlo todo, en modo que aquel punto mismo sea fijación contemplada. La desesperación de ac-

tuar el todo en un solo instante eterno suscita el ansia de anondar todos los instantes en la nada, la absoluta imposibilidad negativa, el objeto místico al cual sólo la muerte puede unir para siempre la vida.

c) *El suicidio metafísico: la posición ética: vía libertatis y vía liberationis.*

Si el suicidio estético, en su forma más elevada, denuncia la exigencia de fijar el instante sustrayéndolo al tiempo con la elección de la muerte libre, el «metafísico» manifiesta otra, mucho más compleja y profunda, de querer ser el Todo con la muerte voluntaria, dada la imposibilidad de serlo aceptando la vida en todas sus dimensiones. También esta forma de suicidio tiene una gama de posturas, cada una de las cuales responde a posiciones diversas del mismo problema. Dos parecen ser fundamentales: a) ser el Todo con la práctica perfecta y heroica de la virtud (*posición ética*); b) la negación de lo humano, condición para actuar lo absoluto de la libertad como absolutez del hombre «no más hombre» (*posición ontológica*).

La posición ética del suicidio metafísico tiene ya un nombre consagrado dentro de la tradición filosófica y literaria: el suicidio estoico, que envuelve el problema de la libertad en su raíces metafísicas. La distinción de los estoicos entre «las cosas en nuestro poder» y aquellas que no lo están se refiere también a la muerte: no está en nuestro poder la muerte natural o la separación del alma del cuerpo, pero está en nuestro poder la muerte voluntaria, para evitar la muerte del alma misma que consiste en la destrucción de la virtud. El suicidio no es una necesidad inevitable para quien vive según la virtud (por eso sabe evitar la muerte espiritual), pero deviene un deber ineludible cuando la elección está entre el vivir no según la virtud y el morir voluntariamente para no morir espiritualmente. La muerte natural, como aquella que no está en nuestro poder, se refiere a todas las cosas «indiferentes»: interesa la naturaleza física y no la ética; la otra, la muerte espiritual, corresponde a la esencialidad misma del hombre, en cuanto, como dice Séneca, están muertos aquellos que no ejercitan la virtud. Esta muerte se evita quitándose voluntariamente la vida, anticipando la muerte natural o la separación del alma del cuerpo, esto es, *escogiendo* la muerte física, que, de cosa no en nuestro poder e indiferente, deviene así

acto de libertad, ejercicio de poder y por ello no más indiferente, sino acción libre : libre, responsable, racional.

Aquí el acto de darse la muerte no es en sí mismo afirmación de la libertad, sino la liberación de ella de la esclavitud o de una esclavitud, dada una particular circunstancia. En este segundo caso, además de *via liberationis*, es también, como se ha dicho, *via libertatis*. Pertenecieron a este segundo modo de entender el suicidio estoico, la muerte de Catón (no quiere sobrevivir al fin de las libertades republicanas), Lucrecia (rehuyendo sobrevivir al ultraje de su dignidad), Aníbal (escoge la muerte antes que vivir prisionero de los romanos), etc. Todas obedecen al imperativo de la razón como lo ha formulado Séneca : «Tú no debes vivir bajo la necesidad, porque no tienes ninguna necesidad de vivir». Y ello no es así, en cuanto la vida o la muerte son cosas fuera de nuestro poder y por ello indiferentes, hasta cuando la razón según las circunstancias, no manda vivir o morir, esto es, no ordena poner en acto libremente aquel «poder vivir» o «poder morir», del cual nosotros mismos somos hechos libres jueces.

Pero la posición ética del suicidio estoico adquiere la plenitud de su sentido metafísico entendido como *via liberationis*. Aquí el hombre es puesto frente a lo absoluto de la perfección, frente al ideal que, no siendo sólo normativo o concepto límite, debe ser actuado completamente a fin de que él sea el Todo⁶. Vivir cuando no se puede ser virtuoso a la manera de Dios, es la ruina, el pecado, la deyección. Aquí el mandato de la razón es incondicionado : *si no puedes ser el Todo, si no puedes liberarte de tus debilidades, libérate de la vida*. Bajo este aspecto, el suicidio se presenta como una necesidad ínsita necesariamente en la sabiduría estoica como tal y por ello como la denuncia y la confirmación de su error, es decir, de la imposibilidad de ser sabios o, si se quiere, de la no-racionalidad de una semejante sabiduría, que, como no racional, es insensata. El estocicismo se niega a sí mismo.

El estoico, por necesidad intrínseca de su misma posición, está condenado a la muerte espiritual ; pero dado que la muerte

⁶ Con terminología kantiana podemos decir que el suicidio como *via libertatis* es un imperativo hipotético : «si te encuentras en ciertas condiciones (si las libertades de la república son oprimidas, si caes prisionero del enemigo, etc.), tú no debes sobrevivir, debes quitarse la vida»; como *via liberationis* es el imperativo categórico : «tú debes quitarte la vida, dada la imposibilidad invencible y siempre actual de realizar en el mundo la salvación o el cumplimiento de tu fin».

natural le es indiferente y que es preferible a la otra, está necesariamente condenado al suicidio. Pero, en tal modo, el suicidio mismo pierde todo sentido y valor moral. De un lado el estoicismo es una especie de protestantismo de la antigüedad (toda acción humana es pecaminosa porque la caída hace sierva a la libertad) y, de otro, quitando el dogma de la obra reparadora de la gracia divina, un «pelagianismo» *ante litteram* (el hombre tiene el poder de salvarse por sí solo), es decir, es la contradicción de una libertad absolutamente esclava (el hombre no puede ser jamás perfectamente virtuoso) y en conjunto absolutamente libre como posibilidad; esto es, *es la contradicción del "hombre que quiere ser Dios"*.

d) *El suicidio metafísico: la posición ontológica.*

Diferente de la posición ética del suicidio metafísico (también se la incluye y tiene con ella puntos de contacto) es la *posición ontológica*, la cual no obedece a una exigencia de perfección o salvación (ser como Dios o semejante a Él), sino de absolutización del hombre y de la libertad (inmanencia del hombre a sí mismo) en la forma negativa de superación de lo humano. Esta posición es consciente de que hasta cuando el hombre queda bajo su plano y tiende a lo que es «humano» tender y actuar, la autosuficiencia es su «imposibilidad» insuperable o ineliminable «al lado de allá» trascendente (como lo es en los estoicos): no se puede ser hombres, en cuanto perfectos, y ser como Dios. Ella ordena también huir de todas las determinaciones de la voluntad, en cuanto fatalmente limitativa de lo absoluto de la libertad, todas aquellas parciales y relativas, pero sin la esperanza de actuar con y más allá de la muerte el ideal perseguido y sin una finalidad de cualquier modo positiva. El suicidio metafísico de tipo estoico está señalado por el mandato de evitar la muerte espiritual y por el ideal de ser «positivamente» semejantes a Dios, o, de otro modo, la plenitud de sí mismos; el suicidio metafísico de tipo ontológico está sugerido por el mandato de ser lo absolutamente negativo, no pudiendo ser lo positivo: ser en la Nada, hacer *tabula rasa* de la existencia condenada a lo finito y a lo infinito. *Por no ser aquello que quiero ser, no quiero ser lo que puedo y debo ser: no pudiendo ser el Absoluto, no debo ser tampoco relativo a mi humanidad.*

En la posición ontológica del suicidio metafísico se actúa ver-

daderamente el *vértigo de la libertad*, cegada (no enamorada) del propio poder : ella quiere probar no tener nada, no amar nada, no querer nada, salvo la propia absolutez, de ser disponible por sí misma solamente al punto que pueda decidir su muerte cuando le parezca y le agrada. Es la libertad de Kirillov, del hombre que vive como conciencia siempre actual de suicidio (en este sentido como el estoico, es árbitro de la vida y de la muerte), siempre pronto al acto para probar el terrible poder, medir lo que al hombre es posible, esto es, «devenir Dios».

Otros se matan por una razón ; Kirillov, en *Demonios* se mata «sin una razón, solamente para afirmar la propia libertad», para darse gratuitamente el atributo de la divinidad, la «libertad» misma, para mostrar su «nueva terrible libertad». Pero en el «ateo» Kirillov (exseminarista y creyente en Dios «peor que un cura», como teme Stepanovic) hay una instancia religiosa : la mentira no dejó ni siquiera a Cristo, «el hombre que hizo todo lo más elevado que ha habido sobre la tierra», el «milagro» de las leyes naturales ; también «El fue constreñido a vivir en medio de la mentira y a morir por la mentira», es decir, por un Dios, un paraíso, una resurrección que no han existido jamás. Si también Cristo ha sido engañado, el universo no es sino mentira, «fuerza diabólica». ¿Por qué vivir ahora? Kirillov «deviene Dios», no porque Dios existe y él quiera ser semejante a El, sino porque es verdad que Dios mismo es mentira, porque está muerto. Se hace Dios para negar que El existe y no morir, como Cristo, por la mentira : es suicida porque es un engaño el martirio ; se da la muerte porque el hacérsela dar, desafiándolo todo, es aceptarla como una ilusión engañosa. Es ateo porque no puede ser creyente, pero con esto mismo reconoce que, si Dios no fuera mentira, el martirio sería la única auténtica y válida elección del hombre. Por el contrario, si Dios está muerto, al hombre no le queda sino matarse. Pero matarse es el terrible poder de la libertad, es decir es hacerse «un Dios por fuerza». Por ello Kirillov es «infeliz» : está «constreñido a afirmar» su libre arbitrio y con este acto hacerse Dios. Para demostrar que El es mentira debe hacerse mentira él mismo, esto es, probar que el hombre es una verdad sólo si Dios es verdad.

IV. VALORACIÓN CRÍTICA DE LOS ARGUMENTOS CONTRA EL SUICIDIO.

a) *Los argumentos de San Agustín.*

Habíamos visto que el suicidio, en alguna de sus formas esenciales, obedece a razones profundas, se irradica en una conciencia metafísica. No es argumento a tratar de prisa, como acto de momentáneo turbamiento, de debilidad o vileza. Una crítica interna al respecto es posible solamente en base al argumento de que, recuperadas y rescatadas las exigencias morales y metafísicas, lo satisface en una posición que sobrepasa aquella del suicidio mismo y por ello lo considera superfluo y también condenable. Creemos que esto sea posible sólo en una concepción profunda del hombre, que reconozca las razones de la inmortalidad personal y de la existencia de Dios. De esto S. Agustín se ha dado cuenta, se muestra agudo y sus argumentaciones (*De Civitate Dei*) en el fondo se basan en el principio de la obediencia a la voluntad divina.

Según el obispo de Hipona (que polemiza con los paganos que acusaban a los cristianos de no huir con la muerte voluntaria de la cautividad y de las ofensas de los bárbaros), el suicida, dado que ninguna ley permite matar a nadie por propia autoridad, es un «homicida», tanto más culpable en cuanto más inocente sea del motivo por el que se mata (*nam utique si non licet privata potestate hominem occidere vel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit: profecto etiam qui seipsum occidit, homicida est; et tanto fit nocentior cum se occiderit, quanto innocentior in ea causa fuit, qua se occidendum putavit*). Quien ha sido ofendido o deshonrado sin el consentimiento de su voluntad no ha hecho ningún mal; quitándose la vida, mata a un inocente; quien se mata para prevenir que su persona sea ultrajada o puesta en esclavitud, comete pecado respecto a sí mismo, con el objeto de que no se consume en él el pecado de otro. Lucrezia, dándose voluntariamente la muerte, mata la inocente, casta, ultrajada Lucrezia: se castigó a sí misma que no tenía la culpa. Se puede objetar que la dama romana se sabía inocente y casta y que, aunque violentada, matándose, no intentaba enteramente castigarse por un adulterio, que su «castísima voluntad» no había cometido. Se mata porque o resistía a sobrevivir al ultraje

recibido, a perdonar y olvidar, quizá, sacrificándose a sí misma inocente, para hacer recaer el delito sobre la conciencia del culpable, como si hubiese cometido dos. Así el argumento de Agustín, en cierto sentido, se invierte: Lucrezia, matándose, no ha querido ser homicida, pero ha hecho que fuese asesino su ultrajador. Dignidad ofendida, arrogancia herida irreduciblemente y, juntamente, venganza despiadada. Pero, aparte de esto, el problema es otro: si, en ciertas circunstancias, para reafirmar un principio ofendido y tanto más violado cuanto la víctima es más inocente, el suicidio es un acto válido a este fin, incluso entendido como homicidio. Este último en sí mismo es siempre condenable (sea que la violencia es hecha a sí mismo o a los otros), salvo en las excepciones en que es lícito matar o matarnos. Ahora bien, si estas excepciones se dan para la muerte dada a los otros, con mayor razón deben darse para la muerte dada a sí mismos y por ello libremente elegida.

Agustín mismo no esconde un cierto respeto por la «noble y antigua romana», como no lo esconde por Catón, del cual se puede creer con razón (*recte*) que sea digno de elogio (*merito*) lo que él hace, aun cuando atribuye el gesto más que al valor, a la debilidad de «que no soporta las adversidades», más que a la vergüenza de vivir después de la victoria de César al no querer soportar ser salvado y perdonado por el vencedor, más al odio por la gloria del enemigo que al amor de la libertad. Todo esto puede ser verdad, pero el suicidio de Catón no ha tenido lugar por estos motivos, sino más bien como sacrificio voluntario a la libertad misma. Estos argumentos no valen para condenar el suicidio de Catón en cuanto tal, sino para desvalorizar polémicamente los intentos. Si Catón hubiese aceptado el perdón de César habría engrandecido la figura de tirano y consolidado la esclavitud política; si se mató no fue porque le faltase fuerza para soportar la adversidad (por una debilidad suya), sino como protesta contra la violación de la libertad de todos: se ha sacrificado por todos en nombre de un ideal moral. Aun si sus intenciones no hayan sido éstas, sino aquellas menos nobles que piensa Agustín, nuestro discurso conserva intacta su validez, en cuanto contemporáneos y posteriores han exaltado su suicidio no en sí mismo, sino porque le han atribuído un alto significado moral. Catón matándose no ha querido simplemente cometer un homicidio y asesinar al honesto y sabio Catón; antes bien ha creído obedecer a un

mandato superior al de conservar la vida, al imperativo de emplearla en el mejor de los modos al servicio de una causa trascendente a su misma vida y la avalora en el mismo momento en que la ofrece voluntariamente por el bien común. Si, como cree Agustín, él habría debido aconsejar al hijo seguir su ejemplo, si estaba convencido que fuera vergonzoso vivir bajo César. Si lo hubiese hecho habría influenciado fuertemente la voluntad del otro, cuyo suicidio no habría sido más una libre decisión personal (y por ello privado de valor), sino casi un homicidio por parte del padre, para el que era un doble deber aquel de sacrificar su vida, una vez que así lo había decidido libremente en obediencia a la libertad y en honor de ella, y aquel de confortar al hijo a aceptar la nueva situación para no hacerse responsable, instándolo al suicidio, de su muerte y para dejarlo libre de decidir por propia cuenta si fuera su deber morir o vivir. Se añade que Catón obedece a su libre razón, la única, para un estoico, que le puede decir cuál sea lo mejor que hacer para vivir según el imperativo de la razón misma. Obedecerla, para el estoico, es como obedecer a Dios; Catón matándose por la libertad obedecía a un mandato divino. Se puede discutir —y se debe hacer— si el suicidio sea el medio mejor para afirmar un principio moral, pero esto significa afirmar implícitamente que hay actos moral y religiosamente superiores a él, no que el suicidio mismo sea, en todo caso (también en una moral puramente racionalista) un homicidio o una perfidia.

Agustín comenta, sin tener en cuenta ello, que si Regulo no quiere matarse, con mayor razón los cristianos *verum Deum colentes et supernae patriae suspirantes, ab hoc facinore temperabunt, si eos divina dispositio vel probando vel emendandos ad tempus hostibus subiugaverit; quos in illa humilitate non deserit, qui proter eos tam humiliter venit, Altissimus...* He aquí la verdadera, fundamental razón de no darse la muerte voluntariamente: si Dios se ha humillado al punto de descender al mundo para la salvación del hombre y de soportar todo y si el hombre rescatado y creyente adora este Dios verdadero y anhela su verdadera Patria y al Padre de todos (así también Platón y Plotino), darse la muerte voluntariamente no puede ser sino un mal, un acto de poca fe o escasa caridad, un gesto de desesperación no consentida o de soberbia que no sabe humillarse; es no creer en la Providencia divina, que quiere poner a prueba nuestra fe,

nuestro amor por Dios, que lo humilla hasta la esclavitud y el tormento, hasta la ofensa más atroz de nuestra inolencia, sin abandonarnos en la prueba y elevando nuestra humildad a la altura del perdón de quien nos ofende.

Como nota el mismo Agustín, hay casos en los que Dios manda matar o matarse : Abraham, por obediencia a Dios, decide matar a su propio hijo ; Sansón, para obedecer el mandato divino, se entierra entre las ruinas del templo con los filisteos. En estos casos, el hombre no opera por engaño, sino por divina inspiración, no por error, sino por obediencia ; y nadie puede llamar delito obedecer a un mandato divino, ni acusar de crimen el *obsequium pietatis*. Esto significa que Dios, para poner a prueba nuestra fe y nuestra capacidad de inmediata obediencia a una orden suya, puede «suspender» aún la moral, como dice Kierkegaard, y todas las leyes aun aquellas inspiradas por El, como los mandamientos de Moisés, imponiendo al hombre el respeto de la moral y de las leyes en todos los casos en los cuales su violación no dependa de la voluntad divina, sino de la del hombre mismo, el cual debe querer lo que Dios quiere. Es decir : obedecer la ley porque ésta es la voluntad divina y no obedecerla, cuando la voluntad de Dios mismo le manda la suspensión de ella, para obedecer a su solo mandato, seguro de que Dios, fuente de toda justicia, mandándole matar o matarse, no le ordena cosa injusta. Esto significa que hay casos en los que el homicidio y el suicidio son justos porque son queridos por Dios sin que la moral y las leyes sean violadas, si bien, desde un punto de vista meramente humano, pueda parecer distinto. En suma, sólo Dios sabe cuando es un bien para nosotros darnos la muerte o no dárnosla : nos manda no darla y por ello no es lícito matarse ; nos ordena darla y es justo morir voluntariamente. Pero, en este punto, la prohibición del suicidio es sólo debida a un mandato divino y no a un principio moral implícito en el acto mismo, tanto es verdad que si Dios manda quitarse la vida no es un delito ni un acto moralmente condenable. Toda la argumentación se funda en la existencia de Dios y en la inmortalidad del espíritu que implica, a su vez, una sanción divina ; es decir, bajo este principio : el hombre por sí solo no puede perfeccionarse a sí, no puede ser el autor de la propia salvación, el artífice autónomo de su destinación última.

Ahora bien, aquellos que sostienen el valor moral del suicidio

y su necesidad en algunos casos, parten del principio, por el contrario, de que el hombre se salva por sí mismo y realiza su propia perfección : el suicidio es invocado como uno de los medios para realizarlo ; o sea, creen que la vida no tiene ningún valor y es vano continuarla y ven en el suicidio mismo el acto desesperado de darle un sentido y una validez, sea negativa, escogiendo libremente ir al encuentro de la muerte. En uno y otro caso parten del supuesto de la voluntad autónoma con una ley suya inmanente, cuya obediencia es toda la perfección del hombre, artífice libre de su salvación. El suicidio adquiere valor moral solo en la filosofía racionalista, en la cual la razón y la ley ocupan el lugar de Dios. Por consecuencia, como el creyente debe obedecer si Dios le manda matar o matarse, porque lo exige la fe en la divina justicia y porque sabe que solo El puede salvarlo o perderlo, así el racionalista, que ve en los principios de la moral y en la libre sumisión a ellos su salvación, no puede desobedecer al mandato de su voluntad conforme a la ley, si le ordena, en algunas circunstancias, matarse para su perfección y salvación o, de todos modos, para dar sentido, también negativo, a su existencia. Pero con esto la argumentación de Agustín no admite más, en cuanto el suicida no se quite la vida para destruirse a sí mismo, sino para perfeccionar su persona en el suicidio, afirmar un principio, obedecer a un mandato que le impone sacrificarla a cualquier cosa superior que la complete.

El cristianismo parte de algunas verdades : Dios existe y crea cada hombre singularmente (por lo que la vida de la creatura pertenece al Criador) ; sin darse la muerte ha sufrido todo para el rescate del hombre mismo, que debe aceptar todo y sufrir por amor a El ; es Providencia y Gracia y por esto no lo abandona jamás, aun en los más atroces tormentos y en la desesperación ; exige todo de su fe porque ha dado todo gratuitamente y sin obligación alguna ; es justicia y por consiguiente, si coloca al hombre en una condición difícil, no lo hace por injusticia ; es amor y por ello aun cuando permite que el creyente sufra ofensas y dolores lo hace para su bien ; quiere probar la fe y la capacidad de obediencia de su creatura, la coloca en la prueba y espera que la acepte cualquiera que sea por su salvación espiritual, etc. Dado esto, toda discusión resulta ociosa : para el cristianismo el suicidio es un repudio de Dios y de Cristo y consiguientemente una impiedad ; condenable aun moralmente, en cuanto la moral está

considerada en relación a la fe religiosa, que la eleva sobre un plano más alto, la verifica y la significa en manera diversa (aun si no opuesta) a la que se considera autónoma y, racionalísticamente, independiente de Dios. Pero en una moral puramente racionalista el discurso sobre el suicidio es bien diverso. Esta, que por sí sola pretende salvar al hombre, hacerlo igual a Dios (estoicismo) o, negado Dios mismo, ponerlo como su heredero, no puede considerar el suicidio ni como un homicidio, ni como una maldad o pecado; a lo más, puede distinguir entre dos formas diversas de perfección «heroica», aquella que se realiza a través del suicidio mismo o aquella otra que se actualiza con la aceptación de las situaciones más desesperadas, sin que esta última implique una condena de la otra, aunque se considere una prueba de mayor firmeza moral. El problema, por consiguiente, se presenta ahora en términos terminantes: ¿es el hombre quien se salva a sí mismo o Dios? ¿se salva con su libre razón o ésta no basta si Dios mismo no le socorre? En el primer caso, el suicidio tiene ahora una justificación, aunque podemos no aceptar que sea la forma más elevada de perfección; en el segundo no tiene ninguna. Pero, aun en este último caso, es siempre necesario recuperar las exigencias morales y de religiosidad desviada, a la cual él cree de obedecer, en una concepción de la existencia que le satisface y sobrepasa.

b) *Los argumentos de Santo Tomás.*

Discutibles nos parecen también los argumentos (menos uno) de la *Summa Theologiae*. Para Santo Tomás, *amor bene ordinato incipit semet ipsum*; el suicidio, por consiguiente, es contra la inclinación natural del hombre y contra la caridad, *quod quisque debet seipsum diligere*. ¿Puede darse que el suicidio sea contra la inclinación natural del hombre si es universalmente practicado y, casi entre todos los no cristianos, aun glorificado? Si se quiere decir que es contra nuestra inclinación animal, el argumento es imbatible: para el organismo la vida, con la cual se identifica, es todo; pero, en tal caso, es contra la inclinación natural del hombre hacerse matar, aunque sea heroicamente. El animal no es héroe, es solo su vida orgánica y todo lo que disminuye o suprime es contrario a su inclinación. Pero en la naturaleza del hombre, en cuanto animal «racional», no se puede decir que el suicidio sea contrario, al menos que no se afirme que todos

los suicidios son casi patológicos. El hombre no se mata porque es «animal», sino en cuanto es «racional».

El otro argumento parece más válido: el suicidio es contrario al amor que cada hombre debe tenerse a sí mismo; pero su solidez se funda en la existencia de Dios. En efecto, para Santo Tomás, el amor *bene ordinatus*, que comienza por el *diligere* a nosotros mismos, sobrentiende que seamos criaturas de Dios; por consiguiente, implícitamente, es aquel que comienza con el amor de Dios mismo y de nosotros en cuanto sus hijos. Más profundamente: no se ama ordenadamente a sí mismo quien se da voluntariamente la muerte, en cuanto se considera señor de aquella vida que Dios le ha dado, se rebela contra la voluntad de su Señor y Padre, comete pecado mortal y se priva de la salvación eterna. Pero, así, el suicidio es contra la *charitas* hacia nosotros mismos exigida por el Evangelio y viene a identificarse con el otro argumento (el último), que examinaremos a continuación.

Por el contrario, bajo el plano de una moral puramente autónoma y racionalista, quien se suicida cree no faltar a la caridad hacia sí mismo, antes bien cree que se ama hasta el fondo y en el más pleno y total de los modos; se quita la vida para realizar la perfección de su existencia (algunos suicidios de amor, por ejemplo, son debidos —sobre todo en los «románticos»— a esa inexhausta exigencia de totalidad y plenitud). Si es así, quien se suicida voluntariamente, así mismo sabiendo que se priva de aquel bien que es la vida, lo renuncia como un bien relativo (la vida no es el bien absoluto), para evitar un mal más grande (la pérdida de la libertad, del honor, etc.); si se priva de él no es por cometer un acto contrario a la caridad que se debe a sí mismo, sino propiamente por un amor de sí más grande que aquel de conservarse la vida.

Por otra parte, en la mayor parte de los casos, el suicida no busca el error, sino una verdad más verdadera, no la perdición, sino la salvación, además de la vida, no la nada, sino la reunión con el Todo, quizá con lo ignorado, ya sea cualquier cosa de lo indefinido (naturalismo místico —retorno a lo infinito más allá de lo finito irreparable de nuestra vida—, impulsos de suicidios que, sin referencia cronológica, llamamos «románticos»). No se suicida por falta de caridad hacia sí mismo o por desesperación, sino, al contrario, para librarse de la desesperación de la vida, siempre insatisfaciente y engañosa, por no desear

esperando la muerte natural ; por impaciencia de la espera, como aquel Cleombroto, quien, habiendo leído el *Fedón* y plenamente convencido de la inmortalidad y de la existencia de un mundo de bienaventurados, se precipitó por una muralla para pasar sin dilación de ésta a una vida mejor. Platón ciertamente desaprobaba el suicidio (en el *Fedón* mismo y en las *Leyes*) como un acto de desobediencia a Dios y así como a nosotros ; por ello desaprobamos a Cleombroto, aun por la soberbia de haberse juzgado por él mismo digno del reino de los bienaventurados y haber rehusado a cumplir íntegra la prueba de la vida, que otro le había dado. Pero esto significa valuar el suicidio desde otro punto de vista, no que el suicida carezca de caridad hacia sí mismo ; al contrario, se ama hasta el sacrificio voluntario de su vida. Si Santo Tomás usa el término *charitas* en el sentido de que el único motivo para amarnos ciertamente es amar a Dios, el argumento es válido, pero el suicidio no es más condenado en el sector de una moral puramente racional, sino en nombre de una moral que no prescinde de la existencia de un Dios personal, creador del hombre y de la ley, providencia y bondad y al cual se le debe obediencia. La argumentación viene a formularse así : el suicida se ama a sí mismo y no a Dios, por tanto, en el fondo, se odia a sí mismo ; para amarse verdaderamente (querer su bien) debe amar a Dios (tener fe en Él y hacer su voluntad) y por ello desistir de darse la muerte voluntaria, en cuanto que ésta (por la desobediencia y rebelión que implica) le hace cometer pecado mortal, esto es un acto de odio y no de amor a sí mismo.

Santo Tomás cambia el segundo argumento de la *Ética a Nicomaco* : quien se da voluntariamente la muerte *iniuriam facit communitati* ; es decir, ofende a la sociedad y es injusto con ella. Este argumento puede tener una cierta justificación para el griego, que tiene una concepción de la *polis* fuertemente ética y religiosa ; puede tenerla para Platón que hace del Estado una especie de anticipación terrena de la *civitas* ideal y del reino de los bienaventurados y obliga a los sabios, aun contra su voluntad, a ser gobernantes sin jamás abandonar el puesto ; o para, Aristóteles, que hace del hombre una pertenencia de la sociedad, por lo cual el ciudadano no tiene ningún derecho de privar a la comunidad de la aportación que su actividad da al bien de todos. Ello puede también valer para prescindir de esta o aque-

lla forma positiva de sociedad por una «república ideal», en la cual todos vivan en el mejor de los modos y cada uno pueda ser igual sin posibilidad de hacer injuria a los otros o de hacerlos sufrir. Pero en una sociedad imperfecta (como son todas aquellas «reales» o históricas) en la cual un hombre se puede encontrar constreñido a vivir en el peor de los modos e impedido de desarrollar su actividad, ¿qué derecho tiene la sociedad de condenar a quien se sustrae a su esclavitud y a todas las miserias que ella impone o tolera y además llamándolo a un deber (éste de no privarle de unos de sus miembros), cuyo ejercicio ella propiamente lo impide y no lo reconoce como derecho de cada uno en cuanto tal? Evidentemente ninguno. Cada hombre, naciendo, entra en una sociedad como «persona» y, habiendo entrado como *socius*, no deja de ser tal: *lo es como cada cual*, no abdica o renuncia a su singularidad inviolable. Si la sociedad le niega este derecho fundamental y esencial, ese mismo para el que él tiene el deber de ser *socius* y de no ofenderla, ¿qué derecho tiene de condenarlo cuando decide salirse «por la última puerta», como escribe Landsberg, dado que en ella la vida para él y no por su culpa ha perdido todo sentido? En tal caso no es él quien, dándose voluntariamente la muerte, injuria a la sociedad y la priva de una vida útil a los demás, sino es la sociedad misma quien le injuria y le constriñe a la *extrema ratio* del suicidio y le obliga a no poder ser útil a nadie. En todo caso, propiamente porque la sociedad misma le ha puesto en condiciones de indisponibilidad y de no poder soportar una vida de esclavitud o de «muerte civil», antes que condenar su suicidio, debería aprobarlo. Y así el argumento de Aristóteles se invierte: si el suicidio es condenable sólo porque es antisocial, esto es en cuanto priva a la comunidad de un miembro activo, no es más susceptible de condena en el caso de que quien lo practique sea puesto por la sociedad misma en la condición de no poder ser socialmente útil; más bien, si la actividad de un miembro es tenido como antisocial o del todo inútil, en nombre de este mismo principio «social» que lo condena, el suicidio debería ser impulsado e impuesto.

Se puede objetar que, en cualquier caso, un hombre es siempre socialmente útil. Si es así, la sociedad debe reconocer este principio, favorecerlo o al menos no obstaculizarlo, es decir debe hacer que cada cual esté en esta condición, a fin de que pueda acusarlo, en el caso de suicidio, de que no cumpla este deber.

Santo Tomás, haciendo suyo el argumento de Aristóteles, no pensaba en la sociedad pagana, sino en la cristiana; así le da un significado que no tiene en el Estagirita y trasciende el límite de argumento puramente social. Ciertamente en una sociedad cristiana (ordenada según la vida y la verdad de Cristo y organizada también socialmente según el Evangelio) cuyo fundamento es la afirmación de la persona como principio supremo, en cuanto criatura de Dios hecha por El (principio antitético a aquel colectivista, pero el único que puede fundar una sociedad de hombres), el suicidio no puede ser condenado como *iniuriam communitati*, ofensa a cada *socius* y a Dios, del cual el hombre recaba todo su derecho natural. Pero, así entendido, el argumento no es aristotélico sino en la letra, adquiere un significado propio y se funda —al igual que los otros— en el último, el único que los convalida todos y les confiere ese significado y ese alcance que no tienen en sí mismos. El argumento es aún válido para el cristiano que vive en una sociedad no cristiana, no porque suicidándose venga a dañar sus deberes respecto a aquélla o por que le reconozca el derecho de condenar su acto, sino en cuanto, como cristiano, tiene el doble deber de aceptar las condiciones de la vida tal cual son (no pasivamente, conformándose con ellas), seguro de hacer la voluntad de Dios, que quiere su bien *non terreno*, y de no quitarse la vida cuyo fin no puede actuar por él mismo con su acto, aun el más social, el más práctico, el más ético. No por nada Platón, mucho más preocupado que Aristóteles por el hombre en cuanto persona e interioridad y por su destino más allá de la vida terrena (para el Estagirita el fin del hombre es natural y social), condena el suicidio como acto de desobediencia a Dios (más que como un incumplimiento de un deber respecto a la sociedad) y del mismo modo Plotino y los neoplatónicos, todavía más explícitamente, lo condenan como aquello que impide la posibilidad de cumplimiento del hombre respecto a la otra vida, es decir como algo negativo para su elevación ascético-religiosa.

El último de los argumentos de Santo Tomás (común a la Patrística y a Agustín) tiene una validez irrefutable, que hace válidos aun los otros, en cuanto recuperados en la base y por lo interno de éste. El suicida *peccat in Deum*, escribe el Aquinate, *sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non comissa*. El argumento es inatacable: el hombre es propiedad de Dios, que

no es tirano y es bondad, por tanto corresponde a Dios juzgar de su vida y de su muerte y su juicio es siempre conjuntamente justo y amoroso. Todo parte de la persona, pero la persona no comienza por sí misma; todo tiene su fin en ella, pero ella no puede juzgar de su fin porque su verdadero fin es el amor a Dios, el único que la complementa y la salva. Es este el límite ontológico, intrínseco a la persona en cuanto tal; ello le impide penetrar, hasta la total inteligibilidad, el propio ser como cualquier otra cosa («misterio ontológico»). De otra parte, propiamente este límite la hace siempre actual participación del Ser que le ha dado la existencia, la hace existir en el mundo y la aparta de la vida en la tierra cuando, por su inescrutable juicio, cree que la prueba está cumplida. No depende de nosotros entrar en el mundo y salir: es dominio de Dios; el suicidio viola este dominio, es un acto arbitrario de rebelión contra la voluntad divina, es negar a Dios mismo, abrogándonos un juicio que no nos corresponde. En este sentido, es acto negativo del vínculo ontológico que une la criatura al Creador y por esto no libre, esclavo del pecado: es la ruptura radical con el Ser. La vida en el mundo es la prueba que todo hombre debe cumplir para prepararse al cumplimiento de su existencia espiritual; por tanto su ser en la tierra es el «episodio» que no lo coloca en la condición de disponerse a la actuación de su fin último, pero no depende de él la realización de éste, ni él sabe cuándo la prueba está verdaderamente cumplida. Abreviarla con la muerte voluntaria es sustituir el juicio divino y afirmar que es una posibilidad suya eficaz el actuar la destinación última de su existencia: acto arbitrario de soberbia que niega el concepto mismo de criatura, el principio de dependencia y participación ontológica, absolutiza la voluntad y la pone *contra Dios*. La salvación autónoma es acto de perdición, odio de la criatura hacia sí misma: amarse sin amar (reconocer) a Dios, es odiarse, porque es perderse, condenarse al incumplimiento, es contra la «naturaleza» del hombre.

c) *Recuperación crítica de los argumentos.*

En este punto se puede objetar: ¿es el suicidio, aparte de toda consideración religiosa, contra o no de la moral? ¿es contrario a la naturaleza del hombre en cuanto tal y a aquel ideal de perfección que es su deber perseguir y que puede realizar en los límites de su autonomía natural, esto es prescindiendo de aque-

llo que le enseña la religión y aun prescindiendo de la existencia de Dios? Nuestra respuesta está subordinada a la precisión de las equívocas frases moral «natural» y moral «autónoma».

Si por moral «natural» se entiende aquel conjunto de normas que regulan la conducta individual y social del hombre y valen exclusivamente para su vida en el mundo, de tal modo que haya un orden interno y externo que haga posible una convivencia, en la cual cada uno, en paz con la propia conciencia, cree realizar la propia perfección y felicidad, no es contra esta moral, en cuanto que en determinadas circunstancias puede ser una de sus posibilidades. Esta moral, en efecto, mira a alcanzar una vida regulada en la tierra, a una perfección y felicidad válidas sólo para la permanencia de todo hombre —como individuo y miembro de una sociedad— en el mundo. Ahora bien, entre tantas posibilidades no se puede del todo excluir que, en ciertos casos, el suicidio pueda ser considerado la posibilidad más idónea. Si esta moral es válida sólo para la conducta del hombre en la tierra, quitarse voluntariamente la vida puede ser una de las normas de ella, en el caso en que se cree medio de perfección, de afirmación de la validez de la virtud; el hombre se ennoblece en este sacrificio, se cualifica por la virtud de subordinar todo a la virtud.

Si moral natural quiere decir «racional» o autónoma en el sentido de que el hombre se da a sí mismo la ley y dispone, en cuanto hombre, de todos los medios de perfeccionamiento, por los cuales su perfección humana es su ideal supremo y su cumplimiento total, realizable por sí mismo en cuanto individuo (estoicismo o Spinoza, Kant) o en el *ethos* social, en el sucederse de las generaciones y en el progreso de la humanidad; en suma, si quiere significar que el fin último de cada individuo y de la humanidad misma es obra exclusiva del hombre y se realiza en este mundo (Hegel, Comte, Marx, etc.), el suicidio no es contra esta moral, sino es una de sus posibilidades, no sólo aceptada, sino también exaltada y, sobre todo, admitida en todos los casos en que es considerado un medio idóneo para alcanzar este fin; es decir, es lícito o ilícito, consentido o prohibido, exaltado o condenado, aun impuesto, no porque sea moral o inmoral en sí mismo, sino en cuanto idóneo o no para el cumplimiento de cada uno de los fines de la sociedad humana.

Pero esta moral considerada natural, en las dos acepciones (y

en todas las otras), es «innatural» y no es del todo «moral», porque es «innatural», no existe en naturaleza, en el hombre considerado «natural», es decir en el «estado de pura naturalidad»: es una abstracción o una concepción mutilada del hombre mismo; adultera su dimensión ontológica, propiamente aquella que lo constituye en su «humanidad» y la fundamenta. Es «natural», por otra parte, aquella concepción del hombre la cual reconoce que su naturaleza está ontológicamente constituída por un elemento que nos da un ser (el único existente en el mundo) partícipe del ser infinito y por tanto un ente cuyo objeto adecuado no puede ser algo que esté en el orden de la naturaleza, ni toda la naturaleza misma. Por ello el hombre, por esencia, está impulsado a trascender el orden natural e histórico, a poner su fin último sobre el mundo y sobre su existencia en el tiempo: el objeto de su naturaleza, partícipe del ser, no puede ser sino el Ser absoluto e infinito. Pero propiamente esta tendencia infinita, que coloca al hombre en cuanto tal, al otro lado de la naturaleza y que le hace no poder encontrar su fin y su cumplimiento, implica también que tal cumplimiento y fin no puede realizarlos por sí solo ni dependen exclusivamente de él: su participación en el Infinito es también su límite, lo que él es en cuanto finito y a lo cual es presente lo infinito mismo que lo hace ser humano, existente espiritual. En este sentido, el hombre, como habíamos dicho aquí y en otra ocasión⁷, es «naturalmente transnatural», en cuanto su «vocación absoluta», constitutiva de su propio ser, es el Ser que, creándolo espíritu, le ha dado una presencia de lo divino, que es la luz de su inteligencia. Hablar, por tanto, de un estado natural del hombre en el sentido de que pueda ser concebido como poseedor de fines naturales autónomos, es ponerlo al mismo nivel de los otros seres naturales, asignarle como límite la naturaleza, es decir concebirlo en un estado inferior a su esencia, infra o subhumano, lejos de su condición, fuera de ella. Este hombre, considerado «natural», no ha existido, no existe, no existirá jamás: nada puede hacer desaparecer en él esta dimensión ontológica, si bien podrá ser oscurecida o renegada por el hombre mismo. La presencia de lo divino, que es al mismo tiempo ausencia de Dios, la participación en el ser, que es ausencia de la plenitud en el Ser mismo, la insuficiencia de toda actuación

⁷ Cfr. *L'uomo, questo squilibrato ed Atto ed essere*, Milano, Marzorati.

parcial siempre insatisfaciente y la doble imposibilidad de poder actuar su fin último (por sí solo y en el mundo) y de no poder renunciar a su actuación como aquello que le es esencial y necesariamente estimulan todo el dinamismo de la vida espiritual, hacen del hombre el ser «inquieto» por esencia, el más feliz por la gran esperanza y el más triste por la imposible satisfacción. Por tanto, es innatural que el hombre pueda realizar su cumplimiento a través de la libertad, la ética, la familia, la sociedad, el Estado, la humanidad entera, el progreso y la ciencia, en un cualquiera futuro histórico, en un «acaecer» mundano (esto es solamente una sacrílega desviación de su vocación religiosa que, secularizada, le reduce a un miserable destino terrestre, lo adultera diversamente de lo que es, lo «falsifica»), como es «innatural» que él, reconociéndole esta destinación transnatural como correspondiente a su naturaleza ontológica, pueda realizarla por sí solo, autónomamente, sin la ayuda y el criterio del Ser al cual tiende y en cuyo amor está su salvación y felicidad. En uno y otro caso, como habíamos visto, el suicidio puede defenderse como un acto «natural» y «racional», uno de tantos con los que el hombre puede actuar su fin inmanente e histórico. Es «natural», por otra parte, la «transnaturalidad» del hombre como su *status* ontológico y, por tanto, que su fin —cualquiera que puedan ser sus realizaciones terrestres— sea inactuable en la naturaleza y en el tiempo, como es «natural» que, en todo caso, cualquiera que sea el grado de perfección por él alcanzado, no lo pueda realizar por sí solo: es don del Ser, del cual recibe todo y al cual debe entregarse enteramente con esperanza sólida, fe absoluta y caridad intensa. Este es su verdadero estado «natural» en su integridad (no «dividido» por la composición ontológica de la intuición del ser); en él —y sólo en él— el suicidio es contra su naturaleza, contra la «moral natural», bien distinta de la innatural «ética natural» que se limita a la pura conducta del hombre en el mundo y le asigna como fin su vida terrena o aquella de la humanidad bienaventurada futura. De otra parte, establecido que el hombre es transnatural por naturaleza (su esencia es «teística») y, en cuanto finito, incapaz de actuar por sí la plenitud a la que no puede tender como a su fin último, el suicidio mismo resulta condenable aun en el no cristiano, en el hombre en cuanto tal, propiamente en nombre de la moral natural. Ella, en cuanto que se irradica en la naturaleza humana transnatural, recono-

ce su suficiencia no-autosuficiente y con ello mismo la condena no en nombre de aquellas que debe ser la pura conducta humana en el mundo, sino en nombre de la moralidad ordenada a un fin trascendente al mundo mismo y a la acción, incapaz de actuarlo. Aquí se pronuncia la condena en nombre de la moral que se fundamenta en el principio ontológico, de que todo el ser del hombre toma su esencia en el vínculo con el Ser, que le es presente y ausente y lo llama constantemente a la creaturalidad, la cual no debe ser violada por su voluntad con un acto que corta sus raíces, y lo arroja fuera de la plenitud de sí misma, en la nada de una decisión arbitraria, violadora de lo que es su misma posibilidad de cumplimiento y salvación. El suicidio es la posibilidad «prohibida» propiamente, porque la no existencia de Dios es la hipótesis «prohibida» como contraria al ser del hombre, que rechaza también con todos sus recursos ontológicos una «ética» no-moral, la cual se presenta como ley de su libre voluntad autosuficiente, de su perfección autónoma y autosalvación y por ello como aquella que puede también consentir y mandar el suicidio.

En este punto —sin recurrir a los elementos religiosos sino quedando en el ámbito del hombre integral— es posible recuperar los otros argumentos, que, tomados en su valor puramente ético-social, habíamos criticado como insuficientes. Exactamente :

a) El suicidio es contra la inclinación natural del hombre, dado que es por esencia transnatural, esto es orientado e impulsado hacia un destino, cuyo cumplimiento no depende sólo de él, trasciende la naturaleza, su vida y la de la humanidad en el mundo. En este caso, inclinación natural, en su sentido más exacto, no significa solamente conservación instintiva de la vida (si fuera solo esto, como habíamos dicho, el suicidio por su universalidad, no puede decirse contrario a ella), sino fidelidad a su estado de transnaturalidad para no frustrar en su voluntad la realización de su fin, siempre actual, lo único esencial y necesario.

b) Es contrario a la caridad por la cual debe *diligere* a sí mismo, porque en cualquier caso, aun en aquél en que sería «humanamente» lo mejor suicidarse, es la negación *sic et simpliciter* de aquella caridad «ontológica» que el hombre se debe en cuanto ente viviente en el mundo, sin que éste sea su fin. Si se quita voluntariamente la vida realiza una posibilidad que, aun en el caso de que le confiera una perfección parcial y le corone de virtud,

anula la suprema posibilidad, la única esencial, de actuar su totalidad, precisamente porque rechaza la prueba de la vida misma, juzga por sí de su bien supremo y de su mal, odia a quien le ha hecho creatura destinada a un fin que trasciende la misma creación; por ello se odia a sí mismo y cuyo odio — anulando el fin por el cual es hombre — hace odiable cualquier otra acción, aun la más virtuosa.

c) El suicidio es también una ofensa hecha a la sociedad, no en el sentido de que ella tenga el derecho de disponer de la vida o de la muerte de los individuos o de que cada individuo tenga el deber de vivir a cualquier precio en vistas a la utilidad social, aun cuando sea socialmente inútil o impedido de serlo, sino en el otro sentido más profundo de que, por el bien de los otros (no en cuanto sólo ciudadanos y miembros de una sociedad), él debe aceptar, aun la ofensa que la sociedad misma le hace, aceptarla activamente, es decir no sustrayéndose con la muerte voluntaria a una situación imposible (y con ella, al obstáculo, temporáneo y siempre parcial de explicar libremente su personalidad en el mundo, añade por parte de su voluntad el hacerse injusticia en manera irreparable y definitiva: para sustraerse a la ofensa de los hombres ofende a Dios mismo), sino empeñándose con toda su vida, entre miles de obstáculos y humillaciones, en hacer valer el derecho de la persona y en testimoniar su valor supersocial, inicial y final: el hombre no es el hijo de la sociedad ni ella es su fin.

Aquí la cuestión se alarga, aparece el concepto mismo del dolor, del sufrimiento del hombre y de la humanidad, el dolor como prueba más alta del amor a Dios, posibilidad del rescate y expiación, como solidaridad de cada individuo con toda la humanidad sufriente y desgraciada (lo es también alegre y suntuosa) por la cual el inocente expía por otros según los inescrutables designios de la justicia divina y siempre en base al principio de que su expiación es válida a los fines de su cumplimiento no terreno. En esta concepción los conceptos de «sociedad» y «sociabilidad» son transfigurados y se hacen «comunidad» y «comunicación» de existencias que tienen singularmente un destino no social y no terreno y unánimemente vinculados, por su misma naturaleza individual trasnatural, al mismo fin que es el amor a Dios, Creador común, que es el único modo de amarnos (como individuos y como socios), precisamente porque sólo así nos disponemos a

actuar nuestra plenitud, que es en verdad el fin de nuestra naturaleza humana.

A este respecto aparece claro cómo toda la argumentación está ordenada por aquel principio ontológico que es la persona humana, que no comienza por sí, sino por el Ser, su fin supremo. Por consiguiente, el suicidio resulta una ofensa al Ser mismo y una usurpación por parte del hombre de un juicio que no le corresponde: su *ruina ontológica*. Por tanto, es condenable, no porque sea contrario al instinto de conservación, a la sociedad en cuanto tal, etc., ni porque sea un acto de vileza o debilidad, sino en cuanto el hombre por su esencia es tal que ningún acto dependiente de su sola voluntad puede perfeccionarlo y salvarlo; es condenable porque sobrepasa la pura moral racional y quiere ser integralmente hombre (no Dios, ni semejante a El o su heredero), esto es en nombre de una justicia superior, de una fortaleza absoluta, de una templanza y de una prudencia más allá de toda prudencia y templanza humana, en nombre de un heroísmo total, el heroísmo de cumplir completa la prueba, de aceptar la vida también con sus miserias y sus crueldades, aun en sus absurdos y en sus nefandas injusticias, de aceptarnos a nosotros mismos aun cuando nos hagamos repugnancia, un heroísmo pleno y humillación conjuntamente. Frente a esto, que después es nada si pensamos en el fin al que tiende el hombre, el suicidio, los más grandes y nobles suicidios, llevan consigo una espantosa miseria. Se necesita tanta fuerza para ser valerosos con la vileza, prudente con las prudencias mezquinas, temperantes con las temperancias mediocres, justos con la miserable justicia humana, sociales con la mentira común, tal fuerza, en humildad de corazón y en ofrenda devota a Dios, en plegaria de auxilio y de agradecimiento, que el suicidio se hace un juego de bobos, cualquiera que éste sea.