



Año 9, Núm. 16, 2021 (Junio)

Revista Internacional de Filosofía
International e-Journal of Philosophy

MUTATIS MUTANDIS

Salud mental y suicidio en perspectiva filosófica

Presentación del dossier

Sandra Baquedano Jer *

Universidad de Chile, Chile

El mundo sufre una superposición de crisis a nivel social, ecológico, económico, político y, desde el año pasado, a nivel sanitario, producto de la pandemia por COVID 19. Varias situaciones difíciles convergen hoy en día, multiplicándose adversamente sus efectos: pobreza, violencia, marginalidad, depresión y abandono. Cuando se juntan estos eventos, que pueden tener consecuencias graves o letales, es posible que se generen reacciones negativas, de mayor tensión, violencia, temor y ansiedad. El estrés crónico y la desesperanza han comenzado a ganar un espacio desequilibrante en la vida de las personas, intensificándose muchas de las aflicciones propias de la existencia humana. En este contexto de vulnerabilidad diversas situaciones límite pueden desembocar en un suicidio, pero también puede darse un despertar existencial que no implique el abandono de la vida y donde diversos tópicos del pesimismo cobran más vigencia que nunca. Figurarse a un optimista simplemente como alguien que le gusta vivir y se maravilla de la belleza de la vida, y a un pesimista como una persona que constantemente se queja del mundo en el que está inmerso, puede ser una consideración válida, pero demasiado simplista. El amor a la vida, las ganas de vivir, no implica que esa vida sea necesariamente *buena*, solo implica que se la *quiera*. Al abordar la naturaleza esencial de ese *querer* en los principios fundacionales del pesimismo como corriente filosófica existen entre sus máximos representantes distintas posturas y visiones respecto al suicidio.

En la primera sección “El suicidio en las cosmovisiones pesimistas de la existencia”, Paolo Gajardo reflexiona sobre el suicidio ascético producto de la muerte por inanición voluntaria, precisando que si bien el suicidio es considerado una acción inútil en la filosofía de Schopenhauer –en la medida que solo afecta el nivel fenoménico de la persona, sin resultar negado mediante el acto el ser en sí (la voluntad) de quien lo comete–, existe esta forma excepcional de suicidio que estaría acorde a su abordaje respecto de la palingenesia y que sería consecuencia de un grado extremo de ascetismo. No ocurre lo mismo, según esta cosmovisión, con las restantes formas de suicidio que no han seguido la vía de la negación de la voluntad de vivir. Precisamente, en esta misma filosofía, Bianca de Petris se detiene en la locura, mostrando cómo el suicida afirmaría, tras el acto de acabar con su vida, su propia voluntad de vivir sin lograr zafarse en esencia de su verdadera agonía. Se enfatiza así el suicidio como un acto que evita aquel que posee una visión lúcida de la naturaleza sufriente del mundo y se lo contrasta, en este aspecto, con la postura de Cioran al respecto, para quien la lucidez acerca del sufrimiento y el absurdo de la existencia incita a una reflexión profunda sobre el suicidio.

No saber sobre la existencia de esta posibilidad, justamente, podría provocar que un dolor acabe por volverse insoportable. Estos pensadores pesimistas y otros como Mainländer, Michelstaedter y Caraco aproximan a Slaymen Bonilla a una forma de entender el desenlace suicida como un proceso que el autor califica de utópico en cuanto el individuo que se ve envuelto en esta ideación proyecta tras el acto una vía de liberación a los tormentos que implica la vida. Este apartado se cierra con una reflexión de Felipe Zúñiga centrada, principalmente, en torno a la consecuencia

*Contacto: sandrabaquedano@uchile.cl Es Doctora en Filosofía (Universität Leipzig 2007); Profesora Asociada del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, donde investiga, ejerce la docencia y dirige el programa de Doctorado en Filosofía. Sus áreas principales de investigación son la Filosofía Ambiental, y fundamentalmente el pensamiento de algunos pensadores alemanes de los siglos XIX y XX. Entre sus libros principales se encuentran: Auditor ausente en Fondo de Cultura Económica 2017; Filosofía de la redención. Antología de Philipp Mainländer. (Estudio preliminar y traducción) en Fondo de Cultura Económica 2011; y Wille zur Phantasie. Versuch, das Nichts bei Schopenhauer auszuloten en Peter Lang/ Philosophie und Geschichte der Wissenschaften 2007. Es autora de una serie de artículos e investigadora de varios proyectos FONDECYT.

existente entre la creación intelectual de quien se suicida –con su respectiva narrativa biográfica– y la visión que se tiene acerca de la muerte voluntaria, buscando desarrollar un enfoque no-patologizante, sino más bien integrador, específicamente, respecto al desenlace fatal de sí tanto de Philipp Mainländer como Sylvia Plath.

La segunda sección de este número se centra en “Los contextos políticos del darse muerte a sí mismo” y se abre con un análisis a partir de las nociones de suicidio soberano, suicidio hetero-referido y no-personal, que hace Angela Boitano, acerca del marco social y circunstancial que hay detrás del acto suicida. Se ahonda en la instrumentalización del mismo para ejercer presión política y extremar una postura crítica frente a determinados conflictos que afectan a las sociedades complejas de hoy en día. En otras culturas y realidades geopolíticas el suicidio a lo bonzo ha sido una forma predominante de la protesta más extrema en dinámicas existentes entre pueblos sometidos y ciertos grupos excluidos. Sin embargo, Sergio Urzúa aborda la huelga de hambre como la forma más extendida de suicidio en las luchas entre refugiados, presos políticos y activistas del mundo ambiental o de minorías étnicas, donde se escenifica en toda su inmensidad la capacidad de autodirigir el daño que ocasionan los enemigos, contra el propio cuerpo. Esto mediante la proyección de llegar a causar la muerte personal cuando las demandas impulsadas en las protestas no logran ser consideradas en todo su alcance. Jorge Aillapán ahondando en este análisis, lleva esta forma de suicidio, antecedida por los correspondientes estados de vulnerabilidad que le conciernen, al contexto mapuche. Se cuestiona en términos jurídicos su eficacia en cuanto estrategia judicial respecto a beneficios más amplios que se buscan en el ámbito de la prisión política.

La tercera sección “Perspectivas ambientales del suicidio y alcances globales de autodestrucción” ayudará a contextualizar al lector en el actual periodo de la historia marcado por el mayor escenario de degradación ambiental y exterminio antropogénico que se haya registrado en la historia. La humanidad está en medio y avanza rumbo a una crisis biológica sin precedentes, una extinción en masa de especies, que si bien se la puede comparar, por un lado, con las tres últimas grandes extinciones del remoto pasado geológico, por otro lado, la actual se diferencia marcadamente de aquellas por tratarse de una extinción antropogénica, es decir, causada por el hombre mismo, pudiendo el propio *Homo sapiens* estar incluido en la mortífera lista de especies que desaparecerán.

Diego Rossello se aproxima a la problemática del suicidio desde el proceso de autodestrucción en el que está envuelto la especie humana por la crisis ambiental en curso. Cuestiona la relación entre el Antropoceno y una forma restringida de entender la dignidad del ser humano, según la cual, defensores recientes de la dignidad humana, en el ámbito de la filosofía, argumentan que los seres humanos ocupan el estatus supremo entre el resto de las especies. Sin embargo, críticos de esta postura sostienen que esta forma de entender la dignidad humana se debe a un sesgado supremacismo humano que no es independiente de lo que puede llegar a concebirse como un Tanatoceno. A su vez los efectos letales y devastadores del sobrecalentamiento global conducen la reflexión de Claudia Donoso, quien analiza no solo los efectos físicos del cambio climático antropogénico (que pueden manifestarse mediante olas de calor, sequías, inundaciones, etc.), sino también su incidencia en la salud mental de los afectados, ya sea por la mera representación o por la vivencia concreta de múltiples eventos climáticos extremos con las consecutivas circunstancias asociadas a esta crisis ambiental (situaciones de desplazamiento, pobreza, etc.). Así se menciona una amplia variedad conceptual de expresiones psíquicas derivadas de la experiencia o mera representación de tales adversidades, tales como el síndrome psicoterrático, la ecoansiedad, la ecoparálisis o la solastalgia, todas las cuales pueden desembocar en un suicidio perpetrado por causas ambientales.

En la línea de abordar el suicidio no solo desde perspectivas individuales, sino ambientales, más allá de la especie humana, este número incluye a su vez una nota crítica del libro de Carruthers, *Human and animal minds: The consciousness questions laid to rest*, donde Esteban Céspedes sondea la relevancia de complementar los análisis suicidológicos con el estudio de la consciencia no humana y la proyección del sufrimiento en otras mentes no humanas. Esto porque

acabar con la propia vida puede implicar pasar por estados de padecimiento tan profundos y en grados de consciencia fenoménica que pueden ser igual de indeterminables que aquellos casos tan complejos de indeterminación de consciencia fenoménica asociada a animales no humanos. Así la inclusión de la ética animal puede contribuir a sondear mejor la problemática del suicidio.

Finalmente, las secciones de artículos se cierran con “Una reflexión clínica” donde se patentiza con mayor evidencia otro de los tópicos de los grandes pesimistas que abordaron esta problemática y que le dieron más valor al conocimiento intuitivo, directo de la vida, que al mero conocimiento teórico o abstracto de las grandes problemáticas existenciales. Alejandro Gómez se vale tanto de la teoría cognitiva de la suicidalidad como la de Shneidman acerca del dolor psíquico para adentrarse en los casos concretos de dos pacientes en los que se aborda el suicidio en cuanto un proceso a través del cual se van desplegando ciertas tendencias autodestructivas generadas por una interacción constante de experiencias traumáticas del pasado que se van adosando a las nuevas.

El aumento de las tasas de suicidio, junto con ser una de las mayores causas de muerte entre los jóvenes y una de las que más ocurren por causas evitables, conlleva a que su prevención sea un máximo desafío para la salud pública. Sin embargo, esta tarea no es exclusiva responsabilidad de los profesionales del área de la salud, concierne a todo aquel que se hace cómplice de dinámicas que pueden terminar resultando dañinas para el resto. Aquí la esfera de responsabilidades se amplifica en todas las direcciones al formar parte cada uno con los propios hábitos personales de un modelo que ha terminado resultando destructivo para muchos, al punto de que la devastación de la naturaleza puede también ser una forma letal de autodestrucción que involucra al individuo y a la especie. Adentrarse a su vez mediante estos artículos –con ayuda de la filosofía y otras áreas de especialidad de los autores de este número temático tales como la sociología, psicología, psiquiatría, ciencias políticas o el derecho– no solo puede servir de apoyo en el camino de comprensión de un acto que muchas veces cuesta prever, prevenir y elucidar en todo su alcance, sino también contribuir a que esta problemática deje de ser una suerte de tabú y pase a considerarse en toda su relevancia como algo necesario de dialogar, comunicar y reflexionar tanto desde perspectivas individuales como ambientales.

Las no contradicciones del suicidio por inanición según la filosofía de Schopenhauer

The Non-Contradictions of Suicide by Starvation According to Schopenhauer's Philosophy

As não contradições do suicídio por fome de acordo com a filosofia de Schopenhauer

Paolo Gajardo Jaña 

Universidad de Chile, Chile

Resumen

En la filosofía de Schopenhauer el suicidio es condenado como una acción fútil, porque opera solo a un nivel fenoménico, sin afectar a la cosa en sí (la voluntad). Sin embargo, existe una peculiar excepción respecto a la muerte por mano propia, este es el caso del suicidio por inanición cometido por el más alto grado de ascetismo. A primera vista podría parecer que este reconocimiento entrañaría profundas contradicciones subyacentes al concepto de muerte que trabaja Schopenhauer. No obstante, al profundizar en este tipo de suicidio a la luz de la doctrina schopenhaueriana de la palingenesia y de la negación de la voluntad de vivir, se revela que la muerte por voluntaria inanición se articula dentro de su filosofía sin inconvenientes. La correcta comprensión del suicidio ascético matiza el juicio condenatorio de Schopenhauer sobre la muerte voluntaria, de esta forma, se contribuye a ahondar críticamente en la coherencia interna de su filosofía y tener una adecuada visión de conjunto en su análisis del suicidio. El peculiar reconocimiento del suicidio por inanición marca un precedente respecto a las formas de aproximarse al fenómeno de la muerte voluntaria, esta posición y tratamiento excepcional representan una contribución a los estudios sobre el suicidio.

Palabras clave: Suicidio, palingenesia, ascetismo, inanición, muerte

Abstract

In Schopenhauer's philosophy suicide is condemned as a futile action, because it operates only at a phenomenal level, without affecting the thing in itself (the will). However, there is a peculiar exception regarding to death by own hand, this is the case of suicide by starvation committed by the highest degree of asceticism. At first sight, it might seem that this acknowledgment would imply deeper contradictions underlying Schopenhauer's concept of death. Nevertheless, when delving into this type of suicide in the light of the Schopenhauerian doctrine of palingenesis and negation of the will to live, it is revealed that the death by voluntary starvation is articulated within his philosophy without inconvenience. A correct understanding of ascetic suicide nuances Schopenhauer's condemnatory judgment of voluntary death, thereby contributing to a critical deepening of the internal coherence of his philosophy and an adequate overview of his analysis of suicide. The peculiar recognition of suicide by starvation marks a precedent with respect to the ways of approaching the phenomenon of voluntary death, this exceptional position and treatment represents a contribution to suicide studies.

Keywords: Suicide, palingenesis, asceticism, starvation, death

Resumo

Na filosofia de Schopenhauer, o suicídio é condenado como uma ação fútil, porque opera apenas em um nível fenomenal, sem afetar a coisa em si (a vontade). No entanto, há uma exceção peculiar em relação à morte pelas próprias mãos, é o caso do suicídio por inanção cometido pelo mais alto grau de ascetismo. À primeira vista, pode parecer que este reconhecimento implicaria contradições mais profundas subjacentes ao conceito de morte de Schopenhauer. No entanto, ao se aprofundar nesse tipo de suicídio à luz da doutrina schopenhaueriana da palingênese e da negação da vontade de viver, revela-se que a morte por inanção voluntária se articula em sua filosofia sem inconvenientes. A correta compreensão do suicídio ascético qualifica o julgamento condenatório de Schopenhauer sobre a morte voluntária, dessa forma, contribui para aprofundar criticamente a coerência interna de sua filosofia e ter um panorama adequado em sua análise do suicídio. O peculiar reconhecimento do suicídio por inanção marca um precedente quanto às formas de abordagem do fenômeno da morte voluntária, esta posição e tratamento excepcionais representam uma contribuição aos estudos sobre o suicídio.

Palavras chave: Suicídio, palingenesia, ascetismo, inanção, morte

DOI: 10.5281/zenodo.5204568

*Contacto: paolo.gajardo@ug.uchile.cl Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, alumno de Magister en Filosofía por la misma institución. Sus líneas de investigación abarcan el pesimismo, nihilismo y metafísica, enfocándose en autores como Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche y Cioran. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: "Un sentido teleológico regulativo de la nada en el pensamiento de Mainländer," *Contrastes Revista Internacional de Filosofía*, Volumen 25 (2020) 79-97. "El lirismo como método de canalización agónica de la irracionalidad en el pensamiento de Cioran," *Revista Mutatis Mutandis*, Volumen 10 (2018), 75-92.

1. INTRODUCCIÓN

Ya en 1813 el joven Arthur Schopenhauer apunta que el nivel más alto de ascetismo culmina en la muerte por inanición, es decir, que la negación de la voluntad de vivir en su más alto grado, termina por una suerte de un lento suicidio que mortifica la voluntad:

El *ascetismo* supone la negación de la consciencia empírica y el hedonismo su afirmación. El núcleo de tal afirmación es la satisfacción del impulso sexual, de ahí que la castidad suponga el primer escalón del ascetismo y constituya el tránsito de la virtud hacia dicho ascetismo. Su nivel más alto es la *muerte por inanición libremente asumida* (1999 34).

Años más tarde –en el §69 de su obra principal– retomará la temática del suicidio, condenándolo como un error y como un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad de vivir. Sin embargo, hacia el final del mismo parágrafo, se guarda un lugar para aquella excepción que fue tempranamente advertida: “Hay un peculiar tipo de suicidio que parece completamente distinto del habitual y que quizá no se haya constatado suficientemente todavía. Es la muerte por inanición elegida voluntariamente por el grado más alto del ascetismo” (Schopenhauer 2010a 683). Esta particular excepción sobre el suicidio por inanición llamó reiteradamente la atención del padre del pesimismo, así puede verse que también lo comenta en su *Metafísica de las costumbres* (2001 187) y en las póstumas *Notas sobre oriente* (2011 145, 164). ¿Qué es aquello que permite hacer la diferencia entre estas dos formas de suicidio, a saber, entre el habitual y el ascético? ¿por qué el primero es duramente criticado, mientras que el segundo es elogiado?

Esta particular forma de darse muerte a sí mismo –que el mismo Schopenhauer reconoce que no ha sido debidamente indagada– podría dar pie a aparentes contradicciones con su sistema filosófico, si es que no se profundiza en ella suficientemente.

El primero de estos problemas es constatar la ambigüedad del término “suicidio,” que en ciertas ocasiones puede ser un fenómeno de la más acérrima afirmación de la voluntad, y en otras circunstancias, de su más contundente negación.

En segundo lugar, surge el problema de hasta qué punto cabe elogiar y atribuirle cierto honor al asceta o santo que opta por dicha forma de suicidio, ya que ello haría pensar que él ha *preferido* o *querido* dicha muerte, estando en un completo estado de *no desear*.

Por último, si atendemos al fenómeno de la muerte y el sufrimiento, resulta complicado tratar de explicar cómo es que algunos pocos están en condiciones de ponerle fin al sufrimiento optando por una muerte por inanición, mientras que otros han de evitar tratar de escapar del sufrimiento por medio de un suicidio acelerado.

Todas estas aparentes inconsistencias –así como otras supuestas contradicciones internas del sistema schopenhaueriano en relación al suicidio y la muerte– han sido advertidas anteriormente por Dale Jaquette (1999 310-314); (2000 52-54); (2005 140-143)¹. Quien plantea que aquel reconocimiento de la excepción del suicidio por inanición generaría una serie de contradicciones en la filosofía de Schopenhauer, difíciles de conciliar.

Para dilucidar cómo estos conflictos internos tienen solución y explicación dentro del sistema schopenhaueriano, es pertinente abordarlos desde ciertos conceptos esenciales que permitan disolver las aparentes contradicciones del suicidio por inanición. Para ello en una primera sección, se tematizarán los conceptos de voluntad y representación en su relación con la muerte y el planteamiento schopenhaueriano de la palingenesia. En una segunda sección, se analizará la relación del sufrimiento y el conocimiento con la negación de la voluntad de vivir. En tercer

¹En estas tres obras las críticas al suicidio por inanición son las mismas, razón por la cual se aludirá solo a la primera para evitar confusiones entre los textos y su paginación.

lugar, se procederá a explicar la crítica de Schopenhauer al suicidio comúnmente entendido, distinguiéndolo de la vía de la negación de la voluntad de vivir. Por último, se tematizará el suicidio ascético por inanición y se pondrán de manifiesto sus no contradicciones con el sistema schopenhaueriano.

2. LA PROPUESTA DE LA PALINGENESIA PARA ENTENDER LA MUERTE FRENTE A LA ESCISIÓN DEL MUNDO EN VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Como ya el título de la obra principal de Schopenhauer lo sugiere, el mundo ha de ser entendido mediante dos aspectos: como voluntad y como representación. Consecuentemente, para analizar el abordaje de la muerte en esta filosofía, es pertinente tener claridad respecto a estos dos aspectos del mundo, pues cada uno determinará una forma distinta de considerar el fenómeno de la muerte.

La escisión entre lo real y lo ideal es lo que caracteriza el peculiar idealismo trascendental schopenhaueriano. Por una parte, ha de reconocerse que el mundo que comúnmente tenemos ante nuestros ojos no es más que nuestra representación, es decir, que este no existe externamente independiente del sujeto que se lo representa. Tal es la verdad válida para cada ser que vive y conoce, que Schopenhauer identifica como válida *a priori* en el primer párrafo de su obra capital (2010a 113). A este primer aspecto del mundo corresponden la pluralidad de los fenómenos, que llegan a ser percibidos como tal, gracias a nuestras formas del conocer: el tiempo, el espacio y la causalidad, las cuales no existen fuera del cerebro del sujeto que representa su realidad empírica (Schopenhauer 2010b 23). Por otra parte, el mundo como representación estaría compuesto por fenómenos mentalmente contruidos, donde se propone que este aspecto es netamente ideal, ya que cada objeto está condicionado por el sujeto material y formalmente (McDermid 2012 71).

La idealidad trascendental del mundo como representación no se configura de modo caótico y azaroso, sino que está dotado de una regularidad que lo hace comprensible para todo sujeto por igual, dicha consistencia viene dada por el principio de razón suficiente: “el mundo se da como lo que es, como representación y ciertamente como una serie de representaciones cuyo lazo común es el principio de razón. El mundo en cuanto tal resulta comprensible para el sano entendimiento, incluso según su significación más íntima, y le habla con un lenguaje perfectamente claro” (Schopenhauer 2010a 130). Esta inteligibilidad del mundo idealmente construido permite que el sujeto pueda indagar en él, dentro de sus límites, experimentando y conociendo las relaciones entre los objetos. La adecuada indagación de estas relaciones es la ciencia, esta es el conocimiento sistemático guiada por el hilo conductor del principio de razón, este saber es sumamente útil dentro de los límites ideales del mundo como representación, no obstante, jamás encontrará una meta final ni dará un veredicto sobre la totalidad, no puede trascender aquellos límites (Schopenhauer 2010a 150). El autor dedicó buena parte del primer apartado de su obra capital en detallar su teoría del conocimiento, circunscrita al mundo como representación, enfatizando así su idealismo trascendental.

Sin embargo, el mundo no se limita a ser la mera representación en el cerebro de un sujeto: “el mundo como representación, no es la única cara del mundo, sino tan solo por decirlo así, la cara externa del mundo, el cual tiene todavía otra cara entera y absolutamente distinta que es su esencia más íntima, su núcleo, la cosa en sí” (Schopenhauer 2010a 153). Aquella otra cara más profunda y esencial del mundo es la voluntad de vivir. Este principio metafísico que es la voluntad se encuentra más allá de nuestras formas del entendimiento (tiempo, espacio y causalidad), es el nómeno volente, lo único que propiamente existe. El acceso a este ser en sí no puede ser concedido desde el plano de la mera representación porque esta solamente ofrece lo ideal, al contrario, el acceso hacia lo real tiene que venir desde una vía interior en la introspección de cada cual (Schopenhauer 2006 54). Este nómeno trascendente (que constituye el mundo como voluntad) se objetiva en los diversos fenómenos (dando lugar al mundo como representación), presentándose como cada uno de los diversos objetos cognoscibles: “Lo que

subyace como fundamento al fenómeno en su conjunto, lo único existente y originario en sí mismo, es exclusivamente la *voluntad*, pues ella es la que, en virtud de este proceso, adopta la forma de la *representación*, esto es, entra en la existencia secundaria de un mundo objetual o la cognoscibilidad” (Schopenhauer 2010b 363). En la medida en que la voluntad tiene un único y ciego afán (vivir), cada una de sus respectivas objetivaciones será últimamente movida por ese deseo que le hace persistir en la existencia. Este principio común está igualmente presente en cada uno de los individuos que conforman el mundo como representación: “La voluntad en cuanto cosa en sí es el material común de todos los seres, el elemento universal de las cosas: por lo tanto, lo tenemos en común con todos y cada uno de los hombres, y también con los animales, e incluso con los seres inferiores” (Schopenhauer 2009 610).

Ambas formas de comprender el mundo están fuertemente entrelazadas, han de ser entendidos unitariamente: “el mundo como voluntad y el mundo como representación no son dos mundos que existen separadamente, sino que el mundo, en tanto que representación y voluntad, debe comprenderse como una unidad” (Košler 2011 38). Así pues, la existencia individual de cada ser participa de ambos mundos. Por un lado, su ser en sí es pura voluntad de vivir, mientras que, por otra parte, es la mera instancia en que dicha voluntad se ha objetivado, adoptando aquella forma en particular, ubicada en un tiempo y en un espacio determinado. El caso del ser humano no es la excepción, participamos simultáneamente de la voluntad atemporal y de las múltiples y fugaces representaciones: “el hombre participa, a la vez que de lo esencial –o sea, de lo eterno, uno y libre–, de lo inesencial –o sea, de lo pasajero, múltiple y necesario” (Cordero 2007 25).

La existencia de cada una de estas objetivaciones de la voluntad de vivir no es ni amena ni agradable, pues en su afán por existir, cada uno entra en una lucha con los otros, lo que resulta en que la vida de cada uno esté plagada de tormento, dolor, angustia y necesidad. Respecto a la menesterosa vida humana –impulsada por la voluntad– Schopenhauer señala que es similar a un péndulo que oscila entre el dolor y el aburrimiento (2010a 552). No obstante, cada individuo se aferra a ella y teme su término, a pesar de que, considerada objetivamente, una existencia así ha de ser repudiable, esto ocurre porque la voluntad hace aferrarse irracionalmente a una vida que no vale la pena (2010b 473). El hecho de que cada individuo tema a la muerte como el mayor de los males se explica porque esencialmente no es más que voluntad de vivir objetivada en un determinado cuerpo, impulsado por un querer insaciable, irracional e inconsciente, que no se da cuenta que la vida a la que se aferra no tiene nada de bueno: “Así pues, aquel poderoso apego a la vida es ciego e irracional: solo se explica porque todo nuestro ser en sí es una voluntad de vivir y a dicha voluntad la vida le ha de parecer el supremo bien por muy amarga, corta e incierta que pueda ser, así como porque tal voluntad es de suyo originariamente ciega e inconsciente” (*Id.* 610-611).

La muerte es, ciertamente, tenida como el mayor de los males. Incluso cuando la vida no sea más que una serie de miserias y necesidades, dejar de existir como aquel individuo en particular es tenido como la peor de las desgracias para cualquiera. No obstante, desde la filosofía de Schopenhauer se ha de considerar la muerte desde ambos aspectos: desde la voluntad y desde la representación, pues, viéndola desde ambas perspectivas se entiende que esta solo afecta a una parte del individuo.

La destrucción que la muerte entraña solo afecta al mundo como representación, es decir a los fenómenos individuales, pero no a su ser en sí, es decir al mundo como voluntad. Esta última permanece inalterada a pesar de la constante destrucción de los individuos, pues este núcleo metafísico se encuentra más allá del tiempo: “la muerte en su manifestación no estorba al núcleo de la vida, a la voluntad [. . .] La muerte es el final cronológico del fenómeno temporal, pero en cuanto eliminamos el tiempo deja de haber final alguno y esta palabra pierde todo significado” (Schopenhauer 2010b 635).

Sin embargo, desde la sesgada perspectiva del individuo que desconoce su ser en sí, la muerte representa su total aniquilación. Pues para alguien así, lo real es idéntico a lo espacio-temporal, en la medida en que sólo es consciente del mundo en cuanto representación, que efectivamente dejará de ser tal en cuanto aquel individuo deje de representárselo: “aquella existencia que

permanece indiferente a la muerte del individuo no tiene por forma el espacio y el tiempo; pero todo lo que es real para nosotros aparece en ellos: de ahí que la muerte se nos presente como una aniquilación” (Schopenhauer 2009 286).

Al contrario, si se adopta un punto de vista más elevado, cobrando clara consciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí, entonces se entenderá que la muerte solo atañe al fenómeno, permaneciendo indestructible nuestro ser en sí. Dicha indestructibilidad y persistencia nada tiene que ver con nuestra individualidad, a saber, quien fuimos, en qué lugar y en qué tiempo vivimos, nuestros recuerdos y todo lo concerniente a nuestra persona individual. Lo que Schopenhauer plantea no es la inmortalidad del individuo en una suerte de alma inmortal, que trascienda nuestra muerte y siga siendo consciente hasta el fin de los tiempos, según él, anhelar algo así no sería más que perpetuar un error infinitamente (2010b 646). Si hubiera una suerte de espíritu del mundo personificado, a cargo de los incesantes nacimientos y muertes, y se le reprocharan estas últimas, Schopenhauer piensa que la respuesta de este hipotético ser sería “Míralos, estos individuos, contempla sus errores, sus ridiculeces, sus maldades y atrocidades ¿Debería dejarles vivir para siempre?!” (2010c 70). Lo único que muere es el error, el individuo. Lo que hay en cada ser que es verdaderamente indestructible es su incesante querer: la voluntad (2010b 651).

En tanto cada individuo no es más que una determinada objetivación de la voluntad, se ha de considerar que la parte mortal, pasajera y corruptible de nuestro ser, corresponde a nuestro aspecto fenoménico (considerándonos como seres cognoscentes), mientras que nuestro aspecto esencial nunca muere y es indestructible (si nos consideramos como seres volentes) (Cordero 2019 101-102). Este último aspecto nuestro, en la medida en que no es cognoscente, persiste en su único afán irracional: vivir. Por lo que, al morir y quedar disuelto el fenómeno particular en que anteriormente se objetivó, la voluntad que yacía en nuestro núcleo volverá a objetivarse en otro individuo, de igual forma que aquella voluntad está siempre aferrándose a la existencia en cada uno de los restantes seres.

Para Schopenhauer, las constantes muertes y nacimientos no son más que la reiterada objetivación de la voluntad en nuevos seres: “muerte y nacimiento son la perpetua restauración de la consciencia de la voluntad, que de suyo no tiene comienzo ni final y es lo único que, por decirlo así, constituye la sustancia de la existencia” (2010b 657).

Según el filósofo alemán, aquel remanente trascendente que queda tras la muerte, en su irracional afán busca otra nueva individualidad en la cual objetivarse y comenzar a vivir nuevamente. Lo cual es un proceso que está continuamente ocurriendo, pues la voluntad está ya en cada individuo que vive, que nace y que muere. Consecuentemente, para nuestro ser en sí, la muerte no es más que una modificación de la individualidad: “La muerte es entonces la pérdida de una individualidad y la recepción de otra, o sea un cambio de individualidad bajo la exclusiva guía de su propia voluntad” (Schopenhauer 2010b 660). La muerte puede ser entendida como aquel cambio en la medida en que la voluntad está ya en cada uno de los individuos del mundo como representación. Ella no se desvanece con la muerte del sujeto, pero tampoco va a ningún otro lado, sino que sigue el curso que continuamente ocurre: aferrarse irracionalmente a la vida.

En términos generales, el gran inconveniente que entraña la muerte es que no es un fin definitivo para la voluntad de vivir, por ello, tampoco implica un término del sufrimiento. Al contrario, es un retorno, que conlleva a la continua reiteración de individuos que viven y padecen el dolor de la existencia, para que, una vez fallecidos, comiencen el ciclo otra vez. Desde esta cosmovisión, una muerte absoluta y definitiva que no implique volver a existir sería algo deseable: “A la muerte se le reprocha que no logre matar, que no introduzca ninguna verdadera modificación en el curso de la vida (en el ejercicio de la voluntad). Feliz y deseable sería una muerte que hiciese fracasar el principio de repetición: afortunada sería una desaparición radical que introdujese la novedad de una ausencia” (Rosset 47).

Si seguimos este planteamiento del padre del pesimismo hasta sus últimas consecuencias en lo concerniente a su concepción de la muerte y la indestructibilidad de la voluntad, hemos de desembocar en su propuesta de la así llamada *palingenesia*. Pues tratar de comprender la noción

de muerte en Schopenhauer sin recurrir a esta doctrina sería abordar el asunto de un modo incompleto. La palingenesia es un sistema de disolución individual en la muerte y reconstitución fenoménica, en este sentido implica la continuidad de la existencia desde la vida a la muerte, la única limitación de dicho sistema es que no incluye nuestro cuerpo, consciencia, ni individualidad para persistir (Scullion 26). Es decir, deja fuera todo nuestro aspecto fenoménico, quedándose con lo nouménico: la voluntad.

Schopenhauer al proponer su teoría de la palingenesia lo hace distinguiéndola de la *metempsychosis*, es decir, la creencia en la reencarnación o transmigración de las almas. Esta doctrina habría sido sostenida por Pitágoras, Empédocles y Platón, encontrando en este último su máximo perfeccionamiento ético (Strange 86). Estos pensadores habrían admirado y aplicado la representación mítica de la metempsychosis, lo que ciertamente involucra cierto grado de creencia (Schopenhauer 2010a 618). Según el filósofo de Danzig, esta última propuesta fallaría en su concepción individual y temporal del asunto: “la doctrina de la *metempsychosis* sólo se aparta de la verdad en una cosa y es en trasladar al futuro lo que ya está ahí ahora; mantiene que mi yo íntimo vivirá en otro ser tras la muerte, cuando lo cierto es que ya sucede así y la muerte solo viene a suprimir el engaño” (1996 200). Es decir, según la metempsychosis, tras morir el individuo, este pasaría a reencarnarse en otro, existiendo una sucesión, una determinada vida antes y otra distinta después, el error está en concebir el proceso en términos temporales (antes y después).

En cambio, según la propuesta schopenhaueriana, la palingenesia implicaría que lo único verdaderamente existente (la voluntad) estaría ya objetivada en múltiples seres. Por lo que, a pesar de la sesgada mirada del sujeto cognoscente atrapado en la ilusión del velo de Maya, su ser en sí estaría igualmente en cada uno de los individuos que lo rodean. Para comprender bien la propuesta de la palingenesia se ha de dejar de lado toda limitante temporal e individual, pues en este proceso no persiste nada del individuo salvo su ser en sí: “Se podría muy bien distinguir entre la *metempsychosis*, en cuanto tránsito de la denominada «alma» a otro cuerpo, y la *palingenesia*, como *desintegración* y reconstitución del individuo, en cuanto únicamente permanece su *voluntad*, y al tomar la forma de un nuevo ser recibe un nuevo intelecto” (Schopenhauer 2009 291). En otras palabras, la palingenesia podría ser descrita como el mismo proceso de metempsychosis, pero poniendo el foco en la cosa en sí (la voluntad) más que en el fenómeno (el individuo hipostasiado en un «alma»). De hecho, esta última no tiene cabida en la filosofía Schopenhauer, por lo que su propuesta de palingenesia minimiza al máximo el rol de la individualidad, cerrándose a la posibilidad de algún tipo de “alma” inmaterial del sujeto (Raj 2007 103).

La palingenesia sería un tipo de metempsychosis depurada de su ropaje mítico, ambas presentes en el budismo, sumamente apreciado por Schopenhauer. La metempsychosis equivaldría a la doctrina exotérica del budismo, mientras que la palingenesia se encontraría en su doctrina esotérica (Aramayo 2018 60). Esta última prescinde de términos míticos como el de alma.

Consecuentemente, para Schopenhauer, la muerte del individuo no hace que una sustancialidad interna (alma) se traslade a otros seres posteriores, sino que aquel ser en sí (voluntad) está ya en todo el mundo como representación. Aquello que se reencarna una y otra vez no es el sujeto con su determinado intelecto, sino que lo que continuamente se objetiva es la voluntad de vivir, en un proceso que seguirá hasta adquirir la suficiente consciencia de sí como para negarse hasta su total anulación: “Estos continuos renacimientos constituyen entonces la sucesión de los sueños vitales de una voluntad en sí indestructible, hasta que instruida y mejorada por tantos y tan diversos conocimientos sucesivos bajo una forma continuamente renovada, se suprima a sí misma” (Schopenhauer 2010b 661). Cada individuo no es más que uno más de los continuos sueños vitales que experimenta la voluntad, adoptando la forma objetivada del mundo como representación.

La culminación del proceso no es otra cosa que la voluntad tomando consciencia de sí por medio del intelecto humano, optando por desmarcarse de la continua afirmación por los continuos sufrimientos que la existencia acarrea. El sujeto que haya optado por esta resolución seguirá la vía de la negación de la voluntad de vivir, para que una vez que su muerte llegue, su voluntad mortificada no se objetive en ningún otro ser, saliendo así de la rueda de la voluntad que se

devora a sí misma. Ciertamente, la posibilidad de salir del continuo proceso de objetivación no estaba contemplada en la doctrina de la metempsicosis pitagórico-platónica, pues la propuesta de Schopenhauer es una especie de combinación de aquella doctrina con la del nirvana budista (Aramayo 2001 137), en la cual la completa extinción en la nada es la finalidad a la que se ha de aspirar.

Es así como el momento de la muerte es el instante decisivo en que se resuelve si el individuo saldrá para siempre del círculo de la voluntad que se devora a sí misma, o si acaso volverá a entrar deseosamente en él, dependiendo de si su voluntad fue negada o afirmada: “En la hora de la muerte se decide si el hombre vuelve al seno de la naturaleza o deja de pertenecer al mismo y por el contrario. . . : para este contraste nos faltan imágenes conceptos y palabras justamente porque todo esto se toma de la objetivación de la voluntad” (Schopenhauer 2010b 804-805). Aquello hacia donde se desemboca al desmarcarse de la voluntad no puede ser expresado ni intuido por nuestras limitaciones cognoscitivas, por lo que solo es concebible como una *nada* relativa a todo cuanto conocemos (Schopenhauer 2010a 700).

3. DEL SUFRIMIENTO A LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

Si la muerte no es el fin absoluto para la voluntad, solo para el individuo, y la finalidad de todos aquellos procesos de continuas muertes y nacimientos explicadas por la palingenesia no es más que abrir una y otra vez la posibilidad para que la voluntad tome consciencia de sí y se anule, entonces ha de haber una instancia en la que los seres humanos puedan “despertar” definitivamente del sueño de la vida. Para Schopenhauer dicha posibilidad solo se consigue de un modo definitivo mediante la vía de la negación de la voluntad de vivir. Este camino no significa primariamente negar o tratar de destruir algo físico (como el propio cuerpo), sino que, es más bien, el radical cesar de todo desear en esta vida, es decir, domar nuestra voluntad de vivir restringiéndole todo querer: “la *negación de la voluntad de vivir* no significa en modo alguno la negación de una sustancia sino el simple acto de no querer; lo mismo que hasta ahora ha *querido* deja ahora de *querer*” (2009 327).

Sin embargo, optar por un camino tan radical no es nada sencillo, en efecto, se trata de impedirle realizar su única actividad a nuestro ser en sí. Schopenhauer propone que podemos conseguirlo por medio de dos formas: a través del conocimiento, o bien, a través del sufrimiento.

El primer camino es el más difícil de seguir, pues implica que la razón humana tome consciencia de la esencial insatisfacción de la voluntad de vivir propia de su persona y de todos los fenómenos del mundo. Esta mera comprensión teórica del sufrimiento universal ha de ser suficiente para aquellos capaces de indagar adecuadamente en ello, por lo que el mero conocimiento actúa como *aquietador* de su voluntad (Schopenhauer 2010a 650). Estos seres privilegiados por el saber son capaces de ver a través del velo de Maya (más allá del principio de razón suficiente) e identificarse con cada uno de los seres del mundo, por tanto, se identifican en cada uno de los sufrimientos particulares. Ante una visión así, el sujeto no puede seguir queriendo, pues sentirá una aversión hacia la voluntad de vivir y consecuentemente, optará por negarla (*id.* 651), domándola hasta el momento de su muerte.

No obstante, como la posibilidad de que el mero saber teórico baste para la toma de consciencia es bastante escasa, Schopenhauer propone una segunda vía: la del sufrimiento. Este segundo camino es mucho más arduo, pero tiene una mayor posibilidad de surtir efecto, de ahí que el filósofo de Danzig lo denomine como el *deuterus plous* para la negación de la voluntad, es decir, como aquella segunda mejor manera de viajar empleada en la navegación cuando es necesario recurrir a los remos, ya que las condiciones climáticas no son propicias para servirse de las velas:

El sufrimiento en general, tal como es impuesto por el destino es un segundo camino (*deuterus plous*) para conseguir esa negación: si, podemos admitir que la mayoría sólo

llegan a ella por este camino y que es el sufrimiento sentido por uno mismo, no el meramente conocido, lo que conduce con mayor intensidad hacia la plena resignación, a menudo sólo en las cercanías de la muerte (Schopenhauer 2010a 670).

De esta forma, es el sufrimiento gravemente sentido por el individuo lo que acaba por depurar su visión de la realidad, de modo tal que llegue a resignarse ante la futilidad y desconuelo de la existencia en cuanto tal. El sufrimiento personal solo es valorable en la medida en que puede llegar hasta el extremo de “despertar” al sujeto y darse cuenta del engaño en que estaba sumido. De esta naturaleza son una serie de conversiones religiosas que Schopenhauer recopila para ilustrar el sufrimiento como aquella segunda vía hacia la negación de la voluntad (2010b 836-841). El sentido interno que impulsa al sujeto que opta por la vía de la renuncia y negación de la voluntad es que:

Se ha reconocido digno y capaz de una existencia mejor que la nuestra y quiere reforzar y mantener esa convicción despreciando lo que este mundo le ofrece, rechazando todos sus placeres como carentes de valor y esperando con tranquilidad y confianza el fin de esta vida suya despojada de vanidosos cebos, para dar un día la bienvenida a la hora de la muerte como la de la salvación (Schopenhauer 2009 333).

Mediante la constante mortificación de la voluntad –negándole la satisfacción a sus continuos deseos– el sujeto aspira a liberarse totalmente de ella, hasta el punto que, cuando acaezca la muerte, dicha voluntad ya no anhele objetivarse en ningún otro individuo. Por ello la muerte representa la salvación para aquellos que hayan tomado plena consciencia de la voluntad y los sufrimientos de la vida. Al acabar su fenómeno también cesa definitivamente su nómeno, que largamente mortificado ya no anhela volver a adoptar la forma de ningún otro individuo: “finalmente, llega la muerte que liquida este fenómeno de esa voluntad, cuya esencia había muerto aquí hace tiempo merced a la libre negación de sí misma, hasta reducirlo a ese débil resto que aparecía como aliento de este cuerpo; así la muerte es bienvenida y recibida con alegría, como una salvación largamente añorada” (Schopenhauer 2010a 655).

En cambio, si el sujeto no llega a tal grado de iluminación merced al sufrimiento o al conocimiento, entonces vivirá preso de la ilusión que el velo de Maya pone frente a él, agitándose de un deseo hacia otro, sufriendo incansablemente. Y, consecuentemente, al momento que llegue la muerte, su ser en sí seguirá deseoso de volver a objetivarse en otro individuo para comenzar el ciclo de nuevo.

Ciertamente, la muerte del renunciante es bastante diferente a la del sujeto que afirma la voluntad de vivir –entregándose al placer o la ignorancia–, pues para el primero, morir implica desligarse definitivamente de la voluntad, mientras que, para el segundo, la muerte no es más que volver a caer en las insaciables garras del nómeno volente.

Ambas posibilidades están continuamente presentes, cada vez que la voluntad se objetiva y adopta su forma más elevada (la del ser humano). Tras cada nacimiento humano yace la oportunidad de desgarrar el velo de Maya y poner un fin definitivo al ciclo, o bien, caer en el engaño del principio de individuación y afirmar ciegamente la voluntad, ser esclavo de sus deseos y padecer los continuos sufrimientos. Si bien esta segunda opción es lo que mayoritariamente ocurre, siempre permanece latente aquella recóndita posibilidad de detener la rueda de la voluntad, ya sea aquietándola por el conocimiento o por el propio sufrimiento. La voluntad ensaya en cada individuo ambas posibilidades, una y otra vez, hasta que la muerte acabe en cada caso con el determinado fenómeno particular, dando la posibilidad de que aquel fallecimiento represente un fin definitivo o un nuevo comienzo de sufrimientos:

La vida presenta a la voluntad (de la cual es reflejo y espejo) facetas continuamente nuevas, da vueltas sin cesar –por decirlo así– ante su mirada, le permite ensayar

distintos y siempre diferentes modos de verse a ella misma, para que en cada una de tales perspectivas la voluntad decida afirmarse o negarse, siendo así que ambas posibilidades están continuamente abiertas, salvo cuando una vez adoptada la negación todo el fenómeno cesa para ella con la muerte (Schopenhauer 2010b 697).

Cada individuo es una instancia nueva en que el conocimiento (o bien el sufrimiento) puede hacer que la voluntad sea controlada y negada hasta la hora final. No obstante, si esto ha de ocurrir, se ha de permanecer en la continua y constante mortificación de la voluntad de vivir hasta los últimos instantes. Adelantar la propia muerte no garantizaría la total negación de la voluntad de vivir, al contrario, resolverse a cometer suicidio es altamente contraproducente.

4. SOBRE LA AFIRMACIÓN O LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD MEDIANTE EL SUICIDIO

Según Schopenhauer, el suicidio es la antípoda del camino de la negación de la voluntad de vivir: “lejos de ser una negación de la voluntad, el suicidio es un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad” (2010a 679-680). Esto porque, en última instancia el suicida sigue preso de la voluntad de vivir, pues es llevado a la situación límite en la que su querer se ve tan impedido por las circunstancias que su acto capital es signo del deseo de acabar con los impedimentos que obstruyen su voluntad: “El acto de darse muerte a sí mismo es el resultado de afirmar en la adversidad las *ganas* de haber llevado una vida más afortunada, sin tormentos, sin embargo, al no haber podido *satisfacer* en esencia ya nada en ella, el suicida suprime el fenómeno, en este tiempo y en este lugar, dejando la cosa en sí intacta” (Baquedano 2007 118).

El móvil del suicida no es otra cosa que el *deseo de evadir* el sufrimiento personal que implica mantener su existencia en condiciones que su voluntad no consigue lo que anhela, es decir, en última instancia, es movido y manejado por la misma voluntad de vivir queriendo afirmarse hasta el último momento (Gardiner 287).

La condena schopenhaueriana del suicidio estriba en considerarlo metafísicamente erróneo, es decir, su pretensión de extinguir el sufrimiento es infructuosa por motivos ontológicos. En la medida en que el suicidio es la mera destrucción de algo físico (el propio cuerpo), no puede aniquilar algo no-físico (la voluntad)². Consecuentemente, ni siquiera un suicidio colectivo ni una bomba de proporciones planetarias aniquilaría el núcleo metafísico que es la voluntad de vivir, pues ambos casos son meras destrucciones físicas que operan al nivel fenoménico, sin alterar al nómeno volente, que al no ser substancial no puede ser destruido por dichos medios (Béziau 131). Inclusive, si dicho suicidio o destrucción planetaria ocurriera eventualmente –de modo que todo ser vivo pereciera–, ello no evitaría que aquellos individuos podrían re-emergir, y así la voluntad que no ha sido negada, nuevamente se objetivara (Masny 17).

Como puede notarse, la crítica del filósofo de Danzig frente al acto de darse muerte a sí mismo se ampara en su división ontológica del ser en sí (voluntad) y el fenómeno (representación). Lo único que el suicidio consigue al destruir el fenómeno que es el cuerpo, es acabar con la consciencia individual, sin que la voluntad experimente cambio alguno (Roland 7). Consecuentemente, al disolverse dicha consciencia, la voluntad seguirá anhelante de vivir y devorarse a sí misma, por lo que volverá a adoptar la forma objetivada de otro individuo que será sometido al constante primado de sus deseos. La muerte del que así perece no es una escapatoria de la voluntad, pues –según la propuesta schopenhaueriana de la palingenesis– al ser despertados del sueño de la vida

²Su crítica al suicidio amparada en tales razones influyó en otros pensadores, por ejemplo, en Durkheim y Wittgenstein. Al respecto de este último véase “Wittgenstein and Schopenhauer and the Metaphysics of Suicide” (Gómez) y “Wittgenstein and Schopenhauer on Suicide: Contrast Between their Conceptions of the Will” (Maruyama). Respecto al primero véase “Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer’s Philosophy” (Meštrović 285) y “Durkheim and Schopenhauer: New Textual Evidence on the Conceptual History of Durkheim’s Formulation of the Egoistic-Altruistic Types of Suicide” (Morrison).

por la muerte, de nuevo nos tornamos pura voluntad (aquel remanente indestructible nuestro), y si este ser en sí no ha sido negado, entonces no salimos del círculo de la voluntad (Béziau 130). A menos que durante la vida el sujeto tome consciencia de ello mediante el conocimiento o el sufrimiento plenamente experimentado, y opte por una vía de negación que garantiza no volver a caer en la rueda del nómeno volente.

No obstante, la crítica contra el suicidio esgrimida por el padre del pesimismo fue matizada por él mismo años más tarde, pues si bien Schopenhauer considera la muerte por mano propia como un error acorde a su filosofía, dicha equivocación dista mucho de ser un pecado o un crimen. Según el filósofo de Danzig, el único argumento contra este acto capital “consiste en que el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una sola aparente. Pero de este extravío a un crimen, como lo tildan los eclesiásticos cristianos, hay todavía un largo camino” (2009 324). En consecuencia, se propone que cada ser humano tiene derecho sobre la vida de sí mismo, por lo que este acto no se ha de condenar en términos legales ni religiosos, así como tampoco se ha de asociar cada caso de suicidio con trastornos mentales, como si ello fuera su única causa (Raj 2007 110). No obstante, existen aquellos casos en que la muerte auto inducida si es producto de una condición patológica.

Schopenhauer propone que algunos individuos serían más propensos a cometer suicidio, en tanto son más sensibles a las impresiones desagradables (*discolía*), en dicho caso, el acto ocurre por motivos patológicos que bien podrían ser hereditarios (2000 87). De ahí que llegue a clasificar entre dos tipos de suicidios: “Dejando de lado los estados transitorios y medios, hay, por tanto, dos tipos de suicidio, el del enfermo por *discolía* y el del sano por desgracia” (*Ibid.*).

De todas formas, el principio que opera en ambos casos es el mismo, solo que en diferente medida. El sufrimiento insoportable puede inducir a cometer suicidio, solo que, para algunos, dicho umbral es mucho más bajo que para otros.

No se ha de perder de vista que, a pesar de todos aquellos matices introducidos por Schopenhauer, el suicidio en cuanto tal no deja de ser metafísicamente erróneo. Si bien no es un pecado, ni un crimen, y hasta se reconoce que en ciertos casos tiene una explicación patológica (posiblemente heredada), ello no exime a dicho acto de ser un fenómeno de la más potente afirmación de la voluntad de vivir. En todos aquellos casos –incluyendo los estados intermedios–, el suicidio se revela siempre como una acción insensata y estéril, puesto que, pretende acabar con el sufrimiento sin conseguirlo, negando la vida del fenómeno particular, no la voluntad que lo anima (Schopenhauer 2001 185).

A diferencia de la negación de la voluntad, todos estos tipos de suicidio caracterizados son formas de capitular ante la voluntad de vivir en su plena afirmación. El nómeno volente opta por la indiferencia ante aquel individuo en particular que ya no es útil para sus fines, pues este está tan impedido de saciar cualquier deseo por mucho que lo quiera e intente. Consecuentemente, la voluntad prescinde indiferente de dicho fenómeno que se suprime a sí mismo (Raj 2007 51). En lugar de confrontar, superar y acabar negando la voluntad, el individuo –agobiado por el sufrimiento que superó su umbral para soportarlo– cede ante su constante querer, optando por la muerte antes de apaciguar y negar su querer: “Justamente porque el suicida no puede dejar de querer, cesa de vivir, y aquí se afirma la voluntad justamente por la supresión de su fenómeno, dado que no puede seguir afirmándose de otro modo” (Schopenhauer 2010a 681). La voluntad prescinde del individuo, porque lo que tiene en miras siempre es la especie, esta última le garantiza la constante posibilidad de nuevos individuos de los que servirse para objetivarse una y otra vez.

Hasta aquí podría pensarse que, según la filosofía de Schopenhauer, toda muerte auto inducida es necesariamente un caso de afirmación de la voluntad de vivir. No obstante, existe una excepción que el padre del pesimismo consideró en su análisis del suicidio: la muerte libremente elegida por inanición. La consideración de esta peculiar forma de suicidio (por inanición) hace que no pueda calificarse a Schopenhauer como un filósofo que se oponga estrictamente a la muerte por mano propia (Stellino 74).

5. EL SUICIDIO POR INANICIÓN Y SUS NO-CONTRADICCIONES

En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer reconoce este particular caso de suicidio que se distingue de todos los demás por no constituir una afirmación de la voluntad, sino su negación: “Hay un peculiar tipo de suicidio que parece completamente distinto del habitual y que quizá no se haya constatado suficientemente todavía. Es la muerte por inanición elegida voluntariamente por el grado más alto del ascetismo” (2010a 683).

Ciertamente, salta a la vista que el móvil que dirige a quien resuelve terminar con la propia vida mediante la inanición es bastante diferente de aquellos que cometen los así llamados suicidios “habituales.” El individuo que opte por darse muerte a sí mismo negándose a alimentarse no lo hace porque su umbral de sufrimiento haya sido superado, ni porque su voluntad anhele otras condiciones mejores en las que no se vea impedida para seguir afirmándose. Al contrario, dicha muerte es resultado del grado más alto de negación de la voluntad de vivir, es consecuencia del ascetismo más extremo, que más allá de mortificar la voluntad mediante la castidad y pobreza voluntaria, llega al punto culmine de dejarse morir voluntariamente de hambre (Schopenhauer 2011 145). En este último nivel de la ascesis, el ayuno se torna definitivo, porque la voluntad se le ha negado que sus más primordiales deseos se cumplan, a saber, el anhelo del alimento que le permite mantener al individuo en la existencia: “la completa negación de la voluntad de vivir podría alcanzar un grado tal en que llegase a quedar eliminada incluso esa voluntad imprescindible para la vida vegetativa del cuerpo cual es la ingestión de alimento” (Schopenhauer 2010a 683).

A diferencia del resto de las formas de acabar con la propia vida, el suicidio por inanición es una muerte de carácter *pasivo*, no es una acción que pretenda destruir físicamente algo (Béziau 141). En la medida en que la voluntad de vivir es algo meta-físico, no puede ser destruida por la fuerza, es decir, ninguna acción que implique violencia puede quebrantarla (de ahí que el suicidio habitual sea un despropósito), por otra parte, la única forma de desmarcarse de ella es mediante la *no-violencia* de su negación (Raj 2007 52).

Aquellos suicidios “habituales” que ocurren mediante acción violenta son un fenómeno de la afirmación de la voluntad, en ellos el individuo al no poder *dejar de querer* opta por *dejar de vivir*. Al contrario, en el suicidio por inanición, el sujeto *ha dejado de querer*, y por ello *deja de vivir*, la relación entre ambos términos es inversa: “Este tipo de suicidio [por inanición] dista mucho de tener su origen en la voluntad de vivir; antes bien, un asceta plenamente resignado deja de vivir porque ha dejado de querer en absoluto. En este caso no cabe imaginar otro tipo de muerte más que la debida al hambre” (Schopenhauer 2010a 683-684). Siendo este el orden de la relación causal, se entiende que el individuo que se decide ante el suicidio por inanición acepta la muerte en un estado de completa indiferencia, aquello es lo que se le reconoce como elogiado y noble (Jaquette 1999 311).

Así caracterizado este peculiar tipo de suicidio, podría dar pie a aparentes inconsistencias y contradicciones internas del sistema schopenhaueriano. La primera de ellas –y la más notoria–, es la ambigüedad del término “suicidio,” que en ciertas ocasiones implica un fenómeno de la más fuerte afirmación de la voluntad de vivir, y en este caso particular significa todo lo contrario. Para ambos casos Schopenhauer emplea el mismo término. Si atendemos a esta ambigüedad, entonces la radical crítica que esgrime el padre del pesimismo contra el suicidio, podría quedar vulnerable a una interpretación del caso a caso, lo que la haría dejar de ser una condena metafísica tan contundente y universal.

No obstante, puede resolverse este inconveniente de un modo sencillo. En primer lugar, se ha de entender que Schopenhauer es consciente de que la muerte voluntaria por inanición es un fenómeno poco común, del que no se sabe mucho hasta la fecha, y que usualmente esta imbuido de supersticiones y fanatismos religiosos, todo ello, en suma, lo hace un asunto completamente confuso (2010a 683). Sin embargo, el filósofo de Danzig también reconoce que este tipo de muerte es algo totalmente distinto a las restantes formas de suicidio. Si se consideran

ambos elementos –que es un fenómeno mayoritariamente desconocido y que es algo distinto a los suicidios habituales–, puede pensarse que el hecho de que se mantenga el término “suicidio” para referirse a la muerte voluntaria por inanición tiene como único fin acomodarse a las intuiciones de la audiencia, pero se ha de tener presente que, en sentido estricto, no es un “tipo” de suicidio (Masny 9).

En segundo término, puede plantearse el problema de hasta qué punto cabe elogiar y atribuirle cierto honor al asceta que opta por la muerte por inanición, ya que ello haría pensar que él ha *preferido* o *querido* dicha muerte, estando en un completo estado de *no desear*. Esta aparente inconsistencia puede ser desglosada en preguntas más concretas que ponen de manifiesto los aspectos problemáticos del asunto. Si el estado en que dicho sujeto se encuentra es de total indiferencia ante la vida y la muerte, entonces, ¿por qué preferir la muerte antes que la vida? (Jaquette 1999 312); además si se supone que el sufrimiento santifica, entonces ¿por qué se ha de admirar a aquellos individuos que optan por un suicidio por inanición, privándose de futuros sufrimientos? (*Ibid.*); asimismo, se ha de considerar que la admiración que Schopenhauer plantea ante aquellos que optaron por un suicidio por inanición es producto de que se ve en ellos un extraordinario acto de voluntad, una tenacidad y perseverancia que solo podría explicarse por su acérrima voluntad, empeñada en conseguir un objetivo (*Ibid.*).

Todas estas supuestas inconsistencias podrían hacer dudar al lector sobre la coherencia interna del sistema schopenhaueriano, pues pareciera que el reconocimiento del suicidio por inanición abre profundas grietas en la filosofía del padre del pesimismo. Sin embargo, estas aparentes contradicciones pueden ser resueltas si se miran bajo la luz de los conceptos tratados en los apartados anteriores.

En lo concerniente a la primera interrogante desglosada –sobre la *preferencia* por la muerte en el estado de *indiferencia*– se ha de decir que, propiamente no hay una predilección por cesar de vivir. En sentido estricto, no hay una elección que ponga una opción por encima de la otra, de tal forma que se busquen los medios para dar satisfacción a la elección que se quiere conseguir (es decir, no es una acción sometida a la voluntad). Al contrario, el hecho de morir por inanición es una consecuencia de la total y plena indiferencia ante cada designio de la voluntad –desde la satisfacción sexual hasta la ingesta de alimentos–, es decir, dicha forma de suicidio no es otra cosa que la última consecuencia de negar la voluntad de vivir en todos sus aspectos. En aquel grado supremo de ascetismo se obtiene un estado de no desear, conseguido por el asceta mediante la continua negación de los deseos que su voluntad anhela.

El sujeto que se compromete en esta vía de la negación, sigue teniendo –ciertamente– la capacidad de saciar sus deseos, pero opta *pasivamente* por no hacerlo. Quien así niega su voluntad no obra activamente, el suicidio por inanición no es una acción ejercida contra sí mismo, sino que es más bien una *no-acción*. Así como el asceta que niega el impulso sexual lo hace mediante la castidad (pasividad) en lugar de la castración (actividad), el renunciante que niegue su voluntad hasta el nivel más básico de la alimentación lo hace mediante el dejar de comer (pasividad), en lugar de imposibilitarse físicamente de hacerlo (actividad). Consecuentemente, en dicho estado pasivo de no desear, la muerte no es preferida y buscada activamente, sino que se llega hasta ella con total resignación y paz imperturbable (Schopenhauer 2010a 679). A diferencia del suicidio habitual, el renunciante no busca la muerte, sino que lo único que se busca es negarle toda satisfacción posible a la voluntad de vivir.

Con este primer punto claro, puede procederse a responder la segunda interrogante advertida por Jaquette: si se asume que el sufrimiento santifica, entonces ¿por qué admirar a los renunciantes que negando la voluntad acaban muriendo de inanición, privándose así de una serie de futuros sufrimientos? (1999 312). Para disolver esta inconsistencia se ha de tener presente que para Schopenhauer el sufrimiento no es un fin en sí mismo, sino solo un medio para facilitar la negación de la voluntad: “*El dolor* es también, sin embargo, el *deuterus plous*, el *subrogado* de la virtud y de la santidad y, purificados mediante él, alcanzamos finalmente la negación de la voluntad de vivir, abandonamos la senda errónea y llegamos a la redención” (2011 16). Es decir, una vez que se ha consumado el fin (negación de la voluntad) no es necesario persistir en el

medio (sufrimiento). Si el sujeto ha alcanzado ya la suficiente iluminación a la que el sufrimiento condujo –de modo que se encuentra en la senda de la renuncia y negación–, no necesita seguirse sometiendo al sufrimiento como si este último fuera un fin en sí. La valoración que el sistema schopenhaueriano otorga al sufrimiento es netamente por su carácter de medio, el sufrimiento y dolor son *instrumentalmente buenos* (porque tienen el potencial de conducirnos hasta la salvación), y sólo esta última es *finalmente buena*, porque conlleva el cese absoluto de todo sufrimiento (Masny 12).

Queda todavía pendiente la última interrogante desglosada a raíz del análisis de Jaquette, que cuestiona la admiración que recae sobre la figura del renunciante que muere de inanición, ya que ve en dicho acto un tenaz y extraordinario acto de voluntad (1999 312). Lo primero que se ha de indicar al respecto es que, en el asceta que ha llegado al grado de morir voluntariamente de hambre no hay ningún extraordinario acto de voluntad, ni de perseverancia de ella. Al contrario, su indiferencia ante la voluntad es tal, que no se persevera en ninguno de sus deseos. Lo que lleva al renunciante ante el caso extremo de la muerte por inanición no es una férrea voluntad que desee la muerte, sino una plena indiferencia ante aquella voluntad que desea la vida (Masny 8). En consecuencia, la admiración que Schopenhauer expresa por aquellos casos de voluntaria muerte por inanición, se debe a la total renuncia y apaciguamiento de su voluntad, no a su determinación para conseguir un fin que la misma voluntad imponga.

En base a dicha respuesta se pueden resolver las restantes inconsistencias que Jaquette detecta en la filosofía de Schopenhauer respecto del crédito que recae sobre la figura del renunciante. Si el asceta no posee una férrea voluntad que lo haga escoger deliberadamente un fin y trabajar en pos de ello, entonces ¿en qué redunda el mérito del santo renunciante, si su muerte por inanición no fue producto de una decisión consciente? (1999 313). A esto se ha de contestar que, no es que el individuo en particular tenga un cierto mérito o crédito por una acción (ello implicaría que él no fuera indiferente ante la opinión ajena), sino que, más bien, lo que se valora es el ejemplo de su *no-acción*, llevada a cabo por el alto grado de conocimiento que posee. Su modelo de vida y muerte es valorada en tanto llevó hasta las últimas consecuencias la indiferencia ante la voluntad, garantizando una total y plena negación de la misma.

Pasando ya a los últimos problemas que genera el reconocimiento de la excepción del suicidio por inanición en el entramado interno del sistema schopenhaueriano, nos encontramos con las dificultades de conciliar la noción de muerte y esta peculiar forma de dejar la vida. En efecto, resulta complicado tratar de explicar cómo sería válido que algunos pocos estén en condiciones de ponerle fin al sufrimiento optando por una muerte por inanición, mientras que otros han de evitar tratar de escapar del sufrimiento por medio de un suicidio acelerado. Al respecto Jaquette comenta que, si la muerte es la meta de la vida, entonces ¿por qué no acelerar su cumplimiento? sobre todo, considerando que tanto la vida como la muerte serían irreales e ilusorios fenómenos del mundo como representación (1999 313).

Para dilucidar la respuesta a esta última interrogante es necesario recurrir a la doctrina schopenhaueriana de la palingenesis en su relación con la negación de la voluntad de vivir. En primer lugar, se ha de distinguir entre ambas formas de suicidio (habituales y ascéticos por inanición). En los suicidios usuales lo que se busca es escapar de los particulares sufrimientos que posee una determinada vida, es decir, se anhela evitar los dolores físicos y espirituales que el sujeto concreto siente, en un determinado tiempo y espacio. Este tipo de actos operan a un nivel meramente fenoménico, es decir, dentro del mundo como representación, por lo que el continuo sufrimiento de la voluntad no cesa: “acabar de esta forma con el yo fenoménico de cada cual no significa extinguir el dolor que implica el fenómeno de la vida” (Baquedano 2017 140). Mientras que, por otro lado, la muerte por inanición acarreada por la plena renuncia a la voluntad de vivir no busca evadir un determinado sufrimiento individual, sino que –en la medida en que el sujeto se reconoce a sí mismo en todos los demás–, se busca anular el principio vital que produce el sufrimiento. El renunciante que opta por la vía de la negación trasciende el plano de la representación, mediante su *no-acción* consigue negar la otra cara del mundo: la voluntad.

El problema estriba en que, si el objetivo que se tiene es limitado, sus resultados serán igual de

limitados. Es decir, si el sufrimiento que se busca acabar es uno determinado y restringido por el principio de individuación, entonces, el resultado de dicha acción será válido solo para el mundo como representación. En otras palabras, quien muere afirmando la voluntad –anhelando una vida mejor– volverá a vivir y sufrir nuevamente: “quien persiste en querer vivir, vivirá aun cuando este cuerpo muera, ya que tanto dure la ilusión, perdurará también su apariencia” (Schopenhauer 2011 76). En cambio, si lo que se tiene en miras no es solo el sufrimiento particular, sino aquello que lo produce (la voluntad), y se intenta extinguir dicha fuente del sufrimiento mediante la *no-acción* de la inanición, entonces, el resultado de este peculiar tipo de suicidio afectará el plano del mundo como voluntad, que habrá sido negado. Al ser negada aquella fuente del sufrimiento (la voluntad), se garantiza que tras la muerte no haya una nueva objetivación, pues el remanente volente que subyace tras la muerte, está tan agotado que ya no persistirá en volver a adoptar una nueva forma fenoménica.

Ahora bien, respecto a la interrogante que abre Jaquette al respecto, de por qué no acelerar la muerte como cumplimiento de la meta de la vida, ya que ambas son irreales e ilusorias (1999 313), se ha de responder que la verdadera y última meta de la vida no es la mera muerte del individuo, sino la negación de la voluntad de vivir. Puesto que, la muerte del individuo no implica un final definitivo del sufrimiento. Al contrario, la muerte de un determinado sujeto que no llegó a la negación de la voluntad por ninguna de las dos vías (conocimiento o sufrimiento) conlleva un retorno y una repetición, en la que volverá a nacer, con un nuevo intelecto, pero con la misma férrea voluntad, acorde a la concepción schopenhaueriana de la palingenesia (Raj 2010 131).

Si se tiene presente la doctrina de la palingenesia tal y como Schopenhauer la plantea, entonces, se comprenderá que acelerar la muerte mediante el suicidio es un error, pues ello implicaría optar por afirmar la voluntad destruyendo el fenómeno particular que somos, haciéndonos re-nacer y padecer nuevos sufrimientos en una vida que seguirá afirmando la voluntad de vivir: “Admitida la palingenesia, se comprende que no es un remedio el suicidio: el único modo de llegar a la aniquilación es *el conocimiento*. [. . .] al llegar la voluntad a la plena conciencia de sí misma en el cerebro humano, se encuentra colocada en esta alternativa: o afirmar la vida y perpetuar el dolor, o negarla y conseguir el reposo” (Ribot 203). El suicida que pretende acelerar su muerte actuando violentamente contra sí mismo opta por la afirmación de la voluntad. Mientras que, el renunciante que lleva el ascetismo hasta sus últimas y más radicales consecuencias al morir por inanición, opta por la negación de la voluntad.

De hecho, el sujeto que pretenda apresurar su muerte cometiendo suicidio se está privando a sí mismo de la oportunidad de que el futuro sufrimiento gravemente sentido actúe como *deuteros plous*, y lo capacite para seguir la senda de la negación.

En cuanto al carácter ilusorio de la vida y la muerte, se ha de decir que, si bien ambas son “irreales” en cuanto pertenecen al mundo de la representación, en ambas se juega la posibilidad de que dicho engaño se reitere o se detenga. Es decir, si se lleva una vida de plena afirmación de la voluntad, la muerte no será otra cosa que volver a caer en la ilusión de una nueva vida (acorde a la propuesta schopenhaueriana de la palingenesia). En cambio, si durante la vida –y hasta el momento de la muerte– se mantiene una actitud de negación ante la voluntad, entonces, la muerte significará la salida definitiva de la ilusión del velo de Maya.

Consecuentemente, el fin último de la vida humana no es la mera muerte fenoménica, sino el continuo perfeccionamiento hasta la anulación que nos haga despertar del sueño de la vida negando la voluntad de vivir: “Una extrema lucidez nos haría negar la voluntad de vivir, haciéndonos anhelar el despertar definitivo del efímero sueño de la vida, en lugar de contentarnos con transitar de un sueño vital a otro” (Aramayo 2001 138).

6. CONCLUSIÓN

Si bien a primera vista el reconocimiento del suicidio ascético por inanición puede generar ciertas dudas y aparentes contradicciones con la filosofía de Schopenhauer, tales problemas se quedan en un nivel meramente superficial, pues tras profundizar en este sistema pesimista se constata que no hay tales contradicciones.

Evidentemente, si se aborda el suicidio por inanición y se pasan por alto ciertas ideas fundamentales de esta filosofía, se puede caer en problemas que parecen irresolubles. No obstante, al incluir en el análisis del suicidio ascético la doctrina schopenhaueriana de la palingenesia y la idea del sufrimiento como *deuteros plous*, queda de manifiesto que la muerte libremente elegida por inanición está libre de contradicciones internas. Consecuentemente, este peculiar tipo de suicidio tiene su merecido lugar y reconocimiento dentro de la filosofía de Schopenhauer, inscribiéndose como una forma extrema de negar la voluntad de vivir y abrir la puerta hacia la nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aramayo, Roberto. *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- ---. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza editorial, 2018.
- Baquedano, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.” *Revista de Filosofía* 63 (2007): 117-126.
- ---. “La naturaleza del suicidio.” *Revista Jurídicas* 14 (2017): 131-144.
- Béziau, Jean-Yves. “O suicidio segundo Arthur Schopenhauer.” *Discurso* 28 (1997): 127-143.
- Cordero, Francisco. “Schopenhauer: sobre la muerte y la indestructibilidad de nuestro ser en sí.” *Ideas secundarias*, ed. Jorge Cáceres Riquelme. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2019. 79-109.
- ---. *La creación discolpa del mundo*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2007.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- Gómez, Modesto. “Wittgenstein and Schopenhauer and the Metaphysics of Suicide.” *Aurora* 30 (2018): 299-321.
- Jaquette, Dale. “Schopenhauer on Death.” *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 293-317.
- ---. “Schopenhauer on the Ethics of Suicide.” *Continental Philosophy Review* 33 (2000): 43-58.
- ---. *The Philosophy of Schopenhauer*. Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2005.
- Kofler, Matthias. “El *principium individuationis* en Schopenhauer y la Escolástica.” *Schopenhauer en la historia de las ideas*, ed. Faustino Oncina. Madrid: Plaza y Valdés, 2011. 19-39.
- Maruyama, Eiji. “Wittgenstein and Schopenhauer on Suicide: Contrast Between their Conceptions of the Will.” *Journal of Innovative Ethics Special Issue* (2019): 107-115.
- Masny, Michael. “Schopenhauer on Suicide and Negation of the Will.” *British Journal for the History of Philosophy* (2020): 1-23.
- McDermid, Douglas. “Schopenhauer and Transcendental Idealism.” *A companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. 70-85.
- Meštrović, Stjepan. “Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer’s Philosophy.” *The British Journal of Sociology* 40 (1989): 271-293.
- Morrison, Ken. “Durkheim and Schopenhauer: New Textual Evidence on the Conceptual History of Durkheim’s Formulation of the Egoistic-Altruistic Types of Suicide.” *Durkheimian Studies* 4 (1998): 115-123.
- Raj, Ravindra. *Death, Contemplation and Schopenhauer*. Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2007.

- ---. . *Schopenhauer: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Ribot, Théodule. *La filosofía de Schopenhauer*. Trad. Mariano Ares. Salamanca: Imprenta de Sebastián Cerezo, 1879.
- Roland, Christopher. "Suicide and Freedom from Suffering in Schopenhauer's *Die Welt als Wille und Vorstellung*." *Open Journal of Philosophy* 3 (2013): 5-8.
- Rosset, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. Rafael del Hierro Oliva. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Schopenhauer, Arthur. *El arte de ser feliz*. Trad. Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 2000.
- ---. *El arte de envejecer*. Trad. Adela Muñoz Fernández. Madrid: Alianza editorial, 2010c.
- ---. *El mundo como voluntad y representación I*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2010a.
- ---. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza editorial, 2010b.
- ---. *Manuscritos berlineses*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- ---. *Manuscritos inéditos de juventud (1808 - 1818)*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- ---. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.
- ---. *Notas sobre oriente*. Trad. Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza editorial, 2011.
- ---. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2006.
- ---. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- Scullion, Jeff. "The Problem of Death as a Relief of the «Individual» in Schopenhauer's Pessimistic System." Tesis. University of Guelph, 2004.
- Stellino, Paolo. *Philosophical Perspectives on Suicide. Kant, Schopenhauer, Nietzsche, and Wittgenstein*. Lisboa: Palgrave Mcmillan, 2020.
- Strainge, Herbert. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece. From Pythagoras to Plato*. New Jersey: Princeton, 1948.

Sufrimiento, suicidio y locura: una indagación desde las filosofías de Schopenhauer y Cioran

Suffering, suicide and madness: an inquiry from the philosophies of Schopenhauer and Cioran
Sofrimento, suicídio e loucura: uma investigação a partir das filosofias de Schopenhauer e Cioran

Bianca de Petris Cattaneo  *

Universidad de Chile, Chile

Resumen

El presente artículo se busca destacar la importancia de la reflexión filosófica acerca del suicidio, sobre todo al momento de plantearse como un acto capaz de redimirnos del sufrimiento inherente a la vida. Por esto es que se trata la reflexión sobre el suicidio y su conexión con ciertas ideas de locura desde las filosofías pesimistas de Arthur Schopenhauer y Emil Cioran, en las cuales se sostiene el sufrimiento y el absurdo como partes esenciales de la vida. Así, desde la figura del loco en Schopenhauer se pone de manifiesto cómo el individuo, acosado por un intenso sufrimiento, puede llegar incluso a la fantasía o ilusión, justamente para salvar su vida y no para aniquilarla. El suicida schopenhaueriano en realidad estaría afirmando la voluntad de vivir y, con ello, no lograría librarse verdaderamente de su agonía. Se revela entonces el suicidio como un acto vano que rehuirá aquel que posea verdadero conocimiento sobre la esencia del mundo. De forma similar, en Cioran, será la lucidez, un conocimiento de que la vida implica esencialmente dolor, aquello que lleve a una reflexión más profunda sobre el suicidio, y será el no reflexionar sobre ese dolor aquello que lo acabe tornando insuportable.

Palabras clave: suicidio, locura, voluntad de vivir, lucidez, sufrimiento

Abstract

This article seeks to highlight the importance of philosophical reflection on suicide, especially when considering it as an act capable of redeeming us from the suffering inherent in life. This is why the reflection on suicide and its connection with certain ideas of madness is treated from the pessimistic philosophies of Arthur Schopenhauer and Emil Cioran, in which suffering and the absurd are sustained as essential parts of life. Thus, from the figure of the madman in Schopenhauer it is revealed how the individual, beset by intense suffering, can even reach fantasy or illusion, precisely to save his life and not to annihilate it. The Schopenhauerian suicidal actually would be affirming the will to live and, with this, he would not be able to truly free himself from his agony. Suicide is then revealed as a vain act that will be avoided by those who have true knowledge about the essence of the world. Similarly, in Cioran, it will be lucidity, a knowledge that life essentially involves pain, that which leads to a deeper reflection on suicide, and it will be the not reflecting on that pain that will make it unbearable.

Keywords: suicide, insanity, will to live, lucidity, suffering

Resumo

Este artigo busca evidenciar a importância da reflexão filosófica sobre o suicídio, principalmente ao considerá-lo como um ato capaz de nos redimir do sofrimento inerente à vida. É por isso que a reflexão sobre o suicídio e sua conexão com certas ideias de loucura é tratada a partir das filosofias pesimistas de Arthur Schopenhauer e Emil Cioran, nas quais o sofrimento e o absurdo se sustentam como partes essenciais da vida. Assim, a partir da figura do louco em Schopenhauer se revela como o indivíduo, assolado por intenso sofrimento, pode até chegar à fantasia ou à ilusão, justamente para salvar sua vida e não para aniquilá-la. O suicida Schopenhauer estaria na verdade afirmando a vontade de viver e, com isso, não seria capaz de se libertar verdadeiramente de sua agonía. O suicídio é então revelado como um ato vão que será evitado por aqueles que têm verdadeiro conhecimento sobre a essência do mundo. Da mesma forma, em Cioran, será a lucidez, um conhecimento de que a vida envolve essencialmente a dor, o que leva a uma reflexão mais profunda sobre o suicídio, e não será refletir sobre essa dor o que acaba tornando-a insuportável.

Palavras chave: suicídio, loucura, vontade de viver, lucidez, sofrimento

DOI: 10.5281/zenodo.5204574

*Contacto: bianca.depetris@ug.uchile.cl Actualmente estudiante de Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Chile.

“¿Qué forja la filosofía? El coraje de no guardarse ninguna pregunta dentro del corazón.”

Schopenhauer (1999 49)

1. INTRODUCCIÓN

Es un hecho incuestionable que la problemática del suicidio es un tema vigente y sumamente relevante. En el mundo se han llegado a producir más muertes por suicidio que por la suma total de homicidios y guerras en él. Y por cierto la filosofía no se queda atrás al momento de tocar el tema de forma larga y tendida, siendo un tópico común especialmente en obras de filósofos pesimistas. Una pregunta fundamental que toda persona se ha planteado en algún momento de su vida es si la vida vale o no la pena de ser vivida, cuestión que surge precisamente porque la vida acarrea la experiencia de mucho sufrimiento. Ideas como que hubiera sido mejor no haber nacido, o que la vida es en esencia sufrimiento, son la piedra angular de pensamientos como los de Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista por excelencia, o Emil Cioran, filósofo y escritor famoso por abordar en sus aforismos el tormento de la vida, con una dedicación especial al tema del suicidio. La visión de estos dos pensadores acerca del tema se abordará en esta breve investigación, tratando de dar respuesta desde sus posturas a la cuestión de si pensar al respecto de darse muerte a uno mismo implica acaso algún desvarío de la mente, incapacitada de considerar sus ideas con claridad y, por lo mismo, si es que esto debe ser evitado como un acto que precipita a la consumación del suicidio (que se busca en todo momento prevenir); o si, por el contrario, este tipo de reflexión podría ser de utilidad como un modo de clarificar y desarrollar esas ideas y alcanzar así, quizá, el punto de no llegar a concretar el acto.

En la reflexión sobre el suicidio saltan algunas preguntas importantes que tanto Schopenhauer como Cioran se han dedicado a responder a lo largo de sus obras: ¿Vale la pena vivir? ¿Cómo es posible sobrellevar toda la amargura que lleva consigo la vida? ¿Es el suicidio una solución viable para el sufrimiento? Ninguna pregunta con tal alcance en la vida es sensato ignorarla, pues no se hará más que posponer lo inevitable, esto es, que en algún momento, irremediablemente, habrá que darle respuesta a estas interrogantes, y cuando llegue ese momento, según estos filósofos, habrá sido mejor haberlas meditado con el cuidado que ameritan para que sus respuestas no lleguen a guiarse únicamente por la voz de la desesperación.

Desde estas perspectivas se afirma que el valor de la vida suele darse por sentado sin mayor reflexión, razón por la que, en general, cuando alguien en un intenso padecimiento llega a siquiera pensar en el suicidio, cree que hay algo mal en sí mismo, que ha caído en la locura, y lo mismo pensarían los demás.

Por ello se guardan estos pensamientos en lo más profundo como un secreto que algún día molestará demasiado. Suele ser así, como explican estos filósofos, por la influencia en su mayor parte de la religión, sobre todo del Cristianismo, el que con sus ideas ha permeado la mayoría de los pensamientos acerca de cómo valorar la vida y ver el sufrimiento. En efecto, “[...] casi todas las éticas, tanto filosóficas como religiosas, condenan el suicidio, si bien para ello no pueden alegar más que extrañas razones sofisticas” (Schopenhauer 2004 462). Influyeron en particular ideas cristianas tales como que no le pertenece a nadie su propia vida, sino a una divinidad que en su infinita bondad ha creado este mundo para que así, quienes vivan en él, descubran el verdadero propósito de su vida. Entonces, según estas ideas, al suicidarse se arremete contra la inclinación natural dada por Dios al ser humano de conservar y perpetuar la propia vida, por lo que el suicidio constituye un pecado que arriesga la vida eterna en el más allá. Siguiendo esas ideas, el Cristianismo ha optado por ver el acto suicida por solamente dos vías: o bien como pecado y condena eterna, o bien como acto de quien padece trastornos psíquicos graves, en cuyo caso se disminuye la responsabilidad de quien atenta contra la vida que le ha dado Dios. En esta

fe se condena a la mera reflexión acerca del suicidio “en tanto se está imaginando cometer un terrible pecado contra Dios” (Gajardo 104). Y así también condenan el suicidio otras religiones como el Islam, en donde los seres humanos no tienen derecho a perjudicar su vida pues es dada por Dios, recalcando el punto de que sobre su propia vida los seres humanos no tienen libertad alguna y que al atentar contra uno mismo se niega la soberanía divina. Esta idea también se repite en el Judaísmo, en donde el suicidio es una de las más terribles transgresiones, pues “el mundo ha sido creado en beneficio de cada individuo y que por ello aquel que destruye un alma es como si hubiera destruido el mundo entero” (Barriga 32). Y si bien no todas las religiones mundialmente conocidas han prohibido o condenado el suicidio, todas han impuesto fuertes limitaciones a su realización. Por ejemplo, en el Budismo no se condena pecaminosamente al suicidio en el sentido en que no se transgrede ninguna voluntad divina, sino que, en tanto morir es sólo cambiar de estado, se estaría escapando a la nada, por eso el suicidio es visto como una acción inapropiada si se hace con ira, miedo, o con la finalidad de huir de los problemas de la vida (lo que resulta interesante al considerar la amplia influencia que tuvo en Schopenhauer el pensamiento budista). De forma similar, el Hinduismo acepta el derecho a acabar con la propia vida si se realiza por medio de la práctica no violenta de *Prayopavesa* con el fin de agilizar su muerte, “pero *Prayopavesa* está estrictamente limitado a las personas que no tienen ningún deseo o ambición en su vida y que se encuentran ya sin responsabilidades en la misma” (*Id.* 35). En general, las religiones que predicán la resurrección rechazan el suicidio más estrictamente que las religiones orientales que proclaman la reencarnación, aunque el rechazo continúa.

Pero en visiones como la de Schopenhauer o Cioran el mundo no pudo haber sido creado por un ser benévolo y, por lo tanto, la vida no puede constituir el sumo bien (*summum bonum*). Más bien la evidencia vendría a demostrar lo contrario, que haber nacido es el sumo mal (*summum malum*), pues la vida está llena de miserias y sufrimientos injustificados que le sobrepasan, por lo que no puede haber ninguna bondad en el fundamento del mundo. Es más, pareciera ser todo lo opuesto: que cierto Dios imperfecto, negligente, creó este mundo a raíz de un principio maligno abandonando a los seres humanos a su suerte, por lo que el hecho de que algunas personas piensen sobre el suicidio, o incluso lo efectúen, no constituye pecado ni rebeldía contra nadie. En efecto: “Si este mundo emanase de un dios honorable, matarse sería una audacia, una provocación sin nombre. Pero como hay todos los motivos para pensar que se trata de la obra de un infra-dios, no ve uno por qué tendría que preocuparse. ¿Con quién tener miramientos?” (Cioran 2000 71). En consecuencia, tanto el pensamiento sobre el suicidio como el acto mismo solo pueden referirse al individuo y no a una realidad superior. Es así para Cioran y así mismo lo es para Schopenhauer. Para este último, como se verá, el suicidio no atenta contra la realidad última del mundo, fuente de los sufrimientos humanos, sino que atenta solo contra la propia individualidad: quien se quita la vida sólo se hace un mal a sí mismo (no a alguna divinidad) en cuanto sólo en vida es posible aquietar la voluntad de vivir que origina el sufrimiento y, por ende, quien se suicida no soluciona sus tormentos.

2. LA VOLUNTAD DE VIVIR EN EL SUICIDA SCHOPENHAUERIANO

Como se ha venido diciendo, hay mucho que puede aportar la perspectiva filosófica sobre la cuestión del sufrimiento a un individuo que busca sobrellevar sus propios padecimientos. Las reflexiones acerca del sufrimiento como algo inherente a la vida, y tanto su conexión con el suicidio como con la locura en autores como Schopenhauer y Cioran, son un buen ejemplo de esto. Con figuras como el aciago demiurgo (Cioran) y la insaciable voluntad de vivir (Schopenhauer), no solo la vida es un sinsentido desde estas filosofías, sino que es una crueldad que debemos soportar a tal punto que incluso hubiera sido mejor el no haber existido nunca. Schopenhauer y Cioran resultaron profundamente sobrecogidos por la intensa desolación y el brutal desamparo que experimentaron a lo largo de sus vidas, razón por la que, a través de sus obras, el sufrimiento representa el tema central a partir del cual comprender el resto de la experiencia humana, y aquel problema que con mayor apremio es necesario resolver.

Según estas ideas, Schopenhauer rescata la influencia de las religiones tradicionales (como el Cristianismo) sobre el punto de vista que condena tanto al acto mismo como a la mera reflexión acerca del suicidio a la manera de un ejemplo de irracionalidad, de pecado, una ofensa, un obtuso pesimismo, debilidad de una personalidad que se deja sobrepasar por la calamidad, una incomodidad que es preferible evitar. Se le condena como si su solo pensamiento ya implicara un serio peligro mortal, o como si la vida tuviera un obvio valor por sí misma, una razón de ser o finalidad que sólo un demente o corto de miras no alcanzaría a ver y que, por ello, por su demencia, es que llegaría a reflexionar sobre el acto de darse muerte a sí mismo. Dos visiones que Schopenhauer ciertamente reniega en su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*:

En ese inefable *horror mortis* se funda también el principio favorito de todas las cabezas vulgares según el cual quien se quita la vida ha de estar loco; mas no en menor medida se debe a él el asombro, unido a una cierta admiración, que siempre suscita esa acción incluso en cabezas pensantes. Porque tal acción se opone a la naturaleza de todo lo viviente hasta el punto que, en cierto sentido, tendríamos que admirar a aquel que es capaz de llevarla a cabo y hasta encontrar una cierta tranquilidad en el hecho de que, en el peor de los casos, queda realmente abierta esa salida, cosa de la que podríamos dudar si la experiencia no la confirmara (Schopenhauer 2005 280).

Ese *horror mortis* u horror a la muerte presupone la idea de que la vida es sagrada y el mayor bien posible, por lo que quien renuncia a ella debe estar loco. Pero para Schopenhauer la vida no es sagrada ni mucho menos el mayor bien, todo lo contrario, por lo que el suicida no es un loco, aunque no por ello deja de estar equivocado, como se verá más adelante. Se habla también de una admiración o asombro que suscita el acto suicida para quien se mantiene en este *horror mortis*. Ciertamente, para quien desconoce la verdadera naturaleza de este mundo, el acto suicida será una acción contraria a la naturaleza. Sin embargo, hay matices a tener en consideración que llevarán a una comprensión diferente de este acto: en realidad, el suicida schopenhaueriano afirma que quiere vivir, en cierto sentido, por lo que actuaría conforme a su naturaleza. Para comprender esto es preciso ver qué es para Schopenhauer esa verdadera naturaleza del mundo.

En Schopenhauer la naturaleza o el mundo es comprendido, en primer lugar, como voluntad de vivir (*Wille zum Leben*), que no es otra cosa que la *cosa en sí* kantiana, esencia y verdadero contenido interno del mundo. La voluntad es un afán único, ciego e incontenible, ante el cual toda la vida está a servicio de su querer, el cual quiere justamente esa vida. Por otro lado, el mundo se presenta a nuestra conciencia como representación, como fenómeno, lo que implica el ser objeto para un sujeto y ver el mundo a través de una conciencia empírica que sólo puede experimentar sus vivencias viendo la relación de unas cosas con otras, desconociendo lo que son en sí mismas. Esto es, sólo puede ver el mundo por medio del principio de razón suficiente, según el cual todo sucede necesariamente de acuerdo con una razón, como por ejemplo en la relación de causa y efecto (una de las formas de este principio). Por medio de este *principium rationis sufficientis*, el entendimiento humano instrumentaliza el mundo de acuerdo con los medios para satisfacer sus deseos, acción que la voluntad de vivir le impone con el único fin de la conservación de su vida individual. Por lo tanto, el entendimiento ignora la verdadera esencia del mundo, ya que conoce únicamente según las categorías del tiempo, espacio y la causalidad, que muestra a los objetos según la individualidad, la multiplicidad, y según cierta relación racional, lo que constituye mera representación y no la forma en que realmente es el mundo: una única voluntad de vivir, ajena a este tipo de determinaciones. Esta naturaleza de la vida, que es una insaciable voluntad de vivir, representa para el ser humano la fuente de todo su sufrimiento: a partir de la experiencia vivida del propio cuerpo descubre que lo más inmediato en sí es esta voluntad irrefrenable e irracional. El ser humano comprende entonces que todos los motivos o razones que dirigen su actuar carecen de un fundamento ulterior racional, pues no hay una verdadera respuesta a por qué quiere, en general, existir: su querer, aquello que lo mueve a ejecutar esas acciones que justamente preservan su vida, es irracional, ciego e inamovible. He aquí por qué Schopenhauer asocia todo querer con el sufrimiento, pues:

Todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. [. . .] Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo (Schopenhauer 2004 250)

La esencia íntima del mundo es voluntad de vivir, algo que en los seres humanos repercute más dolorosamente que en otros seres de este mundo porque de todas las posibles objetivaciones de la voluntad que se presentan en la naturaleza, el grado máximo de objetivación se da en el ser humano. Esto significa que, el ser humano, además de un conocimiento meramente intuitivo, posee la razón, por lo que es capaz de poseer conceptos abstractos y dirigir su conducta de acuerdo a motivos premeditados y no tan solo estímulos externos como se daría en otras objetivaciones del reino animal, lo que vuelve más complejo el ámbito de sus deseos, y por ello, más sofisticado su sufrimiento.

De estas consideraciones surge la idea de que para calmar el sufrimiento es preciso aquietar la voluntad de vivir, que es su origen. Al aquietar esta voluntad en cierto sentido el ser humano se lograría sobreponer al eterno sufrimiento que supone el mero vivir. Lo único que se acerca a una salida al sufrimiento, según Schopenhauer, es el conocimiento de que Yo y todo en este mundo es voluntad de vivir. El autoconocimiento de que se es voluntad no es capaz de otorgarlo la reflexión racional, sino una intuición interna que se extrapola al resto de seres vivientes, intuición ajena al conocimiento formado por conceptos que está constantemente subsumido en el engaño. El autoconocimiento de los seres humanos como objetivación la voluntad universal les permite a algunos individuos acercarse a una negación de la voluntad de vivir, aunque esta negación nunca pueda alcanzarse totalmente, pues es la esencia de cada uno. Esta negación momentánea de la voluntad puede darse por diversas vías, una de las cuales puede ser la contemplación estética en el arte, que alcanza las ideas platónicas, que en Schopenhauer representan la primera objetivación de la voluntad y, por ello, lo más cercano a la cosa en sí, los grados de objetivación de la voluntad. Otra vía puede ser la compasión, que nos abstrae de la individualidad (y, por ende, del egoísmo) en pos de un otro que se identifica como cómplice en el dolor universal. O también puede darse en el ascetismo, un absoluto cese de todo querer: “[. . .] ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad” (Schopenhauer 2004 454). Así, en todas estas vías la filosofía es uno de los elementos que posibilita el autoconocimiento de los seres humanos como voluntad de vivir, y por ello, la posibilidad de negar la voluntad de vivir: “Ella misma [la voluntad de vivir] no puede ser suprimida por nada más que el conocimiento. De ahí que el único camino de la salvación sea que la voluntad se manifieste sin obstáculos para que pueda conocer su propio ser en esa manifestación.” (Id. 463).

Sin embargo, el suicidio no se postula en esta filosofía como una acción efectiva en contra del sufrimiento, al contrario: el suicida afirma la voluntad de vivir, pues “[...] la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta.” (Schopenhauer. 2004 461). Por ello es que tal acción pudiera resultar admirable a cabezas pensantes, *pero sólo en cierto sentido*, el sentido según el cual *parece* ir en contra de la voluntad de vivir. Pero el suicida no niega la voluntad, sino que tan solo niega su propia individualidad, su mero fenómeno, su cuerpo, el que no es más que una objetivación de esta voluntad metafísica que seguirá intacta tras la muerte del individuo. Quien finalmente se suicida, dice Schopenhauer, no llega a comprender que su acto le es inútil, pues la única posibilidad auténtica de redención del sufrimiento se da en el mundo, en la vida. El suicida sufre pues no puede satisfacer a su voluntad como quisiera, está privado de las circunstancias que le permitirían vivir en plenitud. No es más que otro siervo al servicio de la voluntad de vivir a pesar de que se vuelque al final contra su propia naturaleza: de nada sirve ir en contra de ella si no se comprende su verdadera esencia, si se le alaba y necesita en el fondo, pues se niega a vivir una vida en la que no pueda justamente afirmar a la voluntad.

El suicida schopenhaueriano no puede cesar de querer, por lo que cesa de vivir esa vida biológica que le impide satisfacer su deseo. El acto suicida es, por lo mismo, algo muy contrario a un acto libre, pues realmente libre es quien niega la voluntad de vivir, ya que sólo se puede ser libre de esa voluntad. Pero el suicida ignora el hecho de que en realidad no se sufre por el hecho de no poder vivir tranquilamente, sino porque el vivir en sí mismo jamás involucra tranquilidad alguna. El suicida schopenhaueriano es ignorante respecto al hecho de que la esencia de su sufrimiento no radica en aquello que se le presenta como un obstáculo para una vida feliz, sino en su íntimo querer que la vida sea feliz, esto es, que se satisfagan continuamente las necesidades impuestas por la voluntad de vivir, sin percatarse de que tal cosa no es posible más que ilusoria y momentáneamente. Su acto acaba siendo en vano por una ignorancia o incomprensión respecto a la verdadera naturaleza de este mundo, y no estrictamente por un delirio o locura. Se logra entrever aquí la idea de que para Schopenhauer no hay relación necesaria entre el suicidio y la locura.

En Schopenhauer, una persona que ha caído en el estado de la locura implica que ha desligado esa unión natural entre el entendimiento y la voluntad. El loco es aquel que, producto de algún evento traumático, no es capaz de conectar su pasado con su presente porque su voluntad de resistir a aceptar determinados recuerdos demasiado dolorosos que puedan atentar contra su vida. Entonces su intelecto, para agradar a la voluntad y salvar la vida, los borra de la memoria y las lagunas que quedan se rellenan arbitrariamente de ilusiones, quimeras, falsas fantasías que se creen verdaderas (proceso que, por cierto, según el propio Schopenhauer no es irremediable: el loco puede salir de su locura recordando sus memorias perdidas). Con esto también resalta el hecho de que hay una afinidad en Schopenhauer entre la figura del loco y la figura del genio que es preciso abordar para comprender mejor la locura desde esta filosofía. Esa afinidad se encuentra en aquella separación del intelecto con la voluntad que ambos comparten:

Así pues, el hombre meramente práctico utiliza su intelecto para aquello a lo que la naturaleza lo destinó, a saber: para captar las relaciones de las cosas, por una parte entre sí y por otra con la voluntad del individuo cognoscente. El genio, en cambio, lo usa, en contra de su destino, para captar la esencia objetiva de las cosas (Schopenhauer 2005 36)

El genio se encuentra en malestar con su propio presente, con su vida práctica, así como sucede con el loco. El genio es justamente aquel que consigue el conocimiento puro u objetivo de la realidad, o sea que consigue el olvido de su propia persona y las relaciones causales entre los objetos en el mundo y en el tiempo, viéndolos tal y como son. Todo sufrimiento proviene del querer, pero el genio no quiere ante todo, y por eso es que conoce objetivamente el mundo y por lo que se libra del sufrimiento cuando asimila las Ideas en el estado de contemplación estética. En su "fantasía" logra escapar de la representación, abandona la lógica de las relaciones causales gracias al conocimiento puro de su intuición, y en ese sentido también es similar al loco en tanto ambos se abstraen de las razones suficientes. Así, "[...] los locos conocen correctamente el caso individual presente y también algunos pasados, pero desconocen la conexión, las relaciones, y por eso yerran y desvarían; y este es justamente su punto de contacto con el individuo genial [...]" (Schopenhauer 2004 248). Pero el loco no puede negar la voluntad de vivir, no es capaz de llegar a tener un conocimiento objetivo del mundo y negar en ello su querer insaciable, como el genio. El loco es tal que, inconscientemente y con el fin de salvar la vida, borra de sí parte de la realidad que le resulta demasiado dolorosa, o sea que su intelecto siempre está al servicio de la voluntad de vivir. Sabiendo esto se puede afirmar que tanto el loco como el suicida carecen de una conciencia mejor que les permita de forma eficaz emancipar su sufrimiento mediante un como si se negara de la voluntad de vivir, por lo que uno olvida y el otro atenta contra su cuerpo, sin conseguir la redención de su sufrimiento mediante el relajamiento de la voluntad, sino sólo negando su fenómeno.

A raíz de lo mencionado y con fines sintéticos se podrían hacer las siguientes comparaciones: primeramente, que el suicida schopenhaueriano afirma la voluntad de vivir en cuando niega su vida particular por las condiciones en que se le presenta (llena de obstáculos para saciar

esa voluntad), aunque esa afirmación termine costándole el sacrificio de su vida biológica. En comparación, el loco también afirma la voluntad de vivir bajo cierta noción de sacrificio: puesto que con ciertas memorias del todo dolorosas le sería insoportable seguir viviendo, entonces las olvida con el fin de agradar a su voluntad de vivir. Por otra parte, el loco, así como el genio, significa una separación del intelecto con su voluntad, lo que los llevaría a estados similares, ya que el genio “a cada ocasión se libra del servicio al que está destinado, para perseguir sus propios fines, con lo que a menudo abandona a destiempo la voluntad; con ello, el individuo así dotado se hace más o menos inservible para la vida, hasta el punto de que a veces su conducta recuerda la locura” (Schopenhauer 2005 436). Aunque para el loco esta separación significa una afirmación de la voluntad de vivir, y para el genio una negación de ésta. El genio es un sujeto puro de conocimiento, o sea relaja o se acerca a una negación de la voluntad de vivir (aunque, se debe recordar, lo hace momentáneamente): está liberado de la conciencia empírica que todo lo ve con interés y cálculo a miras de una utilidad personal que preserve su vida. Aquí se encuentra la diferencia con la figura del suicida y la del loco, cuyo conocimiento está al servicio del impulso ciego de la voluntad sin siquiera que éstos lo sepan. Entonces puede decirse que la locura vendría a ser un estado que se produce justamente para salvar del suicidio al sujeto que estaría de otro modo plenamente consciente de todos los recuerdos dolorosos que le hacen considerar justamente su muerte. De aquí entonces puede decirse más ampliamente sobre la relación en Schopenhauer entre la locura y el suicidio que el estado de locura no es aquel que lleva al suicidio, sino aquel que lo previene, por quitarle al sujeto la conciencia de un sufrimiento que le haría insoportable vivir.

Luego de todo lo dicho se comprende por qué para Schopenhauer es importante pensar acerca del suicidio. Toda esta reflexión acerca de la vida, su sufrimiento y el acto suicida acabaría nutriendo de conocimiento a quien lo tome en consideración, dándole a saber que sólo en esta vida es posible una redención al sufrimiento, es decir, una negación de la insaciable voluntad de vivir.

3. PENSAR LA PROPIA MUERTE PARA VIVIR EN CIORAN

Ya se ha visto entonces cómo una reflexión seria sobre el suicidio revelará finalmente, según Schopenhauer, que es un acto vano, y entonces una persona con este conocimiento no llegará a la convicción de que el suicidio es una correcta forma de acabar con su sufrimiento (si bien acaba con su individualidad, su sufrimiento es universal y el mismo en todos los seres de la naturaleza). De forma similar, en Cioran es desde la lucidez que contempla la real posibilidad de atentar contra la propia vida para, finalmente, no llegar a hacerlo, como se desarrollará a continuación.

La lucidez sería ese estado primordial de desencantamiento del mundo en el que se sabe que la vida es en realidad un error. En el estado de lucidez, el ser humano logra entrever el mundo tal y como es, o sea, logra ver la nada que subyace tras cada cosa, y toda la desesperación que ello implica, concibiendo a su vez que de ello no hay salvación posible. La lucidez es un desengaño de aquellas visiones de mundo que pretenden darle a este un sentido: nada en la vida tiene sentido, y el propio yo se pierde también en esa vacuidad resultando en una nada consciente de sí, quedando, por ende, separado del mundo y de los demás para siempre.

Este estado lúcido involucra cierto escepticismo: nadie es capaz de comprobar absolutamente la verdad de los supuestos fundamentales que tiene de la vida. Y respecto a eso es que se da, en contraposición a este estado de lucidez, una vida ficticia, y en su extremadura, una vida delirante: loco es quien ignora la nada esencial al mundo y continúa a toda costa sosteniendo esos supuestos:

Creador de valores, el hombre es el ser delirante por excelencia; presa de la creencia de que algo existe, mientras que le basta retener su aliento: todo se detiene; suspender sus emociones: nada se estremece ya; suprimir sus caprichos: todo se hace opaco. La

realidad es una creación de nuestros excesos, de nuestras desmesuras y de nuestros desarreglos (Cioran 2014 12)

Se dice que el ser humano es normalmente un ser ficticio, delirante, loco, pues crea valores y otorga sentido a un mundo que no lo tiene, y por ello también es una criatura imaginativa en tanto constantemente está creando ficciones acerca del mundo: "Por lo tanto, vivimos en contra de la evidencia de la irrealidad, y para poder hacerlo, debemos seguir, mediante nuestros delirios, estableciendo las columnas imaginarias de lo que llamamos mundo" (Lleras 21). Para Cioran el ser humano es un ser enfermo de ficción, de locura, de un exceso de imaginación que le lleva a creer en quimeras e ilusiones.

Aquella persona que constantemente evade la nada, niega la vacuidad de sentido que le rodea y vive de apariencias, al momento de tener que enfrentarse a una desgarradora pérdida de su fe y de sus convicciones más profundas por algún accidente del destino, se precipitará al abismo del suicidio más fácilmente que una persona en estado de lucidez, preparada para la desilusión del mundo. Vive en el engaño quien teme al vacío y no es capaz de aceptar o comprender que este mundo no tiene una razón de ser conforme a un perfecto y bondadoso plan divino. Todo carece de valor y la vida no tiene ningún sentido, por eso el suicidio no constituye un pecado, una ofensa ni una debilidad, sino justamente es la principal ventaja del ser humano frente a un mundo que le es hostil:

Se mata uno, no dejan de repetir, por debilidad, para no tener que afrontar el dolor o la vergüenza. Tan solo no se ve que son los débiles precisamente los que, lejos de intentar escapar, se acomodan a ello por el contrario y que se precisa vigor para arrancarse de todo de una manera decisiva (Cioran 2000 64-65).

Quien reflexiona sobre el suicidio es más sincero consigo mismo que aquel que prefiere cegarse ante una parte evidente de la realidad por no afrontar aquello que le hace sufrir. La evidencia recurrente que Cioran obtiene del mundo es que los seres humanos están abandonados a su suerte por el aciago demiurgo que ha creado este mundo a base de un principio maligno, por lo que el suicidio no sería repudiable moralmente como contrario a una voluntad divina. La vida humana no es un don que deba resguardarse por ser creación de una deidad sumamente buena, sino que es un error que estamos condenados a soportar. La vida está inundada de un irremediable sufrimiento e injusticia desde su origen y a conciencia de esto es que las personas se plantean el suicidio. Una vez que se contempla esta posibilidad como una opción real que se tiene a la mano y ante la cual siempre se podrá recurrir cuando lo desee o necesite, es que se hace soportable la vida, pues dentro de todo el sufrimiento que ella acarrea se posee la libertad de morir cuando se llegue a la certeza de que ya ha sido suficiente. En palabras de Cioran: "Vivo únicamente porque puedo morir cuando quiera: sin la idea del suicidio, hace tiempo que me hubiera matado" (Cioran 1997 71). El individuo consciente de su poder y de su libertad pospone el acto mismo cada vez en una nueva reflexión, elige conscientemente la vida de la cual puede salir cuando lo desee, en lugar de simplemente estar aprisionado en un infierno del cual no tiene escapatoria, en cuyo caso ahí sí definitivamente la vida sería insoportable, pues estaríamos condenados a vivir en el infierno sin la posibilidad de escapar. Para Cioran, aquellos que sufren de insomnio (como él mismo lo hacía) son los más experimentados en la reflexión sobre la muerte; desde su propia experiencia, sin la escritura de estas reflexiones hace mucho que hubiera sucumbido ante el suicidio. Le da Cioran a la escritura un carácter aquietador del sufrimiento, similar a como se daba en Schopenhauer un relajamiento de la voluntad con las artes (siendo una de ellas la literatura), y siendo similar también la lucidez con la conciencia mejor schopenhaueriana, y la locura con la representación: se nota de esto una influencia de Schopenhauer en Cioran.

La importancia que Cioran da a la reflexión sobre el suicidio es crucial, sin por ello querer significar una apología al suicidio o algo similar. Precisamente se defiende la reflexión filosófica del tema como una posible vía para evitar su consumación, a lo que se añade la idea de que uno siempre acaba matándose demasiado tarde, es decir, que ya se ha sufrido y el suicidio no representa una forma de evitarlo:

Sin el suicidio la vida sería, en mi opinión, verdaderamente insoportable. No necesitamos matarnos. Necesitamos saber que podemos matarnos. Esa idea es exaltante. Te permite soportarlo todo. Es una de las ventajas que se le han brindado al hombre. No es complicado. Yo no abogo por el suicidio, sino sólo por la utilidad de su idea (Cioran 2011 74).

El infierno es tal justamente porque acarrea una eternidad de dolor sin escapatoria, en ello se diferencia de la vida, en la vida uno se puede suicidar, y por ello puede llegar a sobreponerse e incluso experimentar goce, pues, si bien está arrojado a un mundo carente de sentido, es libre, y en tanto se le añade el carácter de la libertad, la vida no es un infierno.

Aquellos que producto de la lucidez han perdido hace mucho tiempo ya la fe, el sentido y la pasión por la vida no podrán ser sorprendidos ni avasallados por la desgracia: sabe una mente lúcida que el sufrimiento es inherente a la vida y ya lo habrá previsto. En la lucidez se sufre con menos angustia que en el engaño, ya que se está blindado contra lo inesperado, ningún sufrimiento es inesperado. La lucidez mata solamente cuando llega repentinamente a quien aún no la ha aceptado y cae por ello en la desesperación: “Nadie se mata, como se piensa comúnmente, en un acceso de demencia, sino más bien en un acceso de insoportable lucidez, [...] una clarividencia excesiva, llevada hasta su límite y de la que quisiera uno desembarazarse a cualquier precio” (Cioran 2000 66).

Ahora bien, se podrían mencionar estudios empíricos acerca de prevención del suicidio¹ en los que se incluye como factor de riesgo la ideación suicida previa, y con ello acusar a Cioran de decir algo falso. Por lo mismo es necesario precisar lo que dice Cioran respecto a esto: la ideación suicida implica tanto pensar acerca de suicidarse como planificar el suicidio, sin embargo la reflexión que propone Cioran no es un simple pensar en querer suicidarse, mucho menos una planificación, sino que propone una reflexión filosófica acerca de una comprensión general sobre la vida, el sufrimiento y las posibilidades que ella conlleva, reflexión que implica un paso más allá al respecto de solamente pensar en suicidarse y como la que se ha estado desarrollando hasta ahora. Por ejemplo, que la vida no es un infierno, pues al menos conlleva la libertad de decidir sobre la propia muerte, o que al comprender al sufrimiento como algo inherente a la vida se podría estar más preparado para su advenimiento, o inclusive la mera reflexión de todos estos puntos ya implica posponer el acto en pos de la misma reflexión, un proceso que Cioran invita sobre todo a desarrollarse mediante la literatura. Muchas veces la ideación suicida conlleva ideas y conclusiones a las que se atiene la persona por desesperación, que posteriormente, en medio de una reflexión más clamada, detenida, es posible descartar a favor de seguir viviendo. Por otra parte, respecto a la demencia, ciertamente el padecer ciertas patologías psicológicas puede ser un factor determinante que lleve a una persona al suicidio. Sin embargo, Cioran no está hablando en términos psiquiátricos, ni psicológicos, sino filosóficos: no está entendiendo la locura como una patología mental, sino como un estado que inclusive se considera como común o de sanidad mental, que es el dar sentido a la vida y vivir bajo ciertas convicciones y premisas que se cree que son verdad. Asimismo, la lucidez de la que habla Cioran podría interpretarse en ciertos contextos como pesimismo y en otros como depresión, o sea, un estado mental no equilibrado, no lúcido propiamente tal según el común entendimiento del término.

Tras esta breve precisión podrá ser mejor comprendido el mensaje de Cioran cuando afirma la vida como un terreno baldío de esperanzas, no con la intención de por ello incitar al suicidio, sino de comunicar una irremediable verdad: que el sufrimiento es una parte esencial de la vida y que aun así es posible seguir viviendo (ciertamente, Cioran nunca se suicidó). Cioran elige vivir un día más justamente porque es capaz de elegir, porque sabe que cuando llegue el día en que sus límites se vean completamente sobrepasados podrá disponer de su vida y detener la agonía sin que ello conlleve ninguna consecuencia en el más allá: “El futuro sólo se vuelve temible en cuanto uno no está seguro de poder matarse en el momento deseado” (Cioran 2003 74).

¹Estudios del Centro para el control y prevención de enfermedades (2021). Léase en: <https://www.cdc.gov/suicide/factors/index.html>

He aquí un gran aporte de este pensador: a saber, que una vida que no se cierre a la reflexión de temas tan importantes y fundamentales (como lo es suicidio, que podría considerarse un tema tabú), una vida que cuestione la vida y también la muerte, esa vida ha de saberse dueña de sí misma, sabiendo a cada paso que sigue viviendo por una genuina elección (y no, por ejemplo, por miedo al castigo eterno) y así sabrá también soportar el sufrimiento de una existencia que se le revele como abandonada por la divinidad. La defensa y legitimación de Cioran por el pensamiento sobre el suicidio llega desde el interior de alguien que se ha debatido cada día de su vida si vale la pena seguir viviendo y que por ello puede afirmar que ha decidido vivir cada día de su vida en plena libertad. Este es también un punto central en el aporte de Schopenhauer sobre el suicidio: el suicida quiere vivir, no en las condiciones en las que la vida se le presenta, pero quiere vivir, y para darse cuenta de ello es fundamental la reflexión sobre la propia muerte, la propia vida y las causas del propio sufrimiento. No debe condenarse ni prohibirse el pensamiento sobre el suicidio, ni debe ocultarse bajo la alfombra como algo vergonzoso o delirante, pues justamente es la ventaja más grande que tiene el ser humano frente a la indiferencia cruel de un mundo que le sobrepasa.

Se puede considerar al suicidio como un acto de plena libertad (como sucede desde Cioran), o como lo más contrario a un acto libre (como sucede desde Schopenhauer). Se pueden dar diversas interpretaciones inclusive viendo la vida de forma similar, esto es, pesimista. Pero sea cual sea la conclusión a la que llegue la reflexión, de todas formas en los pensamientos que se han revisado se aboga por seguir viviendo (algo que, por cierto, no se da en toda reflexión filosófica acerca del suicidio, como sucede, por ejemplo, en el pensamiento de Philipp Mainländer, algo que más allá de condenar el debate, lo enriquece). La duda sobre si la vida merece o no la pena de ser vivida es un asunto personal que cada quien debe decidir a conciencia, de lo contrario permanece en el fondo del espíritu sin ser meditado con detención, sin encontrar su propia respuesta. Lo que se ha intentado rescatar con estas palabras es el importante aporte que pueden ofrecer los pensamientos de Cioran o Schopenhauer sobre la temática del suicidio, tan ligada a la temática de la locura y de una vida entendida fundamentalmente como un valle de lágrimas: finalmente, aceptar que el sufrimiento existe y que es parte fundamental de nuestras vidas es el primer paso para una vida más tranquila, sana, más preparada y más auténtica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barriga Soto, María Teresa del Carmen. “El suicidio y la iglesia católica: La verdad de la Misericordia de Dios en la praxis de la Iglesia y la Salvación en la Fe.” Tesis Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- *Centro para el control y prevención de enfermedades*. “Prevención del suicidio: factores de riesgo y protección”. 2021, <https://www.cdc.gov/suicide/factors/index.html>.
- Cioran, Emil. *Breviario de Podredumbre*. Madrid: Taurus, 2014
- —. *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets, 2011.
- —. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 2003.
- —. *El actiogo demiurgo*. Madrid: Taurus, 2000.
- —. *Silogismos de la amargura*. Barcelona: Tusquets, 1997.
- Gajardo Jaña, P. “La supresión de sí como actitud nihilista en Mainländer y Cioran”. Tesis Universidad de Chile, 2018.
- Lleras, Giraldo, Germán. “La locura y su lugar en el mundo desde la perspectiva de Emil Cioran y Cornelius Castoriadis”. Tesis Universidad de Cartagena, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación, vol. I*. Madrid: Trotta, 2004.
- —. *El mundo como voluntad y representación, vol. II*. Madrid: Trotta, 2005.
- —. *Escritos inéditos de juventud 1808 -1818, sentencias y aforismos II*. España: Pre-Textos, 1999.

El suicidio como utopía

Suicide as Utopia Suicídio como utopia

Slaymen Bonilla Núñez  *

Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo, Ciudad de México, México

Resumen

Pretendemos, en el presente estudio, mostrar algunas de las ideas principales del pesimismo filosófico en torno al suicidio. De esta manera, primero, se procederá a hacer un pequeño resumen de algunos de los puntos de vista que, diversos filósofos pesimistas, han tenido con respecto al suicidio. Así, Schopenhauer, Mainländer, Michelstaedter, Caraco y Cioran serán los principales interlocutores. Mas esto sólo será un pretexto para plantear, sobre la base de un pesimismo utópico, algunas aproximaciones al suicidio como utopía. De hecho, aquí radica nuestra principal contribución: mostrar cómo, a partir de una hermenéutica analógica, se pueden seguir construyendo nuevos derroteros en torno al pesimismo, en particular en lo referente al tema del suicidio. Los filósofos pertenecientes a este corriente han hablado mucho del suicidio, refutándolo o alabándolo; lo que nosotros queremos es entenderlo como parte de un proceso utópico en el que el individuo involucrado encuentra, en él, una vía de redención y/o liberación de los sufrimientos de la vida.

Palabras clave: Pesimismo, suicidio, utopía, pesimismo utópico

Abstract

We intend, in this study, to show some of the main ideas of philosophical pessimism around suicide. In this way, first, we will proceed to make a small summary of some of the points of view that various pessimistic philosophers have had regarding suicide. So, Schopenhauer, Mainländer, Michelstaedter, Caraco and Cioran will be the main interlocutors. But this will only be a pretext to propose, on the basis of utopian pessimism, some approaches to suicide as utopia. In fact, here lies our main contribution: to show how, based on an analogical hermeneutic, new paths can be built around pessimism, particularly with regard to the subject of suicide. The philosophers belonging to this current have spoken a lot about suicide, refuting or praising it; what we want is to understand it as part of a utopian process in which the individual involved finds, in it, a way of redemption and / or liberation from the sufferings of life.

Keywords: Pessimism, suicide, utopia, utopian pessimism

Resumo

Pretendemos, neste estudo, mostrar algumas das principais ideias do pessimismo filosófico em torno do suicídio. Desse modo, em primeiro lugar, faremos um breve resumo de alguns dos pontos de vista que vários filósofos pessimistas têm tido a respeito do suicídio. Assim, Schopenhauer, Mainländer, Michelstaedter, Caraco e Cioran serão os principais interlocutores. Mas isso será apenas um pretexto para propor, com base no pessimismo utópico, algumas abordagens do suicídio como utopia. De fato, aqui está nossa principal contribuição: mostrar como, a partir de uma hermenêutica analógica, novos caminhos podem ser construídos em torno do pessimismo, particularmente no que se refere ao tema do suicídio. Os filósofos pertencentes a esta corrente têm falado muito sobre o suicídio, refutando-o ou elogiando-o; o que queremos é entendê-lo como parte de um processo utópico em que o indivíduo envolvido encontra, nele, uma forma de redenção e / ou libertação dos sofrimentos da vida

Palavras chave: Pessimismo, suicídio, utopia, pessimismo utópico

DOI: 10.5281/zenodo.5204620

*Contacto: sbn88@hotmail.com Licenciado en Filosofía por la Universidad La Salle y en Ciencias Políticas y Administración Pública por la UNAM, maestro en Filosofía por el CIDHEM y doctor en Filosofía por el Colegio de Morelos. Ha realizado estancias de estudio e investigación en la Universidad Alexandru Ioan Cuza de Iasi (Rumanía), en la Chungnam National University (Corea del Sur) y en la Universidad de Kioto (Japón). Sus investigaciones giran en torno a la filosofía pesimista de los siglos XIX y XX, a la filosofía budista –en especial a Nāgārjuna– y a la filosofía náhuatl. Del mismo modo, sus esfuerzos van encaminados a la creación y desarrollo de una nueva sistema, al que denomina “pesimismo utópico.” Cofundador, junto al Mtro. Diego Eduardo Merino Lazarín, del proyecto de los Filósofos Malditos. Entre sus obras se encuentran: *El cantar de Quetzalcóatl: Ehécatl* (Herem), *Poemología* (Textosterona), *Rimisurdos* (Ediciones y Punto), *Distófrasis* (Ediciones y Punto), *Fantasia* (Herem), *Prolegómenos al pesimismo utópico* (Herem), *El mundo como vacuidad y Mythos* (Herem), y diversas publicaciones, tanto en revistas nacionales como extranjeras, impresas y digitales, sobre temas diversos.

1. EL SUICIDIO EN LA FILOSOFÍA PESIMISTA

Sin duda alguna, el surgimiento del pesimismo, en sentido estricto, en la figura de Arthur Schopenhauer, vino a abrir un abanico de temas que la filosofía oficial (*la filosofía de universidad*, como el propio Schopenhauer la llamó) había dejado relegados. ¡Ojo!, no es que en la historia de la filosofía no estuviesen presentes, sino que eran pocos los que se atrevían o se interesaban en tocarlos. Temas como la homosexualidad, el no-ser, el deseo carnal o el suicidio eran tenidos como poco sesudos, inmorales o no interesantes. Y ese fue uno de los grandes atinos de Schopenhauer, volverlos a poner en el debate filosófico, volverles a dar un peso específico.

El suicidio, entonces, pasó a formar parte de la colección de temas y conceptos de los cuales el pesimismo habría de abreviar para sus reflexiones. Uno de los aspectos positivos de la *filosofía burguesa*, a la cual, hay que decirlo, Schopenhauer pertenecía, era poder filosofar sin temor a represalias políticas o económicas por parte del Estado o de la cada vez más débil Iglesia. El hecho de ser un heredero possibilitaba que no se tuviese que depender de algún puesto público, en el gobierno o en la universidad, desde donde se vigilasen los postulados para ver si estos coincidían con las políticas estatales¹.

Pero ¿cómo pensó el pesimismo al suicidio? Eso es lo que, en este primer apartado, se intentará responder. Para ello echaremos mano de algunos de los filósofos pesimistas de finales del siglo XIX y principios del XX. Esta revisión no pretende ser exhaustiva, sino sólo dar los elementos suficientes para entender al suicidio desde esta perspectiva filosófica y, después, poder construir sobre ella.

i. Arthur Schopenhauer

Como ya se dijo, fue el Buda de Frankfurt el que retomó el tema del suicidio como relevante en la discusión filosófica. Para él, el suicidio no tenía sentido, pues no libra de la dictadura de la Voluntad, una especie de fuerza supracósmica que está en todo y de cuyas garras no podemos escapar, ni siquiera en la muerte. Por eso, “aquel a quien le oprimen las cargas de la vida, el que la quiere y afirma pero aborrece sus tormentos y en especial no puede soportar más la dura suerte que le ha tocado precisamente a él, ese no ha de esperar de la muerte una liberación ni puede salvarse con el suicidio” (Schopenhauer 2004 337).

Y es que el suicida sí *quiere* la vida, lo que no quiere son las condiciones con las que vive. Por eso mismo, la voluntad sigue presente y ella permanecerá a pesar de que se decida ponerle punto final a la existencia fenoménica. Sí, puede que el fenómeno de nuestra voluntad (*principium in dividuationis*) cese, mas la Voluntad como principio *nouménico* seguirá ahí y nosotros estaremos con ella. “Comienzo y fin afectan sólo al individuo a través del tiempo, que es la forma de ese fenómeno para la representación. Fuera del tiempo no está más que la voluntad, la cosa en sí kantiana [...] De ahí que el suicidio no nos salve” (Schopenhauer 2004 427)².

Es cierto, los sufrimientos y tormentos de la vida pueden crecer hasta el punto de ser intolerables y es ahí cuando el individuo decide abandonar voluntariamente la vida, sin embargo, como ya se dijo, esto no garantiza que el sufrimiento venido de la Voluntad cósmica vaya a concluir. De hecho, si el suicidio garantizara la liberación de las penas, entonces habría que elegirlo sin condición, como algo deseable. “Pero en nosotros hay algo que nos dice que no es así, que con eso no terminan las cosas, que la muerte no es una negación absoluta” (383).

En pocas palabras, para Schopenhauer el suicidio es una acción vana y necia (337), que en

¹Por supuesto, como en todo, la filosofía burguesa también tuvo y tiene su lado negativo. Otro caso es el de Marx, quien, si bien de igual modo va contra la base del Estado tradicional, lo hace desde el resguardo económico de Engels. Era, por así decirlo, un heredero no filial.

²Hay que recordar que Schopenhauer tiene una visión monista de la voluntad, lo cual implica que el suicidio no impacta más que a un fenómeno ilusorio, sin hacer mermar a esa voluntad nouménica.

vez de ser una verdadera negación de la voluntad, sólo “supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida” (461). El problema del suicida es que él si quiere la vida, sólo que está insatisfecho con las condiciones que tiene; por eso, aunque elimine el fenómeno, jamás podrá hacer lo propio con la *voluntad de vivir*, que es, en última instancia, su anhelo.

ii. Philipp Mainländer

El triste Philipp Batz llevará su propia teoría del suicidio a sus últimas consecuencias en su vida. Para empezar, comienza por afirmar, desde un punto de vista metafísico-cosmológico, la idea de la muerte de Dios. “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del universo” (Mainländer 2011 49). Dios, harto de su súper-ser, decide transitar a la nada absoluta (*nihil negativum*), mas su exterminio inmediato le fue imposible. Quepa aclarar que todo esto es utilizado por nuestro filósofo como una mera metáfora para averiguar por qué hay multiplicidad en lugar de unidad en el universo observable. Así, “De alguna manera, la unidad simple tuvo el poder de ser diferente a como fue, pero no tuvo el poder, súbitamente, de no ser en absoluto” (55). Luego, Dios se desintegra en la multiplicidad, en su obra, siendo esta la única manera de llegar a ser nada. A este acto se le puede denominar “el suicidio de Dios”³.

Esta justificación que se da de la muerte de Dios, que, como se dijo, es el origen de la multiplicidad, sirve para manifestar que el no ser es preferible al superser, pues, de lo contrario, “Dios no lo habría elegido en su sabiduría suprema” (56). Literalmente Mainländer dice que “Dios quiso el no ser” (57). Aquí la clave está en la palabra “quiso.” Es evidente que toda esta imagen tiene como objetivo final justificar el suicidio, que es la voluntad de no ser o lo que el filósofo de Offenbach llamará, “voluntad de morir.”

La voluntad de morir es producto de la más grande ley del universo, aquella que rige en él: *la ley del debilitamiento de la fuerza*. Todo está destinado a envejecer, todo está destinado a perecer, desde las más grandes estrellas, hasta el más ínfimo de los insectos. Todo. El ser humano es, pues, “en su fundamento más profundo, ‘voluntad de morir’” (63). Él quiere la muerte. Ella está, por así decirlo, en su código genético, en el código genético del universo mismo.

La voluntad de morir es la esencia del inconsciente individual. Queremos la vida, sí, pero sólo como medio para la muerte (66). Ahí es donde el espíritu consciente debe entrar, apoyando a su contraparte, dotándola de la fuerza necesaria para llevar a cabo su proyecto seminal.

Queremos morir, esa fue desde el inicio la meta que Dios se impuso: desaparecer, no ser más, llegar a la nada. Mas, para hacer efectivo su plan, infundió en nosotros la máscara de la *voluntad de vivir*. Sin embargo, si queremos ser fieles a sus designios, que son los propios de la ley máxima del universo, debemos, entonces, acelerar el proceso, descubrir nuestra voluntad de morir y ponerla en acción, ya sea mediante la castidad, la santidad o el suicidio (97). Sandra Baquedano Jer, sostiene en el Estudio preliminar de la obra:

El hombre actúa en consonancia con la naturaleza de su voluntad, su carácter es innato, pero pueden existir pequeños cambios. El mayor de ellos ocurre cuando se toma conciencia de la voluntad de morir como medio para alcanzar la liberación a través de la muerte. La redención puede comenzar en vida al reconocerse que lo esencial ya no es aquella voluntad que tiene como fin la vida, sino aquella que sirve como medio para la muerte. En ese espíritu recae la ley que articula la necesidad que atraviesa cada acción y que consiste en el suicidio de Dios (31).

El suicido es, por tanto, deseable desde el momento en que fue el mismísimo Dios quien lo

³A diferencia de Schopenhauer, y como crítica a su monismo, Mainländer señala que no existe una voluntad universal, única, sino una pluralidad de ellas, por lo que el suicidio, es decir, la eliminación de cada una, contribuye a la ley del debilitamiento de las fuerzas y, por tanto, al plan de aquel Dios suicida.

eligió como camino de redención. “Ser o no ser,” para Mainländer la respuesta es evidente. Lo único que queda es tener el coraje suficiente para entender esta redención, para ponerla en práctica y cumplir así con el destino, que es el destino del universo.

iii. Carlo Michelstaedter

Curioso el caso de Michelstaedter, quien, a diferencia de Mainländer, no concebía como deseable el suicidio. En este sentido, estaba más próximo a las ideas de Schopenhauer; a pesar de lo cual terminó por ejecutar dicho acto. Un “suicidio metafísico,” lo llamó Giovanni Papini.

En el *Diálogo de la salud* (2010), Nino se queja amargamente de la vida y de sus sufrimientos: “Si la misma vida es el error del cual no somos responsables, aunque sobrellevemos su peso —¿para qué continuar si yo sé, si tú sabes, que jamás cambiará nada? ¿Para qué?” (128). De ahí lo que queda, muy al estilo de Camus, es la pregunta por el suicidio: “Aunque haya violencia —incluso la que ejerzo sobre mí mismo con el suicidio— ¿qué me importa si después seré destruido en la inconsciencia? [. . .] ¿A quién debo rendir cuentas— con tal de no sufrir esta pena?” (128).

Entonces, Rico le responde de manera categórica:

¡Pero tu propia invocación a la muerte es el miedo de la muerte! En esa invocación habla la misma debilidad que ruega por piedad un velo como pantalla contra el dolor, que le pide al pan, al vino, a los compañeros, al amor, al arte, a la gloria, a Dios, una prórroga de la muerte. Pides el sueño y el olvido, no la muerte. Si la vida es un peso, tiene coraje el que lleva la vida hasta que ésta lo aplaste, de modo que su muerte sea un acto vital; —mientras que quien la depone de alguna manera no tiene el coraje de la muerte, sino el miedo. La depone porque en el reposo busca consuelo —y del consuelo espera la continuación: y como todo reposo que, siguiendo la voz de su deficiencia, el hombre mendigue con tal continuar, así es en realidad la muerte— la niebla de las cosas que son y no son; —así en la lánguida y vana invocación a la muerte donde habla el mismo deseo de reposo, se encuentra en efecto, la voluntad de continuar, la piedad conmovida por uno mismo (128-129).

He aquí el pensamiento racional que Michelstaedter tiene sobre el suicidio. Invocar la muerte por medio del suicidio es una debilidad. El suicida *ruega* por piedad. Muy al estilo de Schopenhauer, él quiere la vida, él quiere el pan, el vino, el amor, el arte, la gloria, a los amigos, lo que no quiere es el sufrimiento que implica la vida y el goce de esos placeres. Por eso pide el sueño y no la muerte; quiere consuelo, apapacho. El hombre *persuadido* debe tener el coraje —muy al estilo del héroe trágico de J. Bahnsen— de vivir a pesar de que a vida lo aplaste, para que así su muerte sea un “acto vital,” algo que tenga alguna clase de *sentido*. Por su parte, el suicida es un cobarde, que en realidad no busca la muerte, sino que le tiene miedo a la vida y, por eso busca consuelo, esperando, por supuesto, que esa muerte acelerada se lo brinde. Mas el *deseo* del suicidio conlleva ya la “voluntad de continuar” y la lástima propia. Por eso, como dice Miguel Morey, en su ensayo *Philosophiaedesconsolatio*: “el suicidio no podía entrar dentro de los planes del joven pensador, dado que lo consideraba como el acto retórico por excelencia, en las antípodas del mundo en el que habitaba el persuadido” (Michelstaedter, 2009, p. 17).

iv. Albert Caraco

Si bien Caraco no habla directamente del suicidio, su vida manifestó este afán. En 1971 decide ponerle fin a su vida. Con todo, su obra máxima, el *Breviario del caos* (2004) está repleta de reflexiones acerca de la muerte y la futilidad de la vida. Basta con empezar a leer el libro para encontrar lo siguiente:

Tendemos a la muerte como la flecha al blanco, y no le fallamos jamás, la muerte es nuestra única certeza y siempre sabemos que vamos a morir, no importa cuando y no importa donde, no importa la manera. La vida eterna es un sinsentido, la eternidad no es la vida, la muerte es el reposo al que aspiramos (7).

La verdad de la muerte es implacable, morimos por completo y morimos solos. La muerte es la verdad absoluta del universo, nadie puede escapar a ella. Esto, que es muy cercano de lo dicho por Mainländer, se erige como la certeza más cruda de nuestra vida. La vida sólo tiene sentido por la muerte. De hecho, Caraco retoma claramente la “voluntad de morir” mainländeriana cuando dice: “la voluntad de muerte preside al furor de vivir y no alcanzamos a distinguir cual nos inspira” (15).

Se han construido ciudades enteras sobre la base de la muerte. En ellas nuestro Infierno interno se materializa. La muerte es dios, pues es la creadora del mundo y de la vida. Por eso, Caraco trata de elevarse como su profeta, elevando cantos de muerte (18). ¿Es esta una exhortación al suicidio? Su vida parece decir que sí. “Por eso caminamos hacia la muerte, sin esperanza de refugio, alienados y poseídos, la Historia no haciéndonos favor y entregándonos a la fatalidad, siempre más fuerte debido a nuestras obras” (28).

El erotismo negativo de Caraco culmina con su suicidio, con el que manifiesta de manera directa sus principales ideas filosóficas: sexualidad, religión, historia, política, sociedad, etc., están involucradas en el acto culmen que hace confluir su vida y obra.

La muerte nos persigue, ella le da sentido a la vida, a las instituciones, al mismo amor. “La muerte es el sentido de toda cosa” (44). La muerte es, al final, es la redención, el descanso final. “Cuando los humanos sepan que no hay más remedio que en la muerte, bendecirán a aquellos que los matan, para no tener que destruirse ellos mismos” (46). Así que si el asesinato está, en el mundo de Caraco, permitido bajo la premisa de que la muerte es el mayor de los bienes posibles, sin lugar a dudas podemos inferir lo mismo del suicidio.

Hay una nostalgia en las palabras de Caraco. El hombre ha destruido la naturaleza y con ella ha dado paso a la fealdad. Nuestra impronta es la muerte y esta se representa en las sociedades, en lo que hemos hecho con el mundo.

El mundo es feo, lo será cada vez más, los bosques caen bajo el hacha, las ciudades crecen engulléndolo todo, y por doquier los desiertos se extienden, los desiertos son también obra del hombre, la muerte del suelo es la sombra que las ciudades proyectan a la distancia, se une a eso en el presente la muerte del agua, después será la muerte del aire, pero el cuarto elemento, el fuego, subsistirá para que los otros sean vengados, es por el fuego que moriremos en nuestro turno (47).

Hemos destruido el mundo, pero tarde o temprano caeremos con él, ese es el sino forjado; una especie de *karma* que acecha constantemente y que se lo ha de recibir con los brazos abiertos. Por eso, cuanto más gente muera mejor, pues así no tendremos que exterminarlos. “La caridad no es más que un engaño [. . .] la caridad no salva un mundo repleto de insectos que no saben más que devorarlo, manchándolo de su basura [. . .] mientras más mueran, será mejor para nosotros, pues no tendremos necesidad de exterminarlos nosotros mismos” (51). Luego, el suicidio queda plenamente justificado bajo esta óptica. El suicidio es el acto por excelencia que hace al hombre responsable de sí mismo y del mundo.

Y si bien Caraco pretende la muerte de la esperanza y la fe (83), él mismo funda su esperanza y su fe en la muerte, pues, como bien dijo Schopenhauer, esta no garantiza absolutamente nada. Pensemos un momento, por extravagante que parezca, que tras la muerte lo que hay es una especie de mundo lovecraftiano, en donde las entidades cósmicas más aberrantes y terribles están

esperando⁴. Nada garantiza, pues, que ahí podamos “descansar en paz.” Así, cuando dice: “la vida que nos espera es tan absurda y tan horrible, que los mejores preferirán la muerte” (108) da por hecho que la muerte es preferible a la vida porque no contiene eso absurdo y horrible que esta última sí tiene. La simplicidad está en la muerte (121). Al final, la muerte triunfará y los muertos serán felices (126).

v. Emil Cioran

El filósofo rumano siempre fue perseguido por la idea del suicidio. En sus diarios recoge esta sensación a través de sus reflexiones. El 24 de febrero de 1958 escribe:

Desde hace unos días, vuelve a rondarme la idea del suicidio. Cierto es que pienso en él a menudo, pero una cosa es pensarlo y otra sufrir su dominio. Acceso terrible de obsesiones negras. Me va a ser imposible durar mucho tiempo así por mis propios medios. He agotado mi capacidad para consolarme (Cioran, 2020).

Desde aquí es claro que, para Cioran, la idea del suicidio puede dominarnos, carcomernos y eso es algo que, quizás, deberíamos evitar, en tanto que el suicidio debería ser una idea y no tanto un *impulso*. Sí, tal vez detrás de esta concepción haya un poco de cobardía, como el propio Cioran reconoce (13 de abril de 1965), empero, también es una gran inspiración. El suicidio puede ser, así, un consuelo ante la desesperación pura (3 de enero de 1968). Aunque, “escribir sobre el suicidio es haberlo superado” (16 de junio de 1968).

Como dirá en una entrevista, concedida el 28 de noviembre de 1987 a Josefina Casado del diario *El País*: “Cuando uno tiene la visión del suicidio, la conserva para siempre. Vivir con esa idea es una cosa muy interesante. Incluso diría que estimulante.” Cioran cuenta, en esa misma entrevista, que años atrás convenció a un señor de no suicidarse, pues lo importante del suicidio es la idea, el goce de la posibilidad y no la acción en sí. “Le dije que lo importante era haber concebido la idea, saberse libre. Yo creo que la idea del suicidio es lo único que hace soportable la vida, pero hay que saber explotarla, no apresurarse a sacar las consecuencias” (Casado 2010 9).

Ergo, la idea suicidio nos hace, de alguna manera, libres, poniéndonos delante de la posibilidad de nuestra existencia, de sabernos vulnerables, de entendernos como nuestros propios creadores. En ese sentido es que vale más la idea del suicidio que el suicidio en acto. La primera genera consuelo, liberación, posibilidad, el segundo no genera nada (o no podemos estar seguros de que lo haga), en todo caso creemos que lo hará y eso es todo.

2. EL SUICIDIO EN EL PESIMISMO UTÓPICO

Hemos hecho un recorrido por algunos de los principales autores del pesimismo filosófico, tratando de extraer de ellos alguna idea base sobre el suicidio. En términos generales, podemos plantear que hay dos visiones con respecto a él. Un grupo (Schopenhauer, Michelstaedter y Cioran) sostiene que el suicidio *per se* no tiene mucha eficacia, pues no garantiza lo que promete y, al contrario, sólo nos manifiesta como seres *volentes*; el suicidio es una autocontradicción, una paradoja. El segundo grupo (Mainländer, Caraco y Cioran⁵) postula al suicidio como una alternativa, la única de hecho, ante el sufrimiento y los tormentos de la vida. Suicidarse es la culminación de la ley máxima del universo, de su destino, que es el nuestro. Dos visiones, dos caminos.

⁴La idea popular católica del Infierno no le pide nada a este universo.

⁵Cioran puede ser entendido desde ambos grupos, pues, por un lado alaba la idea del suicidio, pero, por el otro, se aleja del acto suicida. Michelstaedter también es un caso especial; su filosofía reniega del suicidio, mas su vida lo restituye.

¿Pero qué dice el pesimismo utópico al respecto?⁶ Hay que recordar que, aquí, la utopía puede referirse tanto a un proyecto político-económico-social, como a un principio de esperanza o a uno de responsabilidad. De igual modo, existen utopías del pasado, del presente y del futuro (Bonilla, 2021, Apartado 3). Entonces, ¿el suicidio cómo puede ser interpretado desde esta perspectiva? Si atendemos a la visión del segundo grupo de pensadores pesimistas, el suicidio es una redención, un alivio de nuestra condición sufriente. En este sentido, el suicidio es esperanzador, pues plantea una vía de liberación de los tormentos del mundo. En cuanto al primer grupo, quizá para algunos de ellos el suicidio sea una esperanza vana, pero quiénes somos nosotros para cuestionar las esperanzas de otros. En este sentido, no tenemos la autoridad para desechar utopías en pos de nuestras propias concepciones y/o valores. Las utopías sólo pueden ser señaladas por su capacidad de hacer mejor al sujeto creador. Y, mucho cuidado, que no estamos diciendo que hacerlo mejor sea hacerlo “bueno,” sino sólo que esa persona forje y *explote* su propio *ethos*, que sea capaz de maximizar su potencial, que pueda forjarse un “rostro y un corazón” (*in ixtli in yollotl*)⁷.

La *voluntad de soñar* es lo que está detrás de la creación de utopías. Todos tenemos esta voluntad y todos somos forjadores de utopías en mayor o menor medida. Pueden ser, como se dijo, utopías políticas, pero también esperanzas o responsabilidades personales. Es parte de nuestra “naturaleza” humana. Algunos encuentran su utopía en movimientos sociales, otros en el arte o la vida espiritual (como Schopenhauer) y algunos más en el suicidio.

Soñamos, por así decirlo, que el suicidio será la liberación final, que sólo quedará la nada, el vacío y el descanso, pero, en realidad nunca podemos estar seguros por completo. Por ende, el suicidio se constituye como una utopía para el futuro, desde la que intentamos resignificar la angustia y el desconsuelo del pasado y/o del presente. Y *esperamos* que, *tras él*, podamos encontrar la paz y la tranquilidad que antes no tuvimos.

No encontramos razones *a priori* para descartar el suicidio, aunque sí *a posteriori*. El sufrimiento de los seres amados, si es que los hay, es el principal argumento. Esto es, estamos afectando, lastimando y haciendo sufrir a otros con nuestra decisión. Un axioma ético dice que no debemos hacer a otros lo que no queremos para nosotros. El suicida está, de una u otra forma, renunciando a la existencia dado que considera que el no ser es preferible al ser debido al dolor o al sufrimiento que implica vivir. Luego, si él huye del sufrimiento ¿por qué ha de hacer sufrir a otros? Decisión un tanto paradójica que es producto del carácter (*ethos*) y de circunstancias con las cuales lo mejor sería intentar empatizar. La *compasión* aquí es un elemento clave.

Fuera de ello, y *a priori*, el suicidio es perfectamente válido en tanto que parte de la voluntad de soñar del individuo (o, incluso, de un grupo) y se materializa en una utopía que, además, es factible de llevar a cabo y sólo depende de la misma voluntad. Si pensamos en un mundo (y, de hecho, ese mundo existe) en el que hay una persona sin familiares o amigos, entenderemos que su suicidio es sólo de ella y que, más allá de una charla motivacional o un intento de diálogo honesto (como el que el propio Cioran narra), no podemos impedirselo ni apuntar nuestro dedo flamígero sobre ella. Salvo que se crea en Dios, y que se crea en él de una manera muy especial, el suicidio (como la eutanasia y otras acciones similares) se da exclusivamente en el sueño del sujeto utópico. Toda idea está vacía (incluida la idea el concepto del suicidio) y es únicamente la acción encaminada a forjar nuestro rostro y nuestro corazón (uno propio y no el que otros quieren o esperan) la que puede liberarnos definitivamente del sufrimiento. Ahí donde sólo hay reposo y equilibrio (*neltiliztli*⁸) y donde la verborrea mental (*prapañca*⁹) se ha detenido.

⁶Es importante mencionar que el pesimismo utópico es una reinterpretación del pesimismo clásico. Por lo mismo, se separa de otras aproximaciones en las cuales la utopía (como esperanza, por ejemplo) es deseñada o eliminada por completo.

⁷En la filosofía nahua esta expresión (difrasismo) se refiere al *ethos* del individuo, a la autenticidad que puede alcanzar a través del (auto)conocimiento por medio de la metafísica, la epistemología, la moral, la educación, la estética, etc.

⁸“Bien arraigado,” “auténtico,” “verdadero.” Este era el fin práctico que la filosofía nahua proponía y buscaba para el ser humano.

⁹“Proliferación conceptual o mental.” Para el budismo es una de las fuentes del sufrimiento, por lo que debe ser superada en aras de la liberación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Caraco, Albert. *Breviario del caos*. México: Sexto Piso, 2004.
- Casado, Josefina. "Emil Cioran: 'Vivir con la idea del suicidio es estimulante'." *A Parte Rei*, 67, (2010) 1-10.
- Cioran, Emil. *Cuadernos 1957-1972*. España: Tusquets, 2020.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Chile: FCE, 2011.
- Michelstaedter, Carlo. *El diálogo de la salud*. España: Universidad de Murcia, 2009.
- ---. *La persuasión y la retórica*. México: Sexto Piso, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. España: Trotta, 2004.

¿Por qué el suicidio, por qué no? Aportes a una mirada ética y estética

Why suicide, why not? Contributions to an ethical and aesthetic look
Por que suicídio, por que não? Contribuições para um olhar ético e estético

Felipe Zúñiga Herranz*

Universidad de Valparaíso, Chile

Resumen

El presente trabajo tiene como objeto explorar acercamientos no bio-médicos al suicidio humano esto es, tomando prudente distancia de modelos cientificistas-objetivistas que tiendan a reducir el problema a matrices causales acotadas o a la consideración epifenoménica del mismo. Se abordan los diferentes vectores que conducen el derrotero vital de ciertos individuos hacia su propia aniquilación, a la luz de su creación intelectual y la profunda interrelación de ésta con dispositivos filosóficos-ideológicos particulares. Asimismo, se pone de relieve la presencia de hilos narrativos biográficos capaces de dar cuenta una coherencia ético-estética en relación con la muerte voluntaria. En particular, se analiza la producción intelectual del filósofo Philipp Mainländer y la poetisa Sylvia Plath, a modo de ejemplo del citado engrane entre obra y biografía. Como aporte final se propone una mirada no-patologizante, que permita reflejar la profundidad y multi-dimensionalidad del fenómeno en cuestión.

Palabras clave: suicidio, poesía, psiquiatría, psicoanálisis, Philipp Mainländer, Sylvia Plath

Abstract

The present work aims to explore non-bio-medical approaches to human suicide, that is, taking a prudent distance from scientist-objectivist models that tend to reduce the problem to limited causal matrices or to the epiphenomenal consideration of it. The different vectors that lead the life course of certain individuals towards their own annihilation are addressed, in light of their intellectual creation and its deep interrelation with particular philosophical-ideological devices. Likewise, the presence of biographical narrative threads capable of accounting for an ethical-aesthetic coherence in relation to voluntary death is highlighted. In particular, the intellectual production of the philosopher Philipp Mainländer and the poet Sylvia Plath is analyzed, as an example of the aforementioned interplay between work and biography. As a final contribution, a non-pathologizing look is proposed, which allows to reflect the depth and multi-dimensionality of the phenomenon in question.

Keywords: suicide, poetry, psychiatry, psychoanalysis, Philipp Mainländer, Sylvia Plath

Resumo

O presente trabalho visa explorar abordagens não biomédicas do suicídio humano, ou seja, distanciar-se prudentemente dos modelos cientista-objetivistas que tendem a reduzir o problema a matrizes causais limitadas ou à consideração epifenomenal do mesmo. São abordados os diferentes vetores que conduzem o curso de vida de certos indivíduos à sua própria aniquilação, à luz de sua criação intelectual e sua profunda inter-relação com determinados dispositivos filosófico-ideológicos. Da mesma forma, destaca-se a presença de fios narrativos biográficos capazes de dar conta de uma coerência ético-estética em relação à morte voluntária. Em particular, analisa-se a produção intelectual do filósofo Philipp Mainländer e da poetisa Sylvia Plath, como exemplo da já referida interação entre obra e biografia. Como contribuição final, propõe-se um olhar não patologizante, que permite refletir a profundidade e a multidimensionalidade do fenômeno em questão.

Palavras chave: suicídio, poesia, psiquiatria, psicanálise, Philipp Mainländer, Sylvia Plath

DOI: 10.5281/zenodo.5204638

*Contacto: felipezh@gmail.com Médico psiquiatra, Magister en Salud Pública, MBA en Salud, Coordinador Cátedra Psiquiatría en Universidad de Valparaíso, Sede San Felipe y Psiquiatra tratante en Hospital Psiquiátrico Philippe Pinel, Putaendo, Aconcagua, Chile

“¿Por qué el suicidio, por qué no?”

(Nota encontrada a principios del siglo XX
en una casa vacía de Hampstead,
Inglaterra)

“Si me suicido no será para destruirme, sino para recomponerme. Para mí, el suicidio sólo será un medio de reconquistarme violentamente, de invadir brutalmente mi ser, de anticipar los impredecibles acercamientos de Dios. Al suicidarme, vuelvo a introducir mis designios en la naturaleza, por primera vez modelo las cosas a mi voluntad. Me libero de los reflejos condicionados de mis órganos, tan mal ajustados a mi identidad profunda, y la vida deja de ser un accidente absurdo, mediante el cual pienso lo que me dicen que piense. No: ahora elijo mi pensamiento y la dirección de mis facultades, mis tendencias, mi realidad. Me sitúo entre lo bello y lo detestable, entre lo bueno y lo malo. Me pongo en suspensión, sin propensiones innatas, neutral, y en estado de equilibrio entre las peticiones del bien y del mal.”

Antonin Artaud

1. INTRODUCCIÓN

Valga aclarar desde ya, —y a modo de advertencia—, que no es intención del presente texto el hacer apología o exaltación morbosa del gesto autodestructivo, ni menos incentivar su consumación. Las reflexiones a explorar intentarán dar cuenta de la multiplicidad de factores presentes en el drama de la auto-aniquilación, no desconociendo en absoluto la estela de sufrimiento que el mismo conlleva para la humanidad toda.

Como es sabido, a lo largo de la historia de Occidente, el fenómeno del suicidio ha sido objeto de concepciones y modos de enfrentamientos muy disímiles, encontrándose por momentos bajo el amparo de marcos explicativos en exceso acotados, lo que ha dificultado la comprensión profunda del misterio que entraña. Desde las visiones mágico-animistas de los tiempos primitivos, la mirada pragmático-legal de la Antigüedad Clásica, el coto punitivo del imperio de la ideología Cristiana, la idealización artística del período Romántico, hasta los modelos *objetivistas* de la actualidad, que intentan (junto a gran parte de la experiencia humana) *medicalizar* el fenómeno, parecieran demostrar, en su conjunto, que la dificultad de abordaje es fruto de la fascinación y repulsión que, en partes iguales, éste ha producido desde siempre en nuestra especie (Alvarez 2014, Priante 2021).

Tal como señalaba Camus (Alvarez 2014, Camus 2012) y expresaba vehementemente Wittgenstein (Jareño 2016), la muerte voluntaria parece ser el pivote central sobre el que ha de girar cualquier empresa reflexiva humana:

Si está permitido el suicidio, está permitido todo. Si no está permitido nada, no está permitido el suicidio. Esto ilumina la naturaleza de la ética, pues el suicidio es, por así

decir, el pecado elemental. Y cuando uno lo investiga es como si investigase el vapor de mercurio para comprender la naturaleza de los vapores. ¿O bien ni el suicidio es en sí mismo bueno ni malo? (Jareño 2016)

La cita del autor del *Tractatus* invita, entonces, a ampliar la mirada y comprender la auto-aniquilación, no sólo dentro de marcos castigadores o normalizantes, acogiéndolo bajo la lógica profunda de la vivencia humana inmanente frente a la gran pregunta por el sentido, en último término por la idea de Dios y la trascendencia:

Me inclino a expresar mi incredulidad... Para mí no hay idea más alta que la inexistencia de Dios... Lo único que hizo el hombre fue inventar a Dios para vivir sin matarse. Esa es hasta hoy la esencia de la historia universal. Soy el primer hombre de la historia universal que se ha negado a inventar a Dios. (Camus 2012)

El suicidio, en tanto decisión consciente, pareciera ser de manera explícita o velada el verdadero gran nudo narrativo en la historia del pensamiento humano. Una vez alcanzada la consciencia de la finitud existencial, el individuo y los colectivos se ven impelidos a la búsqueda de un relato que de coherencia a sus tramas vitales, sea esta una búsqueda consciente y dirigida, o bien subyacente tras devaneos aparentemente triviales. Luego, en esta exploración, que apunta de manera evidente—tal como se ha reseñado—, a la pregunta por el sentido y la trascendencia, pareciera inexorable para ciertas sensibilidades el planteamiento de la auto-aniquilación, ya sea como desesperado intento explicativo, descompresión definitiva del peso vital o bien gesto último de control respecto a la propia existencia. De manera diáfana expresan esto Artaud (cita que da inicio a este trabajo) y Dostoyevski: “Está claro, pues que, cuando se ha perdido la idea de inmortalidad, el suicidio se vuelve una necesidad total e inevitable para cualquiera que, por su desarrollo mental, se haya elevado siquiera ligeramente por encima del rebaño.” (Alvarez 2014)

Y sigue Dostoyevski, por boca de uno de sus personajes en *Los Hermanos Karamazov*: “El secreto de la existencia humana consiste no sólo en vivir, sino en hallar el motivo de vivir. Sin una idea clara y determinada del objeto de su existencia, el hombre preferirá renunciar a ella, y se destruirá, antes que permanecer en la tierra.”(Dostoyevski 2014)

Sin embargo, no es objeto del presente ensayo, indagar en profundidad en el amplio repertorio de reflexiones que sobre el problema del sentido y su resolución han planteado multitud de pensadores desde el principio de los tiempos, sino más bien tomar algunas muestras significativas que permitan acceder a un corpus suficiente de conocimiento y de conclusiones razonables en pos de la iluminación del fenómeno suicida. El apartarse de manera deliberada del actualmente predominante enfoque *medicalizado*, no implica en modo alguno negar su utilidad explicativa, ni sus logros obtenidos en el enfrentamiento del tópico en cuestión. Más aún, se propende a una complementación del mismo con miradas de mayor espesor y alcance comprensivo.

¿Por qué el suicidio, por qué no? He aquí la gran interrogante. ¿Podrá abordarse, más allá de la lógica de la *falla* y la *falta*, y adoptando una mirada *ontológica*, un fenómeno a la vez radical y nuclear en la existencia humana?

2. EL SUICIDIO COMO OBRA DE ARTE

Se plantea la idea del suicidio como obra de arte (parafraseando la obra de Thomas de Quincey, *Del asesinato considerado como una de las Bellas Artes*), no como estilización idealizada del fenómeno, sino en tanto manifestación (ya sea en el relato biográfico como en la creación intelectual-artística), de existencias marcadas por la necesidad de coherencia y el anhelo de respuestas. (Priante 2012)

A diferencia de los modelos explicativos *objetivistas* (básicamente derivados de los trabajos de Durkheim), que han tendido a considerar a la muerte voluntaria como síntoma o epifenómeno de

desbalances, ya sea en el funcionamiento individual (fisiología) o colectivo (constructos sociales), el presente texto apunta a la exploración del suicidio como “ente en sí”, en tanto componente fundamental de la vivencia humana. (Alvarez 2014)

Ciertas biografías dan luces respecto a esta *corriente subterránea* que ha enlazado, a través de los tiempos, modos de aprehensión de la realidad que tienden a desembocar de manera indefectible en la idea de la auto-aniquilación, suerte de articulador narrativo capaz de dotar de patrones lógicos existencias teñidas por el desgarro y la enajenación.

Como acertadamente ha planteado la filósofa chilena Sandra Baquedano: “[. . .]es entonces cuando se puede tornar ineludible cuestionarse si ¿interrumpe el suicidio la vida de la persona o forma parte del curso natural de algunas de ellas?” (Mainländer 2013)

Ante esto, ha de entenderse que en ciertos individuos la idea y eventual consumación del acto suicida tiende a enlazarse profundamente con su creación artístico-intelectual, comprendida esta última como reflejo sustancial de su visión del mundo y de sí mismos.

Luego, el verdadero artista pareciera serlo no sólo en el instante y gesto creativo: su vida completa va tornándose producto de su creación. Séneca, pensador y suicida ilustre lo expresa claramente:

. . . lo que da valor a la vida es la actitud de la persona en su recorrido, una actitud que ha de ser de dueño, no de siervo, de dominador, no de dominado. La dignidad. Y si el hombre es el artífice, el gobernante de su vida, también el suicidio habrá de ser un acto de gobierno, no el resultado de una pasión enfermiza. Ha de haber una prudencia, una sabiduría en el suicidio, que nos evite al mismo tiempo la precipitación y la cobardía. El varón fuerte y sabio, de la vida no debe huir, sino salir (non fugere debet e vita, sed exire). Digno y bello programa (Priante 2012)

3. PHILIPP MAINLÄNDER: LA BÚSQUEDA DE REDENCIÓN

En el intento por explorar estas concepciones, se reseña primeramente al filósofo y poeta Philipp Mainländer (seudónimo del alemán nacido como Philipp Batz en 1841, en Offenbach am Main, Alemania) quien, en un intento de profundizar y depurar su visión pesimista del mundo (en gran parte heredada de las ideas de su mentor, Arthur Schopenhauer), logra dar con un constructo ideológico sólido y coherente, expresado en su monumental *Filosofía de la redención* (Mainländer 2013). Mainländer plantea, en esencia, la idea de un suicidio primigenio (del mismo Dios), como origen y fundamento de la existencia del universo en su totalidad. Somos, señala, no otra cosa que el cadáver de un Dios que, cansado de ser en su cristalizada unicidad intemporal, decide auto-aniquilarse, dando como resultado la paradójica creación de una realidad en permanente fragmentación en su camino hacia la nada: “Esta unidad simple ha existido, pero ya no existe. Se ha hecho añicos, transformando su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo.” (Mainländer 2013)

Es así como Mainländer conceptualiza un suicidio “por defecto” tras todo devenir, al entender la existencia plural (aún de lo inanimado) como un tránsito progresivo e indefectible hacia el no-ser (la disolución). Resulta evidente que esta idea hace eco absoluto de las cosmogonías actuales fundamentadas en la teoría del Big-Bang, así como del precepto termodinámico de Entropía (idea planteada en la obra de Rudolf Clausius, a la cual aparentemente Mainländer pudo acceder), resonancias ambas que permiten aquilatar la profundidad y vigencia del constructo teórico en cuestión. (Mainländer 2013)

Valga señalar, asimismo, que toda la reflexión mainländeriana se nutre, por cierto, del *zeitgeist* decimonónico, a saber un clima intelectual y cultural que, muy importantemente abonado por el *Werther* de Goethe, tendió a la idealización romántica del suicidio y su incorporación de manera,

hasta cierto punto *estructural*, en los patrones psíquicos y conductuales de gran parte de la juventud europea de la época (Priante 2012). Es precisamente este entramado cultural el que permite la reflexión en torno a la eventual indivisibilidad de la creación del filósofo alemán (expresada asimismo en una prolífica producción poética) con su narrativa biográfica.¹

Philipp Mainländer dedica gran parte de sus últimos años (luego de una serie de vicisitudes económicas y familiares, que incluyeron la significativa muerte de su madre) a la conclusión de su *Filosofía de la redención*, tras lo cual procede, a los treinta y cuatro años, a ahorcarse utilizando como improvisado cadalso (según se han figurado estudiosos de su obra) los ejemplares de su *Filosofía de la redención*, recién salidos de la editorial (Burgos 2019). Aparece aquí entonces, con claridad meridiana, la innegable coherencia de la creación intelectual con la biografía del creador, tomando en consideración todas las aristas (en especial su obra poética) que permiten perfilar de mejor manera el citado engrane.

A mayor abundamiento, se expone parte de la creación lírica del malogrado filósofo alemán, producida, principalmente, durante su residencia en Italia: (Mainländer 2015).

Amalfi (fragmento)

Igual que en otoño las verdes hojas
caen del árbol, y la rica vida de las plantas
fluye hacia las raíces y allí se reúne,
así perdí
juventud y alegría, y con todas mis fuerzas
vertí hacia dentro mi vida entera.
Pero ni la primavera a una nueva juventud me llama,
ni la alegría de nuevo despierta.
Pues en mi dolorosa y feroz rabia vive;
Y con la excitada sangre del corazón
alimento el fuego salvaje
de la consumidora llama.

En este primer poema se vislumbra la idea del curso vital en permanente conflicto con un contra-flujo destructivo, muy acertadamente expresado en una tormentosa relación con la naturaleza, la cual se muestra para el poeta como expresión última de una existencia, por momentos, imposible de tolerar. Es esta desgarradora (e infértil) lucha contra los elementos la que visualiza-

1

Por otro lado, es preciso destacar el importante impacto que la obra de Mainländer ha tenido sobre otros pensadores, entre otros, Friedrich Nietzsche, Jorge Luis Borges, Emil Cioran y Sigmund Freud (Burgos 2019). A modo de ejemplo, este último habría elaborado, como contraparte a sus tempranos planteamientos de la centralidad de la libido o *pulsión vital* en el funcionamiento psíquico, el concepto de pulsión de muerte (teoría, por cierto, esencial para la actual comprensión psicológica del suicidio), muy probablemente a partir de la idea mainländeriana de la *voluntad de morir* (tópico llegado a sus manos gracias al texto *La destrucción como causa del devenir* de la psicoanalista Sabina Spielrein, eventual lectora de la obra de Mainländer). (Burgos 2019, Quiroga 2020)

“En el hombre, pues, la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir, como en el animal, sino que se eclipsa completamente en lo más profundo, desde donde se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo. La voluntad pierde completamente de vista, y del pensamiento, su fin, y se aferra sólo al medio.” (Mainländer 2013)

Freud da forma entonces a su constructo, en el cual se entrevé la influencia de la idea mainländeriana, como una suerte de inexorable corolario tras todo curso vital: *“En algún momento, por una intervención de fuerzas que todavía nos resulta enteramente inimaginable, se suscitaron en la materia inanimada las propiedades de la vida [...] La tensión así generada en el material hasta entonces inanimado pugnó después por nivelarse; así nació la primera pulsión, la de regresar a lo inanimado [...] Durante largo tiempo, quizá, la sustancia viva fue recreada siempre de nuevo y murió con facilidad cada vez, hasta que decisivos influjos externos se alteraron de tal modo que forzaron a la sustancia aún sobreviviente a desviarse más y más respecto de su camino vital originario, y a dar unos rodeos más y más complicados, antes de alcanzar la meta de la muerte.”* (Freud 1992)

mos también en el siguiente texto:

59 (fragmento)

Herido está el enérgico hilo de la vida,
del que reposo, alegría e inspiración obtuve;
y me siento perdido: en el pecho
se me ha arrojado una amarga semilla.

No quiero morir como los campos,
que el otoño con sus romos dientes mueve triste,
y en los que algún día los colores palidecen,
hasta que los secos tallos sus hojas

al pie del árbol pelado esparcen.
¡No! A la muerte quiero ir como el viento tormentoso
que de norte a sur sopla salvaje -
¡No! Como los tajantes relámpagos, así quiero acabarme.

La novia del viento no da cuartel: rompe
las delicadas flores sobre el verde -
Lleva sobre el mar lejos, muy lejos, a la mariposa
hacia la segura tumba en fríos torrentes

Luego, en los siguientes versos se avizora, amén de la visión pesimista ante la existencia, como una suerte de mandato en sordina, la trágica determinación final:

II Segunda voz – El hijo de la luz

Oh, cuán vana, cuán triste
es la lucha por la existencia. Aprende ¡oh, hombre!
como primer principio de la sabiduría que por un bien [...] (en el texto original hay
una laguna)
tu alma está en vilo.

Arroja pronto los vanos cuidados.
Bebe el agua clara, recogida en tu mano, y
colma tu hambre con magra comida
y alimento escaso.

Purifica tu espíritu de doctrinas indignantes, y
adórnalo con las perlas que, desde las profundidades,
tremendamente agitado te arroja
el mar de la negación.

¡Aprende a amar con el espíritu, mortifica
el amor de corazón; y bendice con alegría
cada hora que más cerca de la tumba te conduce!

Castellammare (fragmento)

Cansados van los pastores hacia sus moradas,
y toda criatura busca un dulce reposo,
un sueño encantado, tejido por el dios del sueño,
con imágenes de horas felices.

¡Horas felices de paz en el corazón!
¡Venid, volved! ¡Llenad de nuevo este pecho,
anhelante de vuestras roqueñas alturas
y de vuestro consuelo!
(10)

Asimismo, el análisis de la poesía de Mainländer permite visualizar cierta nostalgia por un estadio primigenio, expresada en la idea de reconexión mística con *lo natural y lo intocado por el hombre*, a los que el filósofo-poeta alude como suerte de *matriz primordial* a la que se desea retornar en la búsqueda de la paz y el refugio no encontrados en esta existencia. Es, entonces, tras esta persecución incansable de un mundo mítico incorrupto, que el alemán va elaborando la idea del suicidio como desenlace inevitable, único gesto eficaz y coherente en un derrotero vital signado por la insuficiencia y el desasosiego. Luego, es esta misma signatura la que se explorará en otra intelectual, la norteamericana Sylvia Plath, quién a través de su obra poética va, de manera igualmente cristalina, develando y anticipando su trágico final.

4. SYLVIA PLATH: POESÍA DEL DESGARRO

Nacida en Boston, Estados Unidos, el 27 de octubre de 1932, Sylvia Plath fue poetiza, novelista y cuentista, póstuma ganadora de un premio Pulitzer y considerada por muchos como una de las grandes personalidades literarias del siglo XX. Tras una rápida y brillante carrera académica en su país de origen, se traslada a Inglaterra, en donde conoce en 1956 al poeta Ted Hughes, quien se transformaría luego en su esposo y progenitor de sus dos hijos. Desde su infancia (muy probablemente a causa de la temprana muerte de su padre) sufre serios desequilibrios emocionales que la llevan a reiteradas internaciones en establecimientos psiquiátricos. En dos ocasiones a lo largo de su vida intenta auto-eliminarse, logrando en el tercer episodio su cometido, al asfixiarse con monóxido de carbono en su piso londinense, tras una serie de conflictos matrimoniales que incluyeron infidelidades y eventuales episodios de agresión física por parte de su marido. Luego del deceso, fue precisamente Ted Hughes el encargado de atesorar y publicar su obra, que desde entonces no ha parado de crecer en popularidad y reconocimiento (Alvarez 2014). Tal como ocurre con Mainländer, Plath es un ejemplo claro de cómo la creación intelectual llega en un momento a difuminarse con el relato vital, tomando en este caso ribetes particulares dada su condición de mujer en un contexto y época de aún franco menosprecio por la intelectualidad femenina, y la competencia, por momentos explícita y brutal, entre las carreras literarias de ambos cónyuges. "Mi gran tragedia es haber nacido mujer", señala en algún momento, en alusión clara a las dificultades que tuvo al intentar abrirse paso en un mundo literario y académico dominado por hombres. Sus dos grandes referentes masculinos (su padre muerto y su marido, por entonces ícono de la poesía británica de post-guerra) aparecen en su obra como el gran árbol que lo mismo da refugio y eclipsa sus intentos de brillar (Alvarez 2014).

Respecto a sus ideas suicidas (presentes desde su niñez temprana), su amigo, el crítico literario Al Alvarez señala:

[. . .] en tanto mujer adulta y agente libre creía que el acto era uno de sus derechos.
Dada su extraña concepción del adulto como sobreviviente, judío imaginario de campos

de concentración mentales, de igual modo juzgaba que era un derecho necesario para su desarrollo. Por eso para ella nunca fue cuestión de motivos: uno lo hacía porque lo hacía, tal como un artista siempre sabe lo que sabe. (Alvarez 2014)

He aquí el nudo central, tanto de su obra como de su biografía. El desgarró y una vivencia de destierro y marginalidad (en parte imaginaria) que, muy acertadamente expresada en la metáfora del holocausto judío (en tanto condena y sino indefectible), intenta dar cuenta de esta suerte de orfandad en permanente recreación. Así como en *Mainländer*, lo que parece comandar su creación-existencia es la nostalgia profunda por el deceso primario del Gran Gestador², en Plath es la aflicción por el abandono-agresión de un padre omnipotente, transfigurado muchas veces en la figura de un idolatrado y temido esposo (Plath 2015, Rollyson 2020). Y es esta visión, de evidente raigambre psicoanalítica, la que cobra aún más sentido al tomar en cuenta las significativas pérdidas sufridas por ambos autores y la eventual relación de éstas con sus obras y determinaciones finales.

Es así entonces como Plath va configurando, a través de su creación y su derrotero existencial, esta manifestación última de su voluntad, al parecer siguiendo la máxima de Epícteto: "Recuerda lo esencial: la puerta está abierta." (Borges 2012)

Se expone su poema *Lady Lazarus*, suerte de corpus sintético de lo planteado (Plath 2013):

Lady Lazarus

He vuelto a hacerlo.
Un año de cada diez
Lo consigo: devenir
En esta suerte de milagro andante, volver mi piel Brillante como la pantalla de una
lámpara nazi,
Mi pie derecho,
Un pisapapeles,
Mi rostro, una fina tela de lino
Judía, sin rasgos.
Ah, arráncame este paño y
Despelléjame, enemigo mío.
¿Qué es lo que tanto te aterroriza?
¿La nariz, las cuencas de los ojos, las dos hileras de dientes?
No te preocupes, este aliento agrio
Se esfumará en un día.
Enseguida, enseguida la carne
Que devoró el sepulcro volverá
A acomodarse en mí
Y seré de nuevo una mujer sonriente,
Tan sólo tengo treinta años.
Y siete ocasiones, como el gato, para morir.
Ésta es La Tercera.
Menuda basura
A aniquilar cada diez años.
Menuda infinidad de filamentos.
La turba que masca cacahuets
Se arremolina para ver cómo me quitan
Las vendas de las manos y los pies:

²Es interesante consignar que, eventualmente, la imagen a la que acude *Mainländer* pudiera ser la de una *Gestadora*, lo cual recrea claramente la escena de una mujer muriendo durante el parto, metáfora aún más evidente de su concepción filosófica de la creación como producto de un deceso primigenio, suerte de orfandad materna esencial.

El gran striptease.
Damas y caballeros:
Éstas son mis manos,
Mis rodillas.
Tal vez les parezca
Un mero saco de piel y de huesos,
Pero yo sigo siendo yo, la misma de antes, idéntica.
La primera vez que ocurrió, sólo tenía diez años.
Y no lo hice adrede.
La segunda sí, estaba decidida
A llegar hasta el final, a no regresar jamás.
Meciéndome, me cerré
Como una concha.
Tuvieron que llamarme y llamarme a gritos,
Despegarme los gusanos adheridos como perlas.
Morir
Es un arte, como todo.
Yo lo hago extraordinariamente bien.
Tan bien que me parece el infierno.
Tan bien que me parece real.
Lo mío, supongo, es como un llamado.
Es muy fácil hacerlo en una celda.
Es muy fácil hacerlo y quedarse así, inmóvil.
Es la forma teatral
De regresar, a plena luz del día,
Al mismo lugar, al mismo rostro, al mismo grito Brutal de embeleco
Que me anonada:
"¡Milagro!".
Hay que pagar
Por ver mis cicatrices, hay que pagar
Por oír mi corazón:
Realmente late.
Y hay que pagar, pero mucho,
Por una palabra, un roce,
Un poco de sangre,
Un mechón de mis cabellos o un jirón de mi ropa.
Sí, sí, Herr Doktor.
Sí, Herr Enemigo.
Yo soy tu gran obra,
Tu pieza más valiosa,
El bebé de oro puro
Que se funde en un grito.
Viro y me abraso.
No creas que subestimo tu enorme celo.
Ceniza, ceniza
Que tú remueves y avivas.
Carne y huesos, no hay nada más ahí:
Una pastilla de jabón,
Un anillo de boda,
Un empaste de oro.
Herr Dios, Herr Lucifer,
Cuidado, mucho
Cuidado,
Porque yo, con mi cabellera Roja, resurjo de la ceniza
Y me zampo a los hombres como si fuesen aire.
(14)

Plath plantea en este poema los grandes tópicos, tanto de su creación literaria, como de su biografía. Por un lado, la clara alusión a sus intentos auto-aniquilatorios previos, el anuncio del último y fatal, así como la ya mencionada vivencia de destierro y marginación, suerte de extrañeza persistente respecto del mundo y de sí misma. Por otro, se visualiza su tumultuosa relación con lo masculino (locus de salvación y condena en partes iguales), en las sugerentes voces de un facultativo médico (¿alguno de los psiquiatras que la atendió en alguna de sus múltiples internaciones?) y Lucifer. Y he aquí que la pérdida paterna temprana y la figura del marido agresor, van configurando en la poetisa la experiencia de desgarró, que ha de resolverse de manera ineludible con el suicidio. (Rollyson 2020)

Lady Lazarus se ha transformado con el tiempo en su obra más reconocida y ha sido habitualmente utilizada como un ejemplo de su estilo de escritura, amén de suerte de prolegómeno a su decisión final: fue este, uno de los últimos textos previos a su deceso.

5. CONCLUSIONES

El presente trabajo ha intentado el acercamiento al fenómeno suicida, buscando dejar a un lado la visión del mismo en tanto expresión unívoca de alteraciones en la fisiología individual o en los patrones de ordenamiento colectivo. Como señalara John Donne en su magistral obra *Biathanatos*, escrita a principios del siglo XVII y reseñada posteriormente por Thomas De Quincey y Jorge Luis Borges:

“El suicidio es una de las formas del homicidio; los canonistas distinguen el homicidio voluntario del homicidio justificable; en buena lógica, también cabe aplicar al suicidio esa distinción [. . .] y así como no todo homicida es un asesino, no todo suicida es culpable de pecado mortal.” (Borges 2012)

Valga señalar que Donne analiza el fenómeno desde la óptica del pecado, dada su condición de clérigo y en virtud del contexto histórico. Sin embargo, y siguiendo la misma lógica, lo mismo es factible plantear en la actualidad respecto a la asociación del suicidio con patología mental o algún desorden social; no todo suicida lo es como producto -exclusivo- de estas condiciones. He aquí, entonces, que el fenómeno pudiera aparecer suficientemente fundamentado por las circunstancias y narrativas vitales de ciertos individuos, sin necesidad de acudir a marcos explicatorios *objetivistas* que, como se ha señalado, tienden a constreñirlo a matrices causales en gran parte desligadas de las particularidades biográficas.

Luego, a la luz del constructo mainländeriano, puede visualizarse este meta-relato (la muerte de Dios como origen del todo y la inevitabilidad del hundimiento en la nada) permeando a diferentes singularidades a lo largo de la historia. Es así como algunos sujetos parecieran ser conscientes del desmembramiento subyacente a la aparente solidez de todo lo existente, consciencia que los impulsaría a la auto-aniquilación, en tanto escape prematuro ante un final indefectible y afirmación última de voluntad frente al sinsentido inmanente.

Lo anteriormente planteado, esto es la consideración del suicidio como patrón *ontológico* de respuesta y no mera reacción o producto de algún desbarajuste psíquico particular, encuentra su correlato en la moderna teoría del *Realismo depresivo*, la cual sitúa a la óptica pesimista (sea ésta producto de patología anímica franca o bien tendencia perceptiva) como suerte de “calibrador cognitivo” frente a la realidad:

La depresión, y su dolor psíquico asociado, cumpliría en el plano mental la misma función que el dolor físico en el plano orgánico. Al igual que el dolor físico nos obliga a retirar la mano, a alejarnos de la fuente del dolor, la depresión nos avisaría de que estamos haciendo una inversión enorme en una pelea que no vamos a ganar y que no

merece la pena. A veces, necesitamos ser realistas, a veces fallamos y ver la realidad de color de rosa no es lo mejor para nosotros, a veces tenemos que poner fin una situación que no nos lleva a ninguna parte, a veces nos encontramos atrapados y tenemos que ver la realidad de la manera más objetiva y realista posible para encontrar una salida. (Alloy 1988)

Luego, esta visión “*pésima*” se entronca en una larga tradición filosófico-mística, la cual ha planteado la idea de aprehender el mundo desde “la vereda de la oscuridad” (aunque no necesariamente con el corolario suicida), como condición *sine-qua-non* para una cabal comprensión de la existencia, amen del más alto desarrollo espiritual.

En su vertiente religiosa cristiana, es esto recogido de forma magistral por la pensadora y mística francesa Simone Weil:

La alegría y el dolor son dones igualmente preciosos, que deben ser íntegramente saboreados, tanto uno como otro, cada uno en su pureza, sin tratar de mezclarlos. Por la alegría, la belleza del mundo penetra en nuestra alma. Por el dolor entra en el cuerpo. Sólo con la alegría no podríamos ser amigos de Dios, como no se puede llegar a ser capitán con el solo estudio de manuales de navegación. (Weil 2000)

Más aún, algunos pensadores (como el citado Donne) han creído ver en la figura misma de Jesucristo y su crucifixión, una manifestación clara de la auto-aniquilación o desgarramiento primordial, recreado a modo de “*recordatorio arquetípico*” del camino a seguir en el proceso de iluminación y crecimiento:

Para el cristiano, la vida y la muerte de Cristo son el acontecimiento central de la historia del mundo; los siglos anteriores lo prepararon, los subsiguientes lo reflejan. Antes que Adán fuera formado del polvo de la tierra, antes que el firmamento separara las aguas de las aguas, el Padre ya sabía que el Hijo había de morir en la cruz y, para teatro de esa muerte futura, creó la tierra y los cielos. Cristo murió de muerte voluntaria y ello quiere decir que los elementos y el orbe y las generaciones de los hombres y Egipto y Roma y Babilonia y Judá fueron sacados de la nada para destruirlo. Quizá el hierro fue creado para los clavos y las espinas para la corona de escarnio y la sangre y el agua para la herida. Esa idea barroca se entrevé [...] la de un dios que fabrica el universo para fabricar su patíbulo. (Borges 2012)

En esta misma línea, el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung desarrolló (en franca resonancia con las ideas de su mentor, Sigmund Freud) gran parte de su edificio teórico en base a la idea de la inexorabilidad del *encuentro con la sombra* (metáfora de los aspectos oscuros y demoníacos de la existencia, que por cierto connotan la posibilidad del suicidio) como condición esencial para el desarrollo pleno (“*individuación*”) del ser humano. (Jung 2001)

Finalmente, se llega a la conclusión que la idea y/o el acto de darse muerte a sí mismo ha sido visualizado a lo largo de la historia del pensamiento no tan sólo como falla moral o fisiológica, sino como opción consciente dentro de lógicas de coherencia y lucidez, ante una existencia que no intenta eludir el sino indefectible de la destrucción final.

Con todo, se insiste en la advertencia que lo vertido en el presente texto no implica en absoluto la defensa y/o exaltación del suicidio. Es de suyo evidente que llegar a límites tales de radicalidad en la vivencia, conllevan una carga de dolor, tanto para el sujeto como para su entorno, que lo hacen del todo indeseable en el repertorio de respuestas vitales.

El objetivo último del presente trabajo ha sido explorar la matriz ontológica (en tanto eventual componente fundamental de ciertas vivencias) de la muerte voluntaria, considerándola dentro de un espectro conductual que no necesariamente ha de conducir al gesto consumado. Es así como

puede considerarse la “visión negativa” de la realidad, en tanto eventual simiente de comprensión profunda de la misma y contra-intuitiva reafirmación de la vitalidad. “La pasión por la destrucción también es una pasión creativa”, escribió Mijaíl Bakunin, y esto se refleja con claridad en los casos de Philipp Mainländer y Sylvia Plath, en quienes el mismo impulso que los llevara a tan trágico final, pareciera haberlos impulsado a la creación de una obra señera. (Alvarez 2014)

Retomando los planteamientos de Freud, pareciera ser que sólo mediante un fino balance entre las pulsiones de vida y muerte, es factible construir relatos vitales dotados de coherencia y sentido. Y es que, eventualmente, la concepción mainländeriana de un universo en permanente fragmentación rumbo a la nada (como se ha señalado, correlato claro del concepto de Big-Bang), ha de complementarse con teorías de más reciente cuño, como los *modelos cíclicos*, que plantean la alternancia, *ad-infinitum*, de fases expansivas (explosión, destrucción) con fases contractivas (implosión, creación) tanto en el devenir del cosmos como del individuo (Tolman 1934). Apelando una vez más al imaginario poético, puede señalarse que sólo tras la navegación consciente (y dolorosa) por mares surcados por calmas como por inexorables tempestades, es que el ser humano logra dotar de espesor ético y perfilar estéticamente (en tanto rescate y trascendencia de la belleza) una vivencia que pareciera, en primera instancia, diluirse sin más en las sombras. Esto es, la posibilidad (y necesidad) de inventar(se) un mundo, aún en la contra-corriente del vacío. Finalmente, ante este escenario, el suicidio se erige como indefectible *horizonte vital*, paradójica fuente de sentido y poderoso germen creativo; es así, entonces, como las citadas componentes éticas y estéticas de la existencia se entrelazan profundamente, entrelazamiento ya descrito magistralmente por Goethe: “la nada solo existe para el que nada sabe crear.” (Priante 2012).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alloy, L. B., y Abramson, L. Y. “Depressive realism: Four theoretical perspectives”. En *Cognitive processes in depression*. Nueva York: The Guilford Press, 1988. 223–265.
- Alvarez, Al. *Dios salvaje: Ensayo sobre el suicidio*. Santiago de Chile: Editorial Hueders, 2014.
- Burgos, Oscar Fernando. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. México: Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019.
- Borges, Jorge Luis. “El Biathanatos” en *Otras Inquisiciones*. España: Editorial de Bolsillo, 2012.
- Camus, Albert. *El extranjero*. Madrid: Editorial Alianza, 2012.
- Dostoyevski, Fiodor. *Los Hermanos Karamazov*. España: Editorial Biblok, 2014.
- Freud, Sigmund. “Más allá del principio del placer”, En *Obras Completas. Vol. XVIII*. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1992.
- Jareño, Joaquín. “Moralidad y sinsentido: Wittgenstein sobre el suicidio”, *Revista Sin Ideas* 5 (2016). En: <https://revistaindividualia.wordpress.com/no-5-verano-de-2016/> (acceso diciembre 2020).
- Jung, Carl G. *Recuerdos, Sueños, Pensamientos*. España: Editorial Seix Barral, 2001.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención. Antología*, ed. Sandra Baquedano. México: Fondo De Cultura Económica, 2013.
- Mainländer, Philipp. *Diario de un poeta*. México: Editorial Plaza y Valdés, S.L, 2015.
- Plath, Sylvia. *Antología*. Editorial Visor Libros, 2013. —. *Diarios Completos*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2015.
- Priante, Antonio. *Del suicidio considerado como una de las bellas artes*. Madrid: Editorial Minobitía, 2012.
- Quiroga, Cristian. “Pulsión de muerte en la vida y obra de Phillip Mainländer”, *Revista Epsys: Revista de psicología y humanidades*. En: <http://www.eepsys.com/es/pulsion-de-muerte-en-la-vida-y-obra-de-phillip-mainlander/> (acceso diciembre 2020).
- Rollyson, Carl. *The Last Days of Sylvia Plath*. Mississippi: University Press of Mississippi, 2020.
- Tolman, Richard C. *Relativity, Thermodynamics and Cosmology*. Oxford: Clarendon Press,

1934.

- Weil, Simone. *Escritos Esenciales*. España: Editorial Sal Terrae, 2000.

“Preferiría no morir”: las paradojas del suicidio hetero-referido

“I would rather not die”: paradoxes of hetero-referred suicide
”Preferia não morrer”: os paradoxos do suicídio heterorreferenciado

Ángela Boitano Gruettne  *

Universidad Diego Portales, Chile

Resumen

En este artículo se desarrolla una reflexión acerca del suicidio hetero-referido o no-personal. Se lo analiza en tanto forma de voluntad e instrumento de presión política que tensiona críticamente los modos en que se organiza la vida en nuestras sociedades. Se indaga en el potencial de contra-soberanía que supone en tanto intenta desactivar el poder al que se enfrenta. Se tematiza cierta ética de la pasividad que surge en esta acción y se examina la lógica que recorre el acto de darse muerte. Finalmente, el artículo contribuye a complejizar el debate en torno al suicidio hetero-referido en tanto se destacan sus límites y potencialidades, así como las paradojas que plantean a nuestras democracias liberales las diversas demandas de grupos minorizados.

Palabras clave: suicidio hetero-referido, soberanía y contra-soberanía, ética de la pasividad

Abstract

This article develops a reflection on hetero-referred or non-personal suicide. It is analysed as a form of will and an instrument of political pressure which critically stresses the way in which life is organized in our societies. He delves into the potential for counter-sovereignty as he tries to defuse the power he faces. It thematizes a certain ethic of passivity that arises in this action and examines the logic that runs through the act of killing oneself. Finally, the article contributes to complex the debate around hetero-referred suicide while highlighting its limits and potentialities, as well as the paradoxes posed to our liberal democracies by the various demands of minority groups.

Keywords: hetero-referred suicide, sovereignty and counter-sovereignty, ethics of passivity

Resumo

Este artigo desenvolve uma reflexão sobre o suicídio heterorreferenciado ou não pessoal. É analisado como uma forma de vontade e instrumento de pressão política que estressa criticamente a forma como a vida se organiza nas nossas sociedades. Indaga o potencial de contra-soberania que supõe enquanto tenta desativar o poder que enfrenta. É tematizada uma certa ética da passividade que surge nessa ação e examina-se a lógica que passa pelo ato de matar-se. Finalmente, o artigo contribui para complicar o debate em torno do suicídio heterorreferenciado em quanto que seus limites e potencialidades são destacados, assim como os paradoxos colocados às nossas democracias liberais pelas várias demandas de grupos minoritários.

Palavras chave: suicídio heterorreferenciado, soberania e contra-soberania, ética da passividade

DOI: 10.5281/zenodo.5204653

*Contacto: angela.boitano@udp.cl Doctora en Filosofía, Magíster en Sociología y Psicóloga clínica, Pontificia Universidad Católica de Chile. Es académica de la Escuela de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales e Historia, Universidad Diego Portales. Dirige el Observatorio de Desigualdades del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (ICSO) de la UDP y es miembro de la Red de Filósofas Feministas en Chile.

SEBASTIÁN ACEVEDO (Gonzalo Rojas 208)

Sólo veo al inmolado de Concepción que hizo humo
de su carne y ardió por Chile entero en las gradas
de la catedral frente a la tropa sin
pestañear, sin llorar, encendido y
estallado por un grisú que no es de este Mundo: sólo
veo al inmolado.

Sólo veo ahí llamear a Acevedo
por nosotros con decisión de varón, estricto
y justiciero, pino y
adobe, alumbrando el vuelo
de los desaparecidos a todo lo
aullante de la costa: sólo veo al inmolado.

Sólo veo la bandera alba de su camisa
arder hasta enrojecer las cuatro puntas
de la plaza, sólo a los tilos por
su ánima veo llorar un
nitrógeno áspero pidiendo a gritos al
cielo el rehallazgo de un toqui
que nos saque de esto: sólo veo al inmolado.

Sólo al Bío-Bío hondo, padre de las aguas, veo velar
al muerto: curandero
de nuestras heridas desde Arauco
a hoy, casi inmóvil en
su letargo ronco y
sagrado como el rehue, acarrear
las mutilaciones del remolino
de arena y sangre con cadáveres al
fondo, vaticinar
la resurrección: sólo veo al inmolado.

Sólo la mancha veo del amor que
nadie nunca podrá arrancar del cemento, lávenla o
no con aguarrás o soda
cáustica, escobillenla
con puntas de acero, lijénla
con uñas y balas, despíntenla, desmiéntenla
por todas las pantallas de
la mentira de norte a sur: sólo veo al inmolado.

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se propone una reflexión en torno al acto de darse muerte por razones no-personales. Nos detendremos menos en la intención de la persona o el grupo que se embarca en un proceso que puede desembocar en la muerte, y nos parecerá más relevante la inscripción que este acto opera en la red simbólica. Nos preguntamos en este análisis acerca de la declaración que está formulando el/la protagonista al hacerlo de esa manera y no de otra. Indagamos acerca

del tipo de rasgadura que opera en el tejido social este acto, más bien, acerca del tipo de fractura que este acto devela.

La muerte voluntaria de una persona, lo que puede tomar la forma de una huelga de hambre rompe una fantasía. Una fantasía que nos permite dar sentido a actos cotidianos como levantarnos cada mañana, ir al trabajo, criar hijos, alimentar a nuestras mascotas, regar nuestras plantas, botar la basura, pagar impuestos, etc. La fantasía consiste en creer que la sociedad en que vivimos es cohesionada y solidaria, que volveremos a nuestro hogar al final del día más o menos a salvo. Pero he ahí que de pronto a alguien se le ocurre quitarse la vida, saltar de un décimo piso, un grupo decide dejar de comer a la vista de todos, un hombre se ve obligado a rociarse con bencina frente a la Catedral en Concepción para denunciar en su cuerpo la tortura a la que estaban siendo sometidos su hija y su hijo en manos de la CNI.

En ese “escenario fantasmático” se lleva a cabo una representación del drama que suele ser la vida cotidiana de muchos seres humanos. La fantasía oculta un horror y, al mismo tiempo, lo crea. La pregunta entonces es ¿qué opera este acto en lo imaginario y en lo simbólico? Por ahora diremos que quiebra lo orgánico y deja ver que esta sociedad puede ser invivible para algunos/as. Deja ver los antagonismos y nos notifica de que algo no está del todo bien.

En estas páginas se desarrolla una reflexión acerca del suicidio hetero-referido o no-personal que dialoga con anteriores publicaciones que han interrogado este acto desde perspectivas diversas (Neira 2017, Boitano 2018, Baquedano 2007)¹. Se encarga, además, de algunos temas pendientes que dejó “Acerca del suicidio hetero-referido y la huelga de hambre reivindicativa” (Boitano 2018). Ahí se señala que el suicidio es “una renuncia a lo valioso (la vida) y que se inscribiría bajo la fórmula tanto del ‘preferiría no hacerlo’, como a la de: ‘me adelanto a tu deseo que no eres capaz de exteriorizar’” (*Id.* 42-43). En consecuencia, este texto se divide en tres partes. La primera da cuenta de las reflexiones y el diálogo que se ha sostenido tanto con Baquedano como con Neira en diversas jornadas de trabajo y difusión acerca del tema. Se trata de precisar la voluntad que sostiene este acto, su potencial de oponer una soberanía y/o desactivar el poder al que se enfrenta. Una segunda parte tematiza la ética de la pasividad con la que suele ser caracterizada la fórmula “*I would prefer not to*”. Y una tercera parte atañe a la discusión en torno a la lógica que recorre el acto de darse muerte. Para estos efectos, se lo considera un acto racional, “el” acto ético por excelencia, sin posibilidad de fracaso. Esta última idea descansa en la noción de acto no fallido.

2. VOLUNTAD DE NADA, SOBERANÍA Y CONTRA-SOBERANÍA

Baquedano se interesa por el suicidio como un acto de la voluntad que, dependiendo de la perspectiva desde la cual se lo mire, sería afirmación de la voluntad de vivir (Schopenhauer) o negación de esta (Mainländer). Según Schopenhauer, dirá Baquedano, el sujeto es movido por una “tristeza espiritual” (2007 119) cuya contracara es “una avidez vital de la nada” (*Id.* 118) que no se explica, necesariamente, por un funcionamiento psicopatológico. El suicida no puede dejar de querer, agrega:

El acto de darse muerte a sí mismo es resultado de afirmar en la adversidad las ganas de haber llevado una vida más afortunada, sin tormentos, sin embargo, al no haber podido *satisfacer* en esencia ya “nada” en ella, el suicida suprime el fenómeno, en este tiempo y en este lugar, dejando la cosa en sí intacta. El suicida detesta el sufrimiento, a diferencia del renunciante que detesta los *goces* de la vida. El primero afirma la voluntad de vivir suprimiendo el fenómeno de la vida. El segundo, en cambio, niega la esencia de ella, es decir, niega el *querer* vivir. (*Ibid.*)

¹Este artículo se inserta en el marco del proyecto Fondecyt “Comprender el suicidio político: soberanía del Estado y estabilidad del individuo” Nro. 1181322. Su investigador responsable es Hernán Neira, co-investigadores: Sandra Baquedano y Angela Boitano.

Desde la perspectiva de Mainländer, por otra parte, el suicida en su acto persigue la redención. El ensayo de Baquedano revisa estas dos teorías, una que condena, otra que legitima el suicidio. Diremos que el sujeto de análisis es el individuo enfrentado a su angustia existencial, un sujeto libre que ejerce su voluntad incluso en esta negación. Pero en este texto queda claro que, aunque el suicida sea un individuo singular, éste nunca se suicida solo, deja marcas en la trama que lo rodea. Una de ellas es la necesidad de pensar en ese acto.

En tanto, debemos a Neira la noción de “suicidio soberano” (2017). Con este concepto, el análisis se abre a la consideración del suicidio desde una teoría de la acción. De esta manera se ponderan las consecuencias que produce este acto en el tejido social y el modo en que este acto se inscribe en el entramado de significados sociales que moviliza. El suicida decide, y cuando lo hace, está eligiendo a un tipo de ser humano, está declarando el valor de una forma de vida o de un sentido necesario para hacer vivible a esta.

Neira acuña el concepto de “suicidio soberano” para distinguir al menos dos tipos de suicidio: aquel que se explica por trastornos del ánimo o del juicio, este sería el suicidio patológico en el que el sujeto no *se da* la muerte, sino que la padece. Y el suicidio soberano que se define como tal en tanto descansa en una voluntad de un ser humano libre. Para este último se reservaría la acepción de suicidio propiamente tal, pues sólo se pueda atribuir la cualidad de suicida a un sujeto que:

es dueño de sí mismo, esto es, que tiene alguna forma de dominio de sí. La acción supone la soberanía, es decir, da por sentado un sujeto y este es autónomo en sus decisiones. Si el suicidio es una acción, lo es de un sujeto; y si es sujeto, es que tiene dominio de sí o soberanía, lo que se confirma tanto filosóficamente como en la lengua común -al menos la que define, en castellano, la RAE-. Naturalmente, ese sujeto concebido por la tradición humanista ha sido puesto en tela de juicio, como se manifiesta en la obra de Heidegger o de Derrida, y puede discutirse la vigencia y la pertinencia del concepto de sujeto para comprender la intimidad, no solo del suicidio, sino toda intimidad. (Neira 2017 155)

En efecto, cabe preguntarse, antes de seguir, ¿es posible concebir a un sujeto así? Dueño de sí mismo/a, autónomo/a, capaz de decidir en conciencia, etc. ¿No somos más bien un yo descentrado que forma parte de una opaca red de sentido, uno que se nos escapa eternamente? Tal vez eso reoriente la indagación y nos lleve a preguntarnos no por la intención del sujeto sino por la inscripción que opera su acto. Porque, si bien la muerte es algo propio, un hecho que individualiza, ciertamente, no podría -no obstante- ser considerada un hecho individual. Tiene implicancias políticas, y con eso quiero referirme a que introduce un cierto escándalo en la vida social y en la legitimidad del estado de cosas. Volveremos a esto.

Baquedano se refiere a la cita de Camus en *El mito de Sísifo*: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Baquedano 2007 124). Camus diría que “matarse es confesar que vivir no merece la pena” (*Id.* 123). Agregaré que dice más, que puede decir, incluso, lo contrario. Que se quiere la vida tanto como para renunciar a ella si no se pueden cambiar sus condiciones. De esto se encargaba la reflexión en torno al suicidio hetero-referido (Boitano 2018). Darse la muerte era declarar, testimoniar, admitir, descubrir, desembuchar, contar, decir, reconocer. Todas nociones del campo semántico de “confesar”. El suicidio dice algo que no puede sino ser nombrado de manera indirecta, es una alusión. Y esa es la pregunta que quiero profundizar en este texto ¿Qué tipo de acto es este que lleva a hacer *nada*?

Me parece interesante la cita de Camus porque abre una reflexión hacia el suicidio a secas. Antes insistí en referirme al suicidio hetero-referido, y cuando hice esa distinción no advertí lo poroso que es el límite entre lo auto-referido y lo hetero-referido. En Boitano (2018) se sostenía que el suicidio auto-referido era aquel que la persona comete como resultado de un estado depresivo o trastorno del ánimo, e incluso del juicio. En términos filosóficos, el suicidio auto-referido

también podía tomar la forma de “no encontrarle sentido a la vida” en su veta más existencial, y eso le proporcionaba cierta legitimidad. Le daba de esa manera un énfasis más individual y egoísta -si se quiere- al acto de quitarse la vida. El sentido de esa distinción era relevar las notas constitutivas del suicidio hetero-referido. Este me parecía un acto vinculado al registro de lo colectivo o altruista, por oposición. Además, señalaba que el suicidio auto-referido había sido fundamentalmente tematizado y colonizado por las disciplinas de raíz “psi”, por las religiones y ciertas corrientes espirituales, de modo que parecía ya zanjado. Pero si sacamos la barra de la oposición auto/hetero y lo vemos desde una perspectiva filosófica, vamos a sostener que el suicidio auto-referido podría también ser tematizado como un acto político. En efecto, darse la muerte rompe la jerarquía de valor en que hemos aceptado como obvio o natural que la vida es siempre deseable y valiosa. Opera una subversión en el orden simbólico. Es un hecho del orden de lo extraordinario, lo escandaloso y en él está contenida una alusión a la injusticia o-al menos-al malestar que pone en movimiento el pensamiento.

En consecuencia, este artículo recupera algunas de esas ideas, ya menos comprometida con la distinción auto/hetero, aunque no del todo superada. Además, el suicidio hetero-referido, tal como lo traté antes, señalaba una ruptura en tanto instalaría una legalidad alternativa o una contra-soberanía, y respecto de esta idea, me declaro aún menos comprometida. No en todos los casos, en muy pocos, la huelga de hambre se ha convertido en un instrumento efectivo de contra-soberanía, por lo mismo, hoy creo que habría que ser más cautos con esa generalización. Aunque el hecho de no contraponer una soberanía no la convierte en un acto impotente. En efecto, Neira (en Universidad Diego Portales 2020) sostiene que el Estado nación sería un Arquímedes político que requiere de un punto de apoyo. Si tiene este basamento, su poder es amplio y legítimo, pero sin este punto de apoyo, se torna impotente. Aquí me refiero a un punto de apoyo esencial: que los/as ciudadanos quieran, al menos, vivir, que no se abstengan. Profundizaremos en esta idea: la insoportable abstención que puede socavar todo proyecto político.

¿Cuánto de contra-soberanía opone una huelga de hambre? ¿Es que la abstención, la pasividad, la aspiración a la nada, pueden movilizar proyectos políticos alternativos? ¿Pueden ser denominados actos o meros gestos? Discutiremos acerca de eso. Sartre define como la condición esencial del acto a la libertad. No a la libertad que se tiene, sino a la que se aspira: “la libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica” (Sartre 1972 543). No hay un estado de cosas, una situación económica o un estado psicológico que motive por sí mismo un acto, de hecho, muchas situaciones inhumanas, de tan habituales se naturalizan y no provocan indignación. Ejemplos abundan en casos como el apartheid, la ocupación de la Araucanía, la ablación del clítoris, entre muchos casos que se me ocurren como situaciones de extrema violencia, que, si no se tematizan como tales, no producen resistencia. Según Sartre, un acto requiere que el sujeto:

deberá haber tomado distancia con respecto al sufrimiento y operado una doble nihilización: por una parte, en efecto, será menester que ponga un estado de cosas ideal como pura nada *presente*; y, por otra, que ponga la situación actual como nada respecto a ese estado de cosas ideal. Le será preciso concebir una felicidad vinculada a su clase como puro posible -es decir, actualmente, como cierta nada-; por otra parte, se volverá sobre la situación presente para iluminarla a la luz de esa nada y para nihilizarla a su vez, declarando: ‘Yo no soy feliz’. (Id. 539-540)

Así concebido el acto, podemos afirmar que este reorganiza el mundo y, visto de esta manera, es revolucionario. Pero no todos los actos contienen ese potencial político. De hecho, las huelgas de hambre al hacerse moneda corriente corren el riesgo de transformarse en meros gestos. Al menos en el análisis de las huelgas de hambre protagonizadas por miembros del pueblo mapuche. Aludo a la tesis de Jorge Aillapán (en Universidad Diego Portales 2020) quien advierte del peligro de naturalizar la huelga de hambre como la única o sino la más frecuente herramienta de presión política. El sostiene que la huelga de hambre ha sido más que un acto de soberanía o de ruptura con el poder hegemónico, un gesto de connivencia con el poder. Esta afirmación se sostiene en dos argumentos. Por una parte, si la estrategia apuntara a una ruptura con una legislación

impuesta por el Estado chileno, lo que sería un gesto de soberanía, produciría un cambio que puede ser traducido en reconocimiento político del pueblo mapuche y una eventual estrategia de autodeterminación. Eso no ha ocurrido, lo que transforma la estrategia en una estratagema. Tampoco ocurrió tras la inmolación de Sebastián Acevedo en dictadura, si bien es cierto, su hija e hijo fueron liberados, pronto volvieron a ser detenidos. Por lo que nuevamente operó como solución a una problemática individual. No terminó la práctica de la detención ilegal ni la tortura.

Una segunda razón, señala que tras una huelga de hambre se produce una cierta depuración de la víctima a cambio de que esta renuncie a toda reivindicación política violenta y en el mejor de los casos, el/la huelguista obtiene ciertos beneficios que no se traducen en un reconocimiento al pueblo mapuche. Serían logros más bien individuales que no mueven un ápice la distribución de poder. Por el contrario, incluso a veces suelen acentuar la victimización de un grupo que logra reconocimiento a costa de reforzar la impotencia en que se encuentra. Pese a todo, la huelga de hambre tiene la virtud de convertir la vulnerabilidad y la victimización que se opera en esta abstención en un hecho político. Logra captar la atención de aquellos/as que andan distraídos/as creyendo que la sociedad es un lugar de armonía, solidaridad y cohesión. Pueden notificar a la sociedad de la falla. Vuelvo a plantear la necesidad de experimentar la falta², el desajuste, la nada como condiciones iniciales para echar a andar un acto. Y tal vez ese es el potencial que se advierte en la huelga de hambre como escenificación de un drama.

3. UNA ÉTICA DE LA PASIVIDAD

En Boitano (2018) señalaba que en el suicidio político se apelaba a una reposición del valor de lo particular que se anudaría a otras diferencias, proponiendo en ese gesto una noción de universalidad en la que estarían incluidos aquellos que se encuentran siempre fuera de sus términos. Así considerado el suicidio hetero-referido, se puede entender como un acto de soberanía que implica una subversión del orden de las cosas y, al mismo tiempo, contiene, en potencia, un modo radical de no-ser. En un mundo en el cual se administra la vida y la muerte en base a criterios económicos, de pronto un grupo o un individuo decide que “preferiría no” seguir viviendo en los términos que se le proponen. Exploraremos esta tesis.

La fórmula melvilliana puesta en la boca de *Bartleby el escribiente*, pareció ser una buena idea para organizar el análisis acerca del suicidio (Boitano 2018). Se sostendrá acá que en esa formulación “preferiría no” (*I would prefer not to*) expresada por Bartleby (Melville 2005) está contenido un gesto que descoloca al oyente. ¿Quién es Bartleby? Un escribiente, “el más raro que he visto o del que he llegado a tener noticia” (*Id.* 11) dice el abogado que lo contrata para que haga de copista. Deleuze lo describe como un hombre delgado y pálido que pronuncia una “fórmula que inquieta a todo el mundo” (Deleuze 2005 59). Es una extraña manera de negarse que termina en “not to”, y es desconcertante porque deja en lo indeterminado aquello que rechaza, aunque -a la vez- le imprime un carácter radical, una especie de “función límite” (*Ibid.*). Por otra parte, y este es un rasgo aún más inquietante, es una fórmula contagiosa, no sólo porque contamina el lenguaje con su agramaticalidad y podría socavarlo, sino que -además- contagia a quienes lo escuchan y comienzan a incorporarla en sus dichos sin casi darse cuenta. Es una fórmula que no acepta ni rechaza, lo que plantea es más bien una imposibilidad. En palabras de Deleuze:

lo desolador de la fórmula consiste en que elimina tan despiadadamente lo preferible

²Para comprender el concepto de “falta” hay que remontarse a la teoría de la constitución del aparato psíquico de los individuos que, según Lacan, siempre ocurre de forma relacional, a través de reiteradas mediaciones con otros. Este proceso estaría marcado por la relación con tres registros mediante los cuales el individuo deviene sujeto -aunque nunca de manera completa-: lo imaginario (en que predomina la relación la imagen del otro o yo especular), lo simbólico (la entrada del sujeto a esta esfera de normas y valores sociales que lo preexisten mediante el lenguaje) y lo real que lleva a los individuos a hacer diversas identificaciones. En estas tres esferas en que se constituye el sujeto siempre está presente la falta de completud pues depende del Otro imaginario (la madre), del Otro simbólico (el lenguaje) y el Otro real, con todas las mediaciones que eso implica. Es lo que ha conceptualizado como “los límites del discurso”, “la incompletud de la identidad” o “la falta en el Otro” (Stavrakakis 2010 92), todo lo cual apunta a la idea de que las construcciones humanas nunca pueden devenir cerradas y autosuficientes.

como cualquier no preferencia particular. Anula al término que afecta, y que rechaza, pero también el otro, el que aparentemente conserva, y que se torna imposible. De hecho, convierte a ambos términos en indistintos: erige una zona de indiscernibilidad, de indeterminación, incesante creciente, entre las actividades no preferidas y la actividad preferible (*Id.* 63).

Emerge una voluntad de nada o una nada de voluntad que se emparenta con la avidez vital de nada ya mencionada antes (Baquedano 2007). Quien se suicida renuncia a lo valioso y elige (prefiere) algo prohibido, algo que no es elegible. ¿Qué contiene el “*I would prefer not to*”? una negativa, por cierto. Pero no es un simple “no”. O es una manera de decir “no” muy extraña, usando ese condicional “preferiría”. Provoca preguntarse como interlocutor ¿prefiere o no? ¿en qué condiciones preferiría? Hay una desesperante pasividad en ese gesto, una indecisión. Zizek se refiere a esta actitud y la considera no sólo irritante, sino una manera posible de subvertir el orden de las cosas. La contrapone a la incesante pseudo actividad del activismo digital. Esa misma pasividad se advertiría en el gesto masivo de abstención de voto de los ciudadanos que se ve en el *Ensayo acerca de la lucidez* (Saramago):

En términos psicoanalíticos, la abstención de los votantes es de algún modo como la *Verwerfung* (forclusión³/rechazo/repudio), que es mucho más radical que la represión (*Verdrängung*). De acuerdo con Freud, el sujeto acepta intelectualmente lo reprimido, puesto que lo nombra, pero al mismo tiempo lo niega porque rechaza reconocerlo y rechaza reconocerse en ello. En cambio, la forclusión rechaza lo simbólico *tout court* (Zizek 2009 255).

Zizek califica de insoportable a esta forma despiadada que adopta la pasividad (2009 252, pie de página). Y esa es la veta que propongo explorar aquí con esta asociación entre la fórmula y la huelga de hambre o el suicidio político. Tal vez saber, la idea de que no-hacer puede ser más movilizadora que la acción. Esa pasividad puede tomar la forma de no comer, de dejar de vivir, o de una irritante abstención que descoloca porque, *prima facie*, no se comprende racionalmente al menos. Deja en evidencia el vacío que se ha experimentado antes de la decisión de morir. Volveremos a este punto cuando analice la perspectiva lacaniana acerca del suicidio.

Quiero asociar *la fórmula* con el suicidio para proponer de esta manera que el suicidio, la huelga de hambre, etc. pueden ser vistos también como acto lingüístico. Dice “preferiría no” y en ese decir, no hace y, al mismo tiempo, hace. ¿Qué es lo que hace? Deniega. Y lo hace apropiándose de la misma norma a la que se opone. Este sujeto, Bartleby, es un ser que no tiene la prerrogativa de decidir nada, pero lo hace. Los suicidas no tuvieron la posibilidad de decir nada antes, en la huelga de hambre se embarcan los grupos humanos para denunciar una situación de impotencia, pero en la huelga se transforman en motores de cambio.

Butler diría que es una contradicción performativa, una discrepancia entre *lo que decimos y lo que hacemos al decirlo*, la cual no es producto de un error o una inconsistencia, sino que es parte de una práctica de resistencia que subvierte el campo en el que se da la controversia. Podemos observar una contradicción performativa cuando se declara ser poseedor de un derecho, en el momento en que éstos se ejercen en la práctica, pero cuando institucionalmente estos me han sido negados. Un ejemplo de este tipo es la toma de terrenos, en ese acto se ejerce un derecho que no se tiene (Boitano 2018 50). O se ejerce el derecho a la libre expresión, expresándose sin permiso de la autoridad. Ambos casos suponen una contradicción performativa desde el momento en que se ejercen derechos que no se poseen “legalmente”.

³Este es un mecanismo de defensa propio de la psicosis. Grüner ejemplifica un caso de forclusión en la autoimagen que Occidente se ha forjado de sí mismo, ésta se ha construido sobre la supresión o borradura de su Otro, que es el “mundo colonial y poscolonial, la mujer, el proletario, el marginal, etc.” (42) al mismo tiempo sobre una pretensión de totalidad. Spivak agrega la noción de repudio o foreclosure para enfatizar que en la forclusión se produce, junto con el rechazo de una idea, el rechazo de un afecto asociado a ella, razón por la cual se puede “encriptar” un nombre (2010 16-7).

Y eso puede ser un elemento central en la huelga de hambre: se ejerce el derecho de dar sentido a la vida renunciando a ésta tal cual está organizada. Se trata, mediante este concepto, de comprender el reclamo desde una perspectiva que desate el nudo ciego que imposibilita el diálogo. Butler dirá: “Se trata, sin duda, de un tipo de performativo político en que lo ilegal es precisamente la reivindicación de volverse un ilegal –una reivindicación que, no obstante, se realiza desafiando a la misma ley a la que se le exige reconocimiento” (2009 87). Esto representa una incoherencia de la que probablemente son conscientes quienes ven en la huelga de hambre una medida que refuerza la condición de víctima. La huelga de hambre tiene una cara heroica, la otra es la de la compasión. Bartleby se deja morir y la reflexión final que hace el abogado es: “¡Ay, Bartleby! ¡Ay Humanidad!”.

Tal vez esa deriva que potencialmente adquiere la huelga de hambre, la distingue del suicidio a secas. En la huelga de hambre “queda a la vista ‘lo humano como tal’ presentado como una sublime presencia humana que se degrada a la vista de un público” (Boitano 2018 45). Proporciona muchas posibilidades de generar compasión. En palabras de Butler, tematiza la vulnerabilidad como el espacio común en que todos podemos reconocernos como iguales. Incluso va más allá al agregar que:

Es necesario percibir y reconocer cierta vulnerabilidad para volverse parte de un encuentro ético, y no hay ninguna garantía de que esto ocurra. Siempre está la posibilidad de que no se la reconozca y que se constituya como ‘irreconocible’, pero cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma (Butler 2006 70).

La huelga de hambre, el suicidio no-personal, el suicidio a secas, también nos comunica algo, nos interpela haciendo visible la precariedad de la vida, al mismo tiempo, define una ética de la no-acción o pasividad, que puede provocar compasión, aunque también puede ofender. Esto último por el grado de agresividad que puede incluir toda omisión.

Bartleby representa esa incoherencia en cuanto asume el derecho de preferir cuando en realidad su posición social no se lo permite. Por lo mismo su acto produce una desestabilización de las relaciones de poder. En su “preferiría no” se trasunta una verdad no factual, una cierta “veracidad” que hace de su testimonio un relato no consistente. En la huelga de hambre está ese mensaje inconsistente: quiero (queremos) vivir de otra manera, pero la forma en que se manifiesta “contamina” el contenido narrado (Zizek 2009 13).

¿Qué implica esto? Nos pone frente a la difícil decisión acerca de cómo informar acerca de un drama y describirlo. Lo que la huelga de hambre escenifica es una apariencia descontextualizada pero que “evoca el modo en que el terror afecta la subjetividad” (Zizek 2009 15). El cuerpo teatraliza lo que es, en realidad, “un duelo público” (Butler 2006 74) en que el que deja de comer, quien se suicida frente a otros, etc. está representando un hecho que está ocurriendo además en otro lugar: en el cuerpo social (Boitano 2018 50).

4. LA RACIONALIDAD DEL SUICIDIO

Una tercera cuestión que quiero discutir es acerca de la racionalidad del suicidio o ensayar una respuesta a la pregunta acerca de su racionalidad, su lógica, pues de eso depende su soberanía.

Una tradición que nos remonta a los estoicos señala que el suicidio no sólo es acto racional sino “el más racional de todos” (Boeri 2002 22). La decisión de quitarse la vida no es, desde esta perspectiva, un acto impensado. Por el contrario, se supone que se ha sometido antes a un examen del cual se deriva este como una consecuencia práctica última. Pero para los estoicos es necesario que la decisión sea producto de que el dios le ha enviado al individuo la señal. Una señal que, de alguna manera, lo autoriza a cometer suicidio.

Séneca fue el estoico más decididamente defensor de la moralidad del suicidio. Lo considerará como una “vía hacia la libertad”. Pues, en efecto, sólo “el sabio puede quitarse la vida, no el tonto” (Boeri 2002 23). El sabio es quien pueda descifrar los designios divinos. ¿Un designio divino como puede reconocerse? Habrá que atender a las formas del darse muerte que precisan castigo: (i) aquella en la que se hace uso de la violencia para tomar en las manos el propio destino, pues recordemos que para los estoicos este no nos pertenece; (ii) también merece castigo el suicidio que no se decide en base a la obediencia a una decisión de la ciudad; (iii) se castiga a quienes se suicidan sin haber experimentado la presión de un infortunio inevitable o que no han caído en una desgracia inevitable con la cual no pueden vivir o (iv) el de aquellos que se matan por cobardía.

El punto (ii) nos recuerda el suicidio de Sócrates, en *El Fedón*, de él se dice: “He aquí, Equécrates, cuál fue el fin de nuestro amigo, del hombre, podemos decirlo, que ha sido el mejor de cuantos hemos conocido en nuestro tiempo; y, por otra parte, el más sabio, el más justo de todos los hombres” (Platón *Phd* 118c). En este diálogo de madurez, Sócrates se refiere al suicidio como una suerte de ejercicio prudencial en aquellos sujetos que, habiendo hecho un examen racional de la situación en que se encuentran, deciden quitarse la vida. Boeri lo dice así: “a un sujeto que se encuentra bajo condiciones que le impiden el ejercicio de la virtud y de su racionalidad le conviene quitarse la vida” (2002 32). No sólo esta frase muestra muy bien lo que para los estoicos hace moralmente válido el suicidio, sino que además el objetivo de la vida: “una vida sin examen no vale la pena ser vivida por el hombre” (Platón *Ap.* 38a5-6, en Boeri 2002 33). Significa que, para Platón, la muerte no se concibe como un mal absoluto. A diferencia de Aristóteles, para quien el suicidio se concibe como un acto que implica una injusticia o daño hacia sí mismo. Se suicida quien no evalúa correctamente la situación, un sujeto no virtuoso, quien carece de la virtud de la valentía, de la prudencia o está poseído por la ira o la desesperanza.

También nos recuerda a Antígona. Su acto suele ser usado para simbolizar lo que Žizek calificaría como “denuncia incesante de una injusticia” (2009 225) que se cristaliza en el cuerpo de un sujeto. Antígona elude el castigo y se encripta. Bartleby se encripta en su extraña fórmula. De alguna manera, esos actos anulan la dependencia del otro, su soberanía se afina en su “negativa a”. Renuncian a ejercer un poder que no tienen y, en esa paradoja, desactivan el poder del otro. Detienen el flujo de los significantes. Y esta idea la enlaza con la perspectiva psicoanalítica a la que me lleva la pregunta por la fidelidad al deseo que mueve al sujeto.

Quien hace una huelga de hambre está dispuesto a morir y no desea seguir discutiendo acerca del significado de sus actos, con la muerte se le da la puntada final. Quedan los vivos que luego se apropiarán de los significantes, pero él o la que muere ha tocado lo Real mediante lo Simbólico. (Boitano 2018 53).

Desde el psicoanálisis ¿Qué puedo afirmar acerca del suicidio? Al parecer Lacan supera la perspectiva freudiana que ligaba suicidio y culpa o suicidio y autoagresión. Esta última es una forma de la culpa que se orienta hacia sí mismo. Freud llega a afirmar al final de su obra *De Guerra y Muerte. Temas de actualidad* (1915), que: “soportar la vida es el primer deber de todo ser vivo” (1992 290). Para Freud la cultura se construye sobre la base de la represión de la pulsión agresiva, esta incluye la autoagresión. Por esa razón es necesario preguntarse no cómo afecta el suicidio al campo de lo real, como mencionaba al comienzo de este escrito, sino interrogar la inscripción de este acto en la red simbólica. La pregunta, entonces, se transforma ya no en ¿desde qué lugar se enuncia el deber de soportar la vida?, sino ¿Qué significante moviliza? Porque, en una primera lectura, la interpretación freudiana es la que se ha masificado en la cultura contemporánea. Se condena al suicida social y espiritualmente porque viola un mandato ¿Qué mandato viola o de donde proviene esa obligación?⁴

⁴A Tugendhat (2002) le parece curioso que fijemos sin más que la muerte es un mal y la vida un bien, considera -por el contrario- que la vida es neutra, sólo un hecho. Señala que: “en sí [la vida] no tiene sentido, me puede parecer igualmente plena que vacía y esto depende ahora también de mí: yo puedo darle sentido. Y si no lo logro, me parece a menudo (no necesariamente, como se va a mostrar) insoportable” (172). Finalmente le tememos al vacío de la vida, pero no al de la muerte.

Volvamos a Lacan. En el Seminario V *Las formaciones del inconsciente* se lee:

Cuanto más se afirma el sujeto con ayuda del significante como queriendo salir de la cadena significante, más se mete en ella y en ella se integra, más se convierte él mismo en un signo de dicha cadena. Si la anula, se hace, él, más signo que nunca. Y esto por una simple razón –precisamente, tan pronto el sujeto está muerto se convierte para los otros en un *signo eterno*, y los suicidas más que el resto” (Lacan 2007 253-254).

Nótese que Lacan dice “signo eterno” en tanto que es vía lo simbólico que el sujeto se eterniza, ya que, aunque su vida termine, su nombre queda insertado en la cadena significante. En efecto, el suicidio sería para Lacan un acto ético por excelencia, tal vez “el” acto ético. Lacan le otorga al suicidio el estatuto de “acto”. No lo piensa, evidentemente, como una patología, sino que este sería un acto muy particular. Es “el único acto que tiene éxito sin fracaso” (Lacan 1993 127). Es necesario comprender esta afirmación teniendo en consideración que para Lacan (2008) la arquitectura propia del acto supone su fracaso. Por lo mismo sería algo paradójal la afirmación si no entendemos que el acto fracasa en su intento de decir lo real. Es un fracaso en cuanto repetición, el fracaso refuerza ese “querer decir” siempre fallido. El suicidio, al anular toda posibilidad de intentar decir de nuevo, queda por fuera del fracaso que dicho intento implica.

Me detendré brevemente en la falibilidad estructural del decir y del acto. En efecto, siempre se puede preguntar al que habla “¿che-vuoi?” (Žizek 2003) y esa pregunta refiere a la ineludible brecha entre significado y significación. Esta brecha se explicaría por la escisión entre demanda y deseo. Decíamos, siempre puedo preguntar ¿qué quieres decir con eso que dices? ¿Qué pretendes? Y la respuesta a esta pregunta serán nuevos significados, iterables a su vez, que pueden ser reinterpretados, sin que se pueda llegar nunca de una vez por todas a afirmar que lo pensado se ha hecho presente (cfr. Navarro 2010). Siempre el significado puede ser diferido. Cuestión que ocurre tanto en el lenguaje hablado como en el escrito. Tal vez en este último es más evidente la brecha entre lo que se dice y lo que se quiso decir. Aunque en el caso del lenguaje hablado se hace evidente que también éste puede ser usado sin intención significativa, es la referencia al contexto lo que salva la incertidumbre que genera la indecibilidad frente a lo que se puede ser una palabra vacía o una plena; pero están ambos tipos de lenguaje bajo sospecha. El lenguaje está afectado siempre por cierta arbitrariedad que se desplaza desde el significante hacia el significado mismo, siempre puede ser sacado de contexto y reformulado en otro adquiriendo otras, y en ocasiones contradictorias, significaciones. Un performativo debe ser formulado en un código y eso lo pone en la situación posible de ser re-iterado, sin nunca poder “cerrar” su sentido, este queda abierto a la diseminación de su sentido. Entonces la premisa de que siempre las palabras pueden ser interpretadas, permite el movimiento de la conciencia que formula su necesidad como demanda a otro, en el cual confía, a saber: confía en su capacidad de traducción, aunque esto no sea posible nunca. Pero es necesario que exista esta confianza, que se dé el supuesto pues, de lo contrario, no hay vínculo, pues no hay demanda, no hay habla, sino pura abolición del lenguaje.

El suicidio cierra la significación. Adquiere sentido con la pregunta ética que Lacan propone: “¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita? Esta es una pregunta que no es fácil sostener” (Lacan 1990, p. 373). No es fácil de sostener en tanto que remite a la lealtad que asoma en los actos. Para Freud se debe vivir, se debe mantener cierta lealtad con la vida. Lacan, en cambio, más allá de un deber vivir, sostendrá que prima un deber con el deseo. De hecho, el suicidio visto así, se reviste de un alcance instituyente. Hace de la muerte una posibilidad, y eso es lo que hace del suicidio precisamente un acto. En efecto, Neira (Universidad Diego Portales 2020) sostiene que el suicidio no-personal supone una irrupción, es un acontecimiento único que no permite la repetición. Tal vez en ese rasgo se afianza la idea de que es un acto sin posibilidad de fracaso.

5. REFLEXIONES FINALES

Volvemos al comienzo, en el darse la muerte se advierte un acto en que se renuncia a hacer. Lo mencionaba en otro lugar (Boitano 2018), es necesario leer lo que nos comunica la huelga de hambre, oír lo que nos dice, hacia qué o en nombre de qué principio nos interpela haciendo visible qué. Hemos sostenido que la huelga de hambre define una ética de la no-acción o pasividad. Pero esta última incluye en su seno la agresividad de toda omisión, dice el abogado que emplea a Bartleby y que se torna una víctima de su negativa a hacer:

No hay cosa que saque más de quicio a una persona seria que la resistencia pasiva [...] La pasividad de Bartleby llegaba a veces a irritarme. Sentía el extraño impulso de desear que volviera a llevarme la contraria, de despertar en él alguna chispa de enfado que mereciera idéntica reacción de mi parte (Melville 2005 26).

En otras palabras, restablecer el vínculo. Tal vez esto último es el gran terror que evoca el suicidio, la contaminación de algún tipo de irracionalidad o la amenaza de que se corte el circuito por donde transita lo simbólico: el habla. La amenaza es una amenaza de no-decir (Deleuze 74). Pero hemos sostenido que no, por el contrario, el/la suicida está escribiendo una biografía, un texto dirigido a otro (Pardo 2005 142). Al contrario de lo que opera la escritura de una biografía que suele poner una lápida al sujeto narrado (Boitano 2019), el suicidio le otorga vida eterna, porque los seres humanos contamos historias, para organizar experiencias que suelen ser confusas y contradictorias. En efecto, el relato les proporciona una consistencia que proviene de los requisitos técnicos de la escritura de una vida. En otras palabras, estaría determinado por los recursos de su medio (Paul de Man 1991). En efecto, al querer decir, al tratar de contar un drama se desencadena una lucha de fuerzas que intenta ser resuelta con los materiales y limitaciones del lenguaje (Luppi 2010 12). Y por eso se da esta paradoja que se advierte en la pretensión de dar cuenta de una vida con un instrumento que -por definición- convierte en objeto aquello a lo cual se refiere. El lenguaje, lo decíamos, puede ser una lápida. Aunque, al mismo tiempo, mediante el mismo, domesticamos los antagonismos que pueblan la vida social.

En el caso del análisis del suicidio, si consideramos a este como forma de resolución narrativa, entonces supone una mirada, se dirige a una audiencia, aún cree que tras la puerta hay un interlocutor que posea la clave de entrada. Por lo mismo, al sucedido opera en la red simbólica la inscripción de un signo eterno. Así como sabemos que para ejercer autoridad simbólica -es el caso del padre real- es mejor que este muera. Lo mismo podemos decir de la operación que hace eficaz al suicidio hetero-referido y la huelga de hambre. No es la compasión y la caridad lo que salva al mundo, sino la politización del conflicto o el acto de hacer una denuncia incesante de una injusticia sin solución de compromiso, aunque para imprimir eficacia al acto, en algunas ocasiones, sea necesario morir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. “Bartleby o de la contingencia”. En *PREFERIRIA NO HACERLO. Bartleby, el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-textos, 2011.
- Baquedano, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer”. *Revista de Filosofía*, Vol. 63 (2007), 117-126.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1998.
- Boeri, Marcelo. “Sobre el suicidio en la filosofía estoica”. *Revista HIPNOS*, año 7, Nro. 8, 1er semestre 2002 - São Paulo, pp. 21-33.
- Boitano, Angela. “Acerca del suicidio hetero-referido y la huelga de hambre reivindicativa”. *Revista de Filosofía*, Vol. 74 (2018), 41-54. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602018000100041>.

- —. “Los supuestos de la biografía que, de tenerse en cuenta, diluyen la solidez del sujeto”. *Cuadernos de Teoría Social*, Vol. 5, Nro. 10 (2019), 94-111.
- —. “Noción de crisis: acepciones, límites y actualidad del concepto”. *Revista Internacional de Filosofía Mutatis Mutandis*. Vol. 1 “Dossier: Crisis”, Nro.14 (2020), 11-29.
- Butler, Judith. *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure, 2001.
- —. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- De Man, Paul. “La autobiografía como desfiguración”. *Suplementos Anthropos* 29: 113-118, (1991 [1979]).
- Deleuze, Gilles. “Bartleby o la fórmula”. En *PREFERIRIA NO HACERLO. Bartleby, el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Freud, Sigmund. “De guerra y de muerte. Temas de actualidad”. En J. Strachey (Ed.) y J.L. Etcheverry (Trad.) *Obras Completas*. Vol. XIV (pp. 273-303). Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Grüner, Eduardo. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Lacan, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- —. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- —. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2008.
- —. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En T. Segovia y A. Suárez (Trad.). *Escritos* (Vol. I, pp. 227-310). Delegación Coyoacán, México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1953), 2005.
- —. *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*. Barcelona, España: Anagrama, 1993.
- Luppi, Juan Pablo. “¿La nada del yo que soy?” Desestabilizaciones de la autobiografía en la teoría literaria hacia fines de los ‘70”, *Enfoques XXII*, 1 (otoño 2010): 5-14, 2010.
- Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Navarro, Jesús. *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*. Madrid: FCE, 2010.
- Neira, Hernán. “Suicidio soberano y suicidio patológico”. *Ideas y Valores* [online]. 2017, vol.66, n.164, pp.151-179.
- Pardo, José Luis. “Bartleby o de la Humanidad”. En *PREFERIRIA NO HACERLO. Bartleby, el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- Rojas, Gonzalo. *Antología de aire*. Santiago de Chile: FCE, 1996.
- Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal, 2010.
- Stavrakakis, Yannis. *La izquierda lacaniana*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Tugendhat, Ernst. *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Žizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- —. *Sobre la violencia. Seis ensayos marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Universidad Diego Portales, (2020, diciembre, 10). “Coloquio: Nuevos significados filosófico-políticos para el suicidio”. Recuperado de: <https://youtu.be/530hN9Bt5VI>.

La huelga de hambre como dispositivo performático de una muerte autoimpuesta

The hunger strike as a performative device of a self-imposed death
A greve de fome como dispositivo performático de uma morte autoimposta

Sergio Urzúa Martínez 

Universidad de Santiago de Chile, Chile

Resumen

Durante parte importante del siglo XX y lo que va del siglo XXI, las huelgas de hambre han ocupado un lugar central en las luchas políticas emprendidas por pueblos sometidos y grupos excluidos. Este trabajo analiza la huelga de hambre en tanto dispositivo performático que amplifica la sensación de opresión e injusticia mediante la promesa de causar la propia muerte si las demandas que impulsan la protesta no son atendidas. Se sostiene que la fuerza de esta acción, no radica en el daño que puede ocasionar a los enemigos, sino en su capacidad de arrebatarse al Estado la violencia, de dirigirla contra el propio cuerpo y de escenificar el dolor autoinfligido. Se concluye a partir de la relación entre política, dolor y cuerpo en lo que se ha considerado como una de las formas de protesta más extrema y controversial. De este modo, se busca aportar algunas reflexiones que permitan una aproximación comprensiva a la instalación de este dispositivo en el actual contexto mundial, donde comienzan a extenderse las huelgas de hambre de migrantes, refugiados, presos políticos y activistas de grupos étnicos y medioambientales, como una forma de reivindicar la vida, aun cuando, para ello, deban poner en riesgo la propia existencia.

Palabras clave: huelga de hambre, cuerpos y emociones, suicidio soberano, performance, dolor autoinfligido

Abstract

For a significant part of the 20th century and so far into the 21st century, hunger strikes have occupied a central place in the political struggles waged by subject peoples and excluded groups. This work analyzes the hunger strike as a performative device that amplifies the feeling of oppression and injustice by promising to cause one's own death if the demands that drive the protest are not met. It is argued that the strength of this action does not lie in the damage it can cause to enemies, but in its ability to wrest violence from the State, direct it against one's own body and stage self-inflicted pain. It is concluded from the relationship between politics, pain and the body in what has been considered one of the most extreme and controversial forms of protest. In this way, it seeks to contribute some reflections that allow a comprehensive approach to the installation of this device in the current global context, where hunger strikes by migrants, refugees, political prisoners and activists from ethnic and environmental groups are beginning to spread, such as a way of claiming life, even when, to do so, they must put their own existence at risk.

Keywords: hunger strike, bodies and emotions, sovereign suicide, performance, self-inflicted pain

Resumo

Durante uma parte significativa do século 20 e o que vai de até agora no século 21, as greves de fome ocuparam um lugar central nas lutas políticas empreendidas por povos subjugados e grupos excluídos. Este trabalho analisa a greve de fome como um dispositivo performático que amplifica o sentimento de opressão e injustiça através da promessa de causar a própria morte se as demandas que impulsionam o protesto não forem atendidas. Afirma-se que a força desta ação não reside no dano que pode causar aos inimigos, mas sim em sua capacidade de arrancar a violência do Estado, dirigi-la contra o próprio corpo e encenar a dor auto-infligida. Conclui-se a partir da relação entre política, dor e corpo naquela que tem sido considerada uma das formas mais extremas e polêmicas de protesto. Desse modo, busca-se contribuir com algumas reflexões que permitam uma abrangente à instalação deste dispositivo no contexto mundial atual, onde começam a se espalhar greves de fome de migrantes, refugiados, presos políticos e ativistas de grupos étnicos e ambientais, tais como forma de reivindicar a vida, mesmo quando, para isso, devem colocar em risco a própria existência

Palavras chave: greve de fome, corpos e emoções, suicídio soberano, performance, dor auto-infligida

DOI: 10.5281/zenodo.5204671

*Contacto: sergio.urzua@usach.cl Es doctorando en Ciencias Sociales, Magíster en Sociología, Magíster en Políticas Públicas y Profesor de Estado en Filosofía. Su línea de investigación busca conectar espacio, cuerpos y emociones en contextos de manifestación política en el Chile de post-dictadura. Sus últimos trabajos son "Violencia, complicidad e impunidad: Los actores económicos en la dictadura de Pinochet," publicado en la Revista Varia Historia (2021) y "El aporte performático del movimiento feminista al estallido social chileno: entre lo festivo y lo disruptivo," capítulo de libro publicado en coautoría con Deydi Saballa (2021).

1. INTRODUCCIÓN

Cuando una persona invoca una huelga de hambre, declara su compromiso de abstenerse de consumir alimentos y/o líquidos durante un período de tiempo tan prolongado como sea necesario para alcanzar las demandas que impulsan dicha acción. Por lo mismo, la huelga de hambre ha sido considerada una protesta extrema y altamente controversial, toda vez que su realización conlleva un riesgo a la salud e incluso a la propia vida de quien o quienes la sostienen.

Históricamente, esta forma de protesta ha sido utilizada para visibilizarla prisión política y denunciar técnicas carcelarias degradantes (Velásquez-Potts 2019), como los golpes y castigos, la reclusión en celdas de aislamiento, la negación de atención médica y los traslados a lugares de encierro distantes de familiares y abogados que la serie de huelgas de hambre desarrolladas en las cárceles de Turquía el año 1996 buscaron denunciar y evitar (Oguz y Miles 2005). No obstante, en los últimos años, también, grupos excluidos o con escasa visibilidad política han desplegado esta acción de protesta con el objetivo de llamar la atención respecto de las situaciones de injusticia y discriminación que experimentan (Abrahamsson & Dányi 2019, Walsh & Tsilimpounidi 2012).

Así, junto a los motivos asociados a las condiciones carcelarias, emergen de forma recurrente, otras razones para invocar una huelga de hambre, tales como: la falta de vivienda, la contaminación ambiental, la precarización laboral y la promulgación de leyes de inmigración cada vez más restrictivas, entre otras (Landzelius 1999), con lo cual, se constata, siguiendo a Boitano (2018), que aunque la huelga de hambre se anuncia como una decisión individual y personalísima, encarna en última instancia, a un actor colectivo, el cual requiere ser representado.

Es mediante el debilitamiento y el deterioro de sus cuerpos, que los huelguistas se hacen visibles a los ojos del poder; estos interiorizan su protesta y despliegan sobre sus propios cuerpos la lucha política, recordando que es en este, donde se encuentran ya inscritas las claves del sufrimiento que impulsan esta acción radical. Se trata entonces, de una acción que expropia el poder punitivo del Estado y lo devuelve a quien, soberana y libremente, decide si fuese necesario llegar hasta la muerte por una causa (Moraga 2017).

Desde Améry (2005) se podría sostener que los huelguistas de hambre atraen lenta, pero violentamente la muerte sobre sí mismos, dando cuenta de un acto autónomo en el cual, la promesa de una muerte autoimpuesta se comienza a cumplir desde el momento mismo en el que se invoca esta acción de protesta. Ahora bien, esto no quiere decir que quienes emprenden una huelga de hambre deseen la muerte, pues la disposición a morir que tiene lugar en la acción misma, no equivale a que sus realizadores deseen terminar con sus vidas (Neira 2018), sino más bien, lo que esta protesta revela, como advierte Boitano (2018), es la voluntad de luchar por una vida que valga la pena de ser vivida, incluso cuando esta lucha ponga en riesgo la propia existencia.

En este marco, el presente trabajo se propone analizar la huelga de hambre en tanto dispositivo performático, construido a partir de la promesa que hace el huelguista de causar su propia muerte si las demandas que presentan o son atendidas. Si bien, esta promesa de muerte otorga un importante poder negociadora grupos oprimidos o excluidos, ubicando a la huelga de hambre en un lugar privilegiado dentro del repertorio de acciones colectivas, especialmente cuando otras formas de resistencia han resultado infructuosas, este trabajo *se orienta más a conocer qué caracteriza y dónde radica la fuerza de este dispositivo*, que a identificar las oportunidades políticas que se abren para los grupos y movimientos que emplean esta forma de protesta.

En este orden de ideas, es importante aportar algunas reflexiones que permitan una aproximación comprensiva a la instalación de este dispositivo en el actual contexto mundial, donde, las huelgas de hambre de migrantes, refugiados, presos políticos y activistas de grupos étnicos y medioambientales comienzan a extenderse.

Además del presente apartado introductorio, el trabajo se estructura del siguiente modo: un

primer apartado que analiza la huelga de hambre en tanto acción política soberana, es decir, en tanto acción que hace visibles a sus realizadores, y que, al mismo tiempo, invierte la relación jerárquica de dominación entre el Estado y el individuo; un *segundo apartado*, que aborda el lugar del dolor y su escenificación dentro de una sociedad en la que prima un enfoque inmunitario; y finalmente, un *tercer apartado* que reflexiona sobre la relación entre política, dolor y cuerpo a propósito de la que ha sido considerada como una de las formas de protesta más extremas y controversial: la huelga de hambre.

2. LA HUELGA DE HAMBRE COMO ACCIÓN POLÍTICA SOBERANA

Si bien, la huelga de hambre emerge en contextos de asimetría de poder y se despliega de forma consciente y decidida contra aquello que se experimenta como arbitrario, injusto o ilegítimo (Julián 2015), la reflexión que anima este trabajo no refiere a las oportunidades políticas que esta acción de protesta abre, sino más bien, *se orienta a conocer qué caracteriza y dónde radica la fuerza de este dispositivo*, el cual permite a los grupos oprimidos o excluidos aumentar su visibilidad política y comunicar sus demandas.

i. La dimensión política de la huelga de hambre

Un primer elemento se encuentra en lo que Rancière (2009) denomina “reparto de lo sensible,” y refiere al sistema de evidencias sensibles mediante las cuales se define lo que es visible y lo que no cuenta para visto. Rancière señala que la política es una acción que interviene sobre esta definición de lo visible, develando la contingencia del orden y oponiéndose a la lógica policial que organiza el mundo sensible:

[...] la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir [...] es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (Rancière 2012 44-45).

El orden que deviene de la distribución policial es dotado con el estatus de “realidad,” toda vez que “es principio de la policía presentarse como la actualización de lo propio de la comunidad y transformar las reglas del gobierno en leyes naturales de la sociedad” (Rancière 2006:19). Así, la lógica policial no sólo da cuenta del reparto de lo sensible, de lugares y de ocupaciones, sino también, del sistema que lo legitima y lo reproduce. Frente a este *continuo*, la acción política irrumpe y hace aparecer a cuerpos *incontados* para instalar un litigio por la igualdad y demostrar, con esto, la existencia de aquellos que han sido condenados a carecer del derecho a tener derechos. Es la apariencia de estos cuerpos, su aparición en el mundo, lo que apertura el conflicto, pues constituyen una realidad creada, complementaria y anexa, haciendo que *la realidad* (derivada de la distribución policial), pierda el carácter de orden necesario de las cosas (Rancière 2010a). A propósito de la relación entre apariencia y realidad, Schechner (2000), dirá:

Las apariencias son realidades. Y realidades son lo que está detrás de las apariencias. La noción de “verdad” como “natural” o “fija” se vuelve dudosa. La realidad social y hasta física se comprende como construcción, en toda su extensión desde sus muchas superficies o aspectos hasta sus múltiples profundidades (19).

En un sentido similar al expresado por Rancière, Richard (2013) comprende la acción política como la insurgencia de lo disconforme que irrumpe o disloca las estructuras de consolidación

de un orden injustamente antisocial. De este modo, para Richard, la acción política (más que un evento puntual que agrieta el continuo del orden policial), refiere a un conjunto prácticas insumisas que se articulan en la lucha social y cultural para interferir con cualquier tipo de gobernabilidad orientada a hegemonizar lo político (*ibid.*).

Considerando este marco de aparición e interrupción, las huelgas de hambre, de forma inherente, contienen una tensión que refiere a la disposición que muestran los grupos invisibilizados de aparecer, aun cuando, para esto, deban disminuir su existencia y acercarse a la muerte (Walsh & Tsilimpounidi 2012). Al negarse a comer, dirá Orzeck (2013), el huelguista lleva su protesta hacia adentro, pero esta prueba interna, transforma la superficie de su cuerpo, convirtiéndolo en un texto legible. En un sentido similar, Anderson (2010) sostiene que esta forma de protesta, si bien conlleva un importante deterioro corporal, produce una poderosa subjetividad política, que pese al desgaste interno es capaz de resistir a una fuerza exterior. A propósito de este juego entre vulnerabilidad y resistencia, con Butler (2020b) podemos advertir la necesidad de identificar los espacios de resistencia que abren las vulnerabilidades, se tratará, entonces, de mostrar “la posición reprimida del sujeto sublevado que se expone y se opone a su propia subyugación” (225).

Ahora bien, se podría pensar en aquellas características de la huelga de hambre que permiten hacer entendibles y visibles a los cuerpos que no tenían la propiedad de hablar ni aparecer públicamente. Rancière (2010b) dirá que el teatro es el lugar donde cuerpos en movimiento realizan una acción frente a otros cuerpos vivientes (los que deben ser movilizados); explica, que aun cuando estos últimos hayan renunciado a su poder, la energía que produce la *performance* de los primeros, debe retomar o activar dicho poder; *poder común*, que tiene cada uno de los espectadores, de traducir aquello que percibe y ligarlo a su experiencia singular.

En este marco, Orzeck (2013) advierte que, en tanto actuación, la huelga de hambre depende totalmente de sus espectadores para su éxito. Así, la fuerza destructiva que el huelguista dirige sobre su propio cuerpo, deviene productiva cuando despierta en dichos espectadores, la reflexión, el reclamo o la impotencia. En suma, esta estrategia de negociación y resistencia se basa en que la presencia del huelguista logre vincular a la audiencia con su dolor y esta pueda imaginar y sentir su muerte.

ii. La huelga de hambre como acto soberano

En tanto acción política, la huelga de hambre es un acto autónomo y soberano, mediante la cual el huelguista toma control de su propia existencia al determinar su forma de morir si la vida no deja de ser invivible.

Boitano (2018) recurre al concepto de “contradicción performativa” para referirse al ejercicio, que una persona hace, de aquellos derechos que no se poseen legalmente. Argumenta, que este tipo de contradicción es un elemento central en la huelga de hambre, pues “se ejerce el derecho de dar sentido a la vida renunciando a ésta tal cual está organizada” (50). Dicha renuncia se basa en el deterioro del propio cuerpo, siendo éste, el instrumento mediante el cual se lleva a cabo la protesta, y a la vez, el lugar donde ésta ocurre (Siméant & Traïni 2016).

En este mismo sentido, Machin (2016) advierte que el cuerpo pasa a tener un lugar central dentro de las narrativas en conflicto, toda vez que la fuerza de la acción, no recae sobre los enemigos, sino sobre el mismo cuerpo denunciante; el poder de la huelga de hambre, sostendrá Machin, proviene de la interiorización de la violencia, violencia que el huelguista arrebató al Estado, para luego aplicarla sobre sí mismo. De un modo similar, Anderson (2010) señala que, el poder demostrativo que alcanzan las prácticas de auto-inanición, se debe a la capacidad que exhiben los sujetos de apoderarse de técnicas de violencia corporal y aplicarlas sobre el cuerpo propio. Así, con Anderson podríamos sostener que el significado de la huelga de hambre y la fuerza de sus efectos sociales, políticos y estéticos, se relaciona estrechamente con ese cambio por el cual, el *objeto* de la violencia corporal pasa a ser, al mismo tiempo, *sujeto* y *objeto* de la misma.

El dolor auto-infringido asoma así, como una poderosa forma de resistencia, al tiempo que el cuerpo incapacitado adquiere centralidad en el desafío político. La huelga de hambre expone un cuerpo enfermo, deteriorado y adolorido, condiciones que, siguiendo Fassin (2003), lo dotarían de una suerte de reconocimiento social, cuando otros fundamentos de una legitimidad, han fracasado.

Al poner en riesgo su vida, los huelguistas exhiben el deseo de no querer seguir viviendo una vida no vivible, una vida en continuo sufrimiento y violencia. Con Judith Butler (2020a; 2017) podemos decir que el dolor auto-infringido en una huelga de hambre, exige el reconocimiento público de que la vida que se pone en riesgo es justamente eso, una vida, que debe concebirse plenamente como *viva* y cuya destrucción es injusta y merece ser *llorada*. Respecto de este último punto, la misma Butler (2020a) aclara a qué se refiere con que una vida merezca ser *llorada*:

Cabría suponer que, cuando nos referimos a una vida que debe ser *llorada*, nos estamos refiriendo a una vida que está ya muerta, ya perdida. Lo que yo defiendo es que la llorabilidad es operativa aun en vida: es una característica atribuible a las criaturas vivas que define su valor dentro de un esquema diferencial de valores, e influye directamente en el trato justo e igualitario que dispensamos o no a los distintos grupos de la sociedad (54).

De este modo, cuando una persona se declara en huelga de hambre, declara al mismo tiempo que su vida es tan importante como la de cualquier otra persona, que desea la oportunidad de vivir plenamente, libre de amenazas y privaciones. Sin embargo, esta declaración no es el preludio de las fuerzas que los manifestantes desplegarán sobre sus adversarios, sino más bien, la exhibición su impotencia (y la del grupo que encarnan). Es mediante esta “declaración de impoder” (Didi-Huberman 2015 87), que los huelguistas se hacen sensibles, y con esto, hacen sensibles también, lo que desean y lo que les falta para enfrentar las situaciones histórico-políticas, a partir de las cuales son sometidos a un continuo de sufrimientos.

3. ESCENIFICAR EL DOLOR

i. El paradigma inmunitario

Para Brossat (2008), el presente democrático, que adquiere forma de movimiento global, es donde se anuda la tensión entre inmunización y exposición. Al homologar el sistema democrático a un sistema de inmunidad, Brossat reconoce las condiciones de existencia a partir de las cuales, personas, cuerpos y opiniones acceden a un cierto estatus que entrega garantías de no ser objeto de aprehensiones, confiscaciones o represalias, pero, que al mismo tiempo alojan una oposición entre inmunizados y expuestos. En este orden de ideas, argumenta que el régimen de convivencia democrática, por un lado, garantiza los derechos a la seguridad y protección para algunos, y por otro, abandona a su suerte a los miles que deben enfrentar los ataques de violencias endémicas modernas (guerras civiles, conflictos étnicos, hambrunas, explotación sexual, entre otras). Esta repartición de inmunidad muestra un panorama desolador en el cual, determinadas vidas, no son más que un resto abyecto, esclavos de aflicciones y culpables de no haber encontrado su lugar en la civilización; mientras que a otras vidas, a aquellas que tienen valor, se les garantiza que se hará *todo lo necesario* para que nunca se vean expuestas al dolor.

Esta escisión se encuentra programada en los mismos dispositivos que garantizan la protección y la seguridad en las sociedades democráticas. Brossat (2008) explica el proceso de escisión y segregación del siguiente modo:

[...] la intensificación del proceso de inmunización se acompaña de un proceso de dualización que, al mismo tiempo, atraviesa las sociedades occidentales y acrecienta la

separación entre ésta y otras que quedan separadas de esta corriente. Mientras más fuertes son las garantías de inmunización para los beneficiarios de estas evoluciones, más draconianas son las condiciones de abandono o de rechazo a las que están destinados quienes no forman parte (29-30).

Bajo el paradigma inmunitario, el riesgo se asocia al contacto con cuerpos a los que el proceso inmunizador no da cobertura. Estos son *a priori* una amenaza de contaminación, de hecho, para Brossat (2008) la aspiración inmunitaria es profundamente antagónica al estar-en-comunidad, pues esta condición supone la exposición permanente de cada uno al “riesgo de lo común,” es decir, a una “entre exposición de las singularidades” (14).

Estos cuerpos des-protegidos, son portadores de destrucción, amenazan *la vida*, las vidas que cuentan, aquellas vidas que gozan de inmunidad y que merecen ser lloradas (Butler 2020a). De este modo, el borde que se dibuja al homogeneizar en inmunidad, marca la separación entre lo salvaje y lo civilizado, entre lo intolerable y lo aceptable, entre lo escandaloso y la forma correcta. Así, la inmunización deviene norma moral, que revela la manera de estar y sentir en el mundo.

También, bajo este paradigma, la lucha contra el dolor opera como un índice de civilización. El dolor -sostiene Brossat (2008)- emerge como una anomalía que exige ser calmada en las sociedades democráticas, pues constituye una presencia indeseable que expone la fragilidad humana sin dejar indiferente a ningún espectador. Atrás queda la idea del dolor como prueba de vida, realización de sí o como una forma de transfigurar lo negativo; ahora, el dolor debe ser atendido, anestesiado, calmado.

Vivir con el dolor como estábamos habituados a hacerlo en los mundos tradicionales, nos aparece hoy como la peor de las perspectivas, la marca de una situación extrema de desolación, cuando la ciencia y las técnicas médicas fracasan [. . .]. Nos hemos convertidos en expertos de la implementación de protocolos para evitar el dolor o de dispositivos casi automáticos (a menudo preventivos) destinados a premunirnos contra este *mal encuentro* (Brossat, 2008:68-69).

En esta misma línea, Shilling y Mellor (2010) sostienen que la sociedad occidental contemporánea tendría una aversión al dolor, incluso en su dimensión productiva, la que emerge fértil en significados, identidades y relaciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo se inscribe la huelga de hambre dentro de este enfoque? Siguiendo a Velásquez-Potts (2019), la huelga de hambre aparece fisurando la concepción liberal, ya que mientras el huelguista se expone al dolor a la vista de todos y abre una convocatoria pública para presenciar y ser testigos del prolongado deterioro de su cuerpo, deterioro que incluso le puede significar la muerte; la concepción liberal lo rechaza como una perturbación o una anomalía que debe ser suprimida o evitada. La huelga de hambre, en tanto acto sacrificial irrumpe en un espacio-tiempo impropio y adquiere una forma irracional cuando desarma el *esquema sacrificial tradicional* (Mauss y Hubert 2010) y lleva a que víctima y verdugo se encarnen en el mismo individuo (Morandé 1983). De este modo, la exhibición de la muerte adquiere un profundo significado social, estético y político, ya que una sociedad como en la que vivimos, dirá Rancière (2010a), “empeñada en negar el sufrimiento y la muerte, y para la cual hasta el tedio es intolerable, no puede soportar mucho tiempo a quienes, en los albores de un nuevo milenio, se empeñan a sufrir a la antigua” (40).

ii. El dolor de los cuerpos

Como se ha destacado, en las sociedades modernas, el dolor funciona como una potente herramienta para amplificar los sentimientos de injusticias y opresión. De ahí, que la huelga de hambre,

tenga como elemento central el dolor auto-infringido y su puesta en escena. Una escenificación, dirá Fischer-Lichte (2011), es crear “una situación en la que se incluye tanto a los actores como a los espectadores” (373), por lo mismo, y pese a que la escenificación da cuenta de un proceso de planificación, ensayo y estrategias, Fischer-Lichte advierte que esta, es “una situación abierta por definición, pues no es predecible la manera en que responderán los espectadores y cómo reaccionarán ante ello los actores” (*Ibid.*). Con esto, Fischer-Lichte critica la definición propuesta por Martin Seel, para quien la escenificación es un “proceso sensible introducido o realizado con un propósito definido y que se presenta ante un público” (372).

Ahora bien, en el marco de los principios democráticos incorporados, la exhibición del dolor y la muerte aparecen como algo escandaloso, grotesco, propio de un tiempo pasado; donde las imágenes que derivan de esta exposición, difícilmente pueden dejar a alguien indiferente (Urzúa-Martínez, 2012). En efecto, con Le Bretón (2019), se puede decir que comunicar el dolor de una huelga de hambre conlleva sindicarse la culpabilidad de quien(es) infligen dicho dolor (incluso cuando no existe la intención de provocarlo); el dolor del huelguista presenta a sus adversarios como culpables, los coloca en falta y exige la reparación del daño causado, acción con lo cual, la soberanía de quien adolece de inanición, podría ser restituida. Del mismo modo, la exhibición del dolor crea una carga de responsabilidad sobre los espectadores a los cuales interpela a actuar frente al dolor que atestiguan. Así, al igual que en las obras de Marina Abramovik, quien crea una serie de procedimientos a partir de los cuales, si nadie interviene, ella puede morir, el huelguista de hambre construye un dispositivo que exige, para no morir, que los espectadores participen de esta acción de protesta y que actúen decididamente para evitar su muerte.

Las acciones tendientes a evitar el dolor del huelguista pasarán necesariamente por la capacidad que tenga el mismo dispositivo de provocar en los espectadores una cierta emocionalidad; serán entonces, estas emociones la clave para movilizar a terceros, hacer visible la acción política y dar a conocer las demandas que la sostienen. En este sentido, es justamente su capacidad para despertar emociones en la audiencia y de con-mover al público, lo que hace de esta acción de protesta, una atractiva herramienta de lucha para los grupos que carecen de poder y validación social (Scanlan, Cooper & Lumm. 2008).

Ahora bien, esta emocionalidad también sirve a la cohesión del colectivo que encarna el huelguista, pues el auto-sacrificio que supone una huelga de hambre, no sólo contribuye a establecer la importancia y la verdad de una causa, sino que además permite que los seguidores de dicha causa, se vinculen desde lo heroico de la acción y puedan compartir la gloria con quien se sacrifica (Sweeney 1993).

Con su apoyo o indiferencia, los observadores mostrarán si entienden como legítimas las demandas que originan esta protesta, pero más importante aún, si es que confían en que la declaración inicial de abstenerse de consumir alimentos, efectivamente se ha llevado a cabo. De este modo, el cuerpo se vuelve objeto de miradas y estudio, buscando verificar si se ha seguido rigurosamente el ayuno comprometido; así, peso, talla, rostro demacrado, enfermedades asociadas a la inanición, son algunos de los indicadores que servirán al público para evaluar si la huelga de hambre efectivamente se ha cumplido, pues como lo demuestran García-Guerrero y sus colaboradores/as (2015) en su estudio en las cárceles españolas, no todas las huelgas de hambre se desarrollan de acuerdo a lo declarado inicialmente. De hecho, sólo una décima parte de los presos que afirman haber iniciado una huelga de hambre, llegan efectivamente, a poner en riesgo su salud.

No obstante, cuando la huelga de hambre se realiza rigurosamente, el bienestar de la persona y su salud se comprometen seriamente. Así, lo demuestra el trabajo de Michael Peel (1997) quien documentó los daños fisiológicos que sufren quienes sostienen huelgas de hambre por largos períodos: pérdida sustancial de peso, debilidad y mareos, pérdida muscular (incluido el músculo cardíaco), bradicardia, caída de la presión arterial y reducción en la función tiroidea, son algunos de ellos. En esta misma línea, el estudio de Altun et al. (2004) en base a un análisis post-mortem a tres huelguistas de hambre, da cuenta de un importante desgaste muscular, atrofia en algunos órganos, falla orgánica múltiple, sepsis severa y fibrilación ventricular.

4. A MODO DE CIERRE: POLÍTICA, DOLOR Y CUERPO

Política, dolor y cuerpo, se anudan en la huelga de hambre para instalar un litigio por la igualdad; esta acción de protesta permite que, como señala Rancière (2010a), quienes no poseían las propiedades que eran contadas, puedan ser *contados*, o se hagan contar como incontados. La dimensión dramática que aloja, favorece su irrupción en el espacio público y democratiza el campo de visibilidad (sobre quiénes y cómo pueden aparecer en la escena pública). El huelguista logra *presentar-se*: presenta sus reivindicaciones y se presenta políticamente (como un ser dotado de razón que puede participar en las decisiones comunes).

La fuerza de esta acción radica en la posibilidad de arrebatarse al Estado la violencia y dirigirla contra el propio cuerpo. Esta exposición al dolor, choca con la aversión que tiene la sociedad democrática hacia este, así, el dolor adquiere un estatus que hace visibles a los cuerpos que sufren y moviliza audiencias, pues como se ha sostenido, el dolor difícilmente deja a alguien indiferente. De este modo, y tal como sostiene Tijoux (2011), “el dolor del cuerpo le da peso real a la imposible lucha pública y la acción de rehusar el alimento mella en lo natural del hombre que busca vivir” (Tijoux, 2011 78).

En efecto, con esta práctica de auto-inanición los huelguistas buscan rechazar el dolor y la muerte, pero a la vez, se aproxima corporalmente a estos estados para utilizarlos como una estrategia de negociación y resistencia, así, buscarán dar valor a sus vidas poniéndolas en riesgo. En palabras de Butler (2020a):

[...] su clamor es el vivo recordatorio de que es en la corporal en donde tiene lugar el sufrimiento político, y de que es por medio de la acción encarnada como los desposeídos hacen saber que existen, que todavía existen, con todas las exigencias propias de la existencia viva (81).

De este modo, cuerpos abyectos, vidas que no cuentan ni merecen ser lloradas, aparecen en escena cuando se exponen a la lenta y dolorosa muerte que implica la huelga de hambre. Esta forma de morir, *públicamente*, deja registro del maltrato y la deshumanización de la vida, y las hace visibles (Boitano, 2018). Pero, no sólo expone la amenaza permanente en la que se ha tenido que desarrollar la vida, sino, además, siguiendo a Julián (2015), denuncia la normalización de las prácticas que forjan lo invivible.

En cierto modo, podríamos afirmar que al dirigir el dolor sobre su propio cuerpo y ponerlo a la vista de todos, los huelguistas hacen accesible la verdad que presupone el dolor auto-infringido, pues como señala Rancière (2010a), “sólo se puede llegar a una verdad del dolor a través de una demostración, que le otorga una palabra, un argumento [...]” (38).

No obstante, la huelga de hambre como acción política encarnada no se agota en la posibilidad de hacer accesible la verdad que está tras el dolor que significa su realización, sino que comporta también, una lucha por la autonomía, una conquista sobre sí mismo, que tiene lugar en un mundo consagrado a la depredación y a la dominación capitalista, en la cual, el cuerpo y, específicamente las energías corporales, son objeto de apropiación (Scribano 2012). De un modo similar, se podría afirmar que, al declararse en huelga de hambre, quien opta por esta forma de protesta, se declara también soberano de su propia vida, soberano para disponer autónomamente de ella, incluso si eso implica atraer la muerte para poder hablar de sí mismo (Améry 2005).

Ahora bien, se pueden constatar al menos dos dimensiones que derivan de este acto de autonomía corporal.

La *primera dimensión*, siguiendo la discusión entre Butler y Athanasiou (2017), estaría en la invocación de la huelga, en tanto posibilidad de encuentro público, que pone en acto la performatividad de la acción encarnada, y por la cual, los huelguistas, al tiempo que utilizan sus

cuerpos como propios, reclaman el derecho a sus propios cuerpos. Sin embargo, esta acción no refiere únicamente al cuerpo individual del huelguista, pues en la relacionalidad de los cuerpos, tanto el huelguista como los espectadores son afectados y conmovidos por la vulnerabilidad mutua y la resistencia (*ibíd.*).

La *segunda dimensión* de la autonomía corporal, tiene que ver con una construcción de representaciones (de los huelguistas y de los grupos que encarnan) distintas a las promovidas y utilizadas por los Estados para referirse a éstos, ya que, a fin de evaluar la legitimidad de la acción, las audiencias se ven obligadas a buscar en biografías personales e integrarlas a una historia social y colectiva, fisurando con esto, las representaciones hegemónicas. En efecto, durante el tiempo en el que se extiende la protesta, las imágenes de los cuerpos desgastados y deteriorados de los huelguistas, amenazan incesablemente con interrumpir e interrogar las narrativas hegemónicas. Desde su propia vulnerabilidad, los cuerpos resisten y crean un relato antagónico, que pone corporalmente en cuestión las representaciones construidas por los Estados. En palabras de Didi-Huberman (2013), estas imágenes interrumpen, al mismo tiempo, el saber (dando cuenta de un síntoma) y el caos (creando conocimiento). Con todo, se podría decir, que esta lucha por la autonomía, es también una disputa por los fines de representación de los cuerpos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Améry, Jean. *Levantarse la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: Pre-Textos, 2005
- Altun, Gurcan, et al. "Deaths due to hunger strike: post-mortem findings." *Forensic Science International* 146 (1), (2004): 35-38.
- Anderson, Patrick. *So Much Wasted: Hunger, Performance and the Morbidity of Resistance*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Boitano, Ángela. Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa. *Revista de filosofía* 74 (2018): 41-54. doi: 10.4067/s0718-43602018000100041
- Brossat, Alain. *La democracia Inmunitaria*. Santiago: Palinodia, 2008.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós, 2017.
- Butler, Judith. *Sin Miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Santiago: Taurus, 2020a.
- Butler, Judith. *La fuerza de la no violencia*. Santiago: Paidós, 2020b.
- Butler, Judith y Athena Athanasiou. *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires: Eterna Cadencia editora, 2017.
- Didi-Huberman, Georges. "Volver sensible/hacer sensible." *¿Qué es pueblo?* Ed. Alain Badiou. Santiago: Lom, 2015. 61-88.
- Didi-Huberman, Georges. "Cuando las imágenes tocan lo real." *Cuando las imágenes tocan lo real*. Eds. Georges Didi-Huberman, Clément Chéroux y Javier Arnaldo. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2013. 9-36.
- Fassin, Didier. "Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia." *Cuadernos de Antropología Social* 17 (2003): 49-78. Link del artículo.
- Ficher-Lichte, Erika. *Estética de lo performativo*. Madrid: Editorial Abada, 2001.
- García-Guerrero, Julio et al. "Episodes of voluntary total fasting (hunger strike) in Spanish prisons: A descriptive analysis." *Journal of forensic and legal medicine* 34 (2015): 182-186. 10.1016/j.jflm.2015.06.011.
- Julián, Dasten. "La huelga de hambre mapuche: Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno En memoria de Matías Catrileo". *Polis (Santiago)* 14(42), (2015): 119-141. 10.4000/polis.11296.
- Landzelius, Kyra. "Hunger Strikes: The dramaturgy of starvation politics." *A world in transition: humankind and nature. Einstein Meets Magritte: An interdisciplinary reflection on science, nature, art, human action and society* 5(1999): 83-90. doi: 10.1016/S0163-

- 786X(08)28010-9.
- Le bretón, David. *Antropología del dolor*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2019.
 - Machin, Amanda. "Hunger Power: The embodied protest of the political hunger strike." *Interface: A Journal on Social Movements*, 8 (1), (2016): 157 – 180. Link del artículo.
 - Mauss, Marcel. y Henry Hubert. *El sacrificio. Magia, mito y razón*. Buenos Aires: La cuarenta, 2010.
 - Moraga, Igor. "El uso del cuerpo en la protesta política. Significación e implicancias subjetivas de la autoinmolación en el plano de 'Lo Político'." *Revista academia y crítica* 1(1), (2017): 59-79. Link del artículo.
 - Morandé, Pedro. *El sacrificio como categoría económica. Bases para la comprensión sociológica del papel del sacrificio en la polis*. Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1983.
 - Neira, Hernán. "Suicidio y misiones suicidas: revisitando a Durkheim." *Cinta moebio* 62 (2018): 140-154. 10.4067/S0717-554X2018000200140.
 - Oguz, Neyyire & Steven Miles. "The physician and prison hunger strikes: reflecting on the experience in Turkey." *Journal of medical ethics* 31 (3), (2005): 169-72. 10.1136/jme.2004.006973.
 - Orzeck, Reecia. "Hunger Strike: The body as resource." *Body/State*. Eds. Angus Cameron, Jen Dickinson & Nicola Smith, N. Routledge: London, 2013. 31-50.
 - Peel, Michael. "Hunger strikes: Understanding the underlying physiology with help the doctors provide proper advice." *Brit MedJ* 315 (1997): 829-830. 10.1136/bmj.315.7112.829.
 - Rancière, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
 - Rancière, Jacques. *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2010a.
 - Rancière, Jacques. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010b.
 - Rancière, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Santiago: Lom, 2009.
 - Rancière, Jacques. *Política, policía y democracia*. Santiago: Lom, 2006.
 - Richard, Nelly. *Crítica y política*. Santiago: Palinodia, 2013.
 - Scanlan, Stephen, Cooper, Laurie & Kimberly Lumm. "Starving for change: The hunger strike and nonviolent action, 1906–2004" *Research in Social Movements, Conflicts and Change* 28 (2008): 275-323. 10.1016/S0163-786X(08)28010-9.
 - Schechner, Richard. *Performance. Teoría y prácticas culturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas, 2000.
 - Scribano, Adrián. "Sociología de los cuerpos/emociones." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 10 (4), (2012) 93-113. Link del artículo.
 - Shilling, Chris & Philip Mellor. "Saved from pain or saved through pain? Modernity, instrumentalization and the religious use of pain as a body technique." *European Journal of Social Theory* 13 (4), (2010): 521–537, 10.1177/1368431010382763.
 - Siméant, Johanna & Christophe Traïni. *Bodies in protest. hunger strikes and angry music*. Amsterdam: Amsterdam University Press B.V., 2016.
 - Sweeney, George. "Irish hunger strikes and the cult of self-sacrifice." *Journal of Contemporary History* 28 (3), (1993): 421–437. 10.1177/002200949302800302.
 - Tijoux, María Emilia. "Chile 2010: de un encierro a otro nada que celebrar." *REBELA* 1 (1), (2011): 72-80. Repositoria Académico de la Universidad de Chile
 - Urzúa-Martínez, Sergio. "Huelga de hambre: dolor, sufrimiento y visibilización del Conflicto Social." *Revista Sociedad y Equidad* (4) (2012): 3-21. doi:10.5354/0718-9990.2012.20938.
 - Velásquez-Potts, Michelle. "Staging incapacitation: the corporeal politics of hunger striking." *Women & Performance: a journal of feminist theory* 29 (1), (2019): 25-40. 10.1080/0740770X.2019.1571865.
 - Walsh, Ally & Tsilimpounidi, Myrto. "The disappearing immigrants: hunger strike as invisible struggle." *Journal of Theory in Action* 5 (2), (2012): 82–97. doi: 10.3798/tia.1937-0237.12015.

La huelga de hambre mapuche como estrategia judicial frente a la prisión política

Mapuche hunger strike like a judicial strategy in front of the political prison
A Greve de Fome Mapuche como Estratégia Judicial diante a Prisão Política

Jorge Aillapán Quinteros  *

Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago, Chile

Resumen

En el presente ensayo, el autor contextualiza la huelga de hambre mapuche en el plano jurídico y cuestiona su eficacia, como estrategia judicial, frente a la prisión política. Sin perjuicio de ciertos beneficios puntuales y coyunturales obtenidos por algunos huelguistas, la conclusión es que planteada como estrategia judicial no ha conllevado beneficios jurídicos ni políticos generales al pueblo mapuche, de ahí que actualmente solo pueda ser considerada una herramienta de sacrificio corporal estrictamente personalísimo, efímero y hasta despolitizado.

Palabras clave: Mapuche, presos políticos, vulnerabilidad, huelga de hambre, derecho hegemónico,

Abstract

In this essay, the author contextualizes the Mapuche hunger strike on the legal plane and questions its effectiveness, as a judicial strategy, in the face of political prison. Despite, to certain specific benefits obtained, the conclusion is that as a judicial strategy has not entailed general legal or political advantage for the Mapuche people, hence it can currently only be considered a bodily sacrifice strictly personal, ephemeral and even depoliticized.

Keywords: Mapuche, political prisoners, vulnerability, hunger strike, Hegemonic International Law

Resumo

Neste ensaio, o autor contextualiza a greve de fome Mapuche no plano jurídico e questiona sua eficácia, como estratégia judicial, diante da prisão política. A despeito de alguns benefícios específicos e temporários obtidos, conclui-se que como estratégia judicial, não trouxe benefícios jurídicos ou políticos gerais ao povo Mapuche, portanto, atualmente só pode ser considerada uma ferramenta de sacrifício corporal estritamente pessoal, efêmera e até mesmo despolitizado.

Palavras chave: Mapuche, presos políticos, vulnerabilidade, greve de fome, direito hegemônico

DOI: 10.5281/zenodo.5204683

*Contacto: abogado@aillapan.cl Jorge Aillapán Quinteros es licenciado en ciencias jurídicas y sociales por la Universidad de Concepción; Diplomado en Propiedad intelectual por la Universidad de Chile; y Doctor en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Sus líneas de investigación y publicaciones muestran directa relación con dos disciplinas jurídicas: por una parte, la Propiedad intelectual y, por otra, la normativa sobre pueblos originarios. Sobre estas últimas materias, ha brindado clases en algunas universidades nacionales y actualmente dicta el curso sobre Derecho indígena en la Facultad de Derecho de la Universidad Adolfo Ibáñez, en Santiago

“Críticar la violencia estatal contra quienes alteran el orden público, es un sinsentido y hasta y hipócrita. No hay inocentes en la lucha política. Defender el orden o atacarlo conlleva sacrificios humanos. Desde el momento en que -como gobernante o militante- se acepta que la vida de otros corre un riesgo, ¿por qué indignarse de que ellos puedan también disponer de la de uno”.

Jacques Vergès, “Estrategia judicial en los procesos políticos”

1. INTRODUCCIÓN

Incluir la huelga de hambre mapuche dentro del fenómeno suicida, parece un esfuerzo un tanto fútil. La respuesta es evidente ya que no existen decesos registrados a consecuencia de esa práctica, al menos en las últimas décadas, que es cuando dicha herramienta ha devenido prácticamente en una estrategia judicial para los casos de prisión política en Chile. Sin embargo, lo que para el mundo del Derecho queda zanjado, no lo es para universo metajurídico, toda vez que allí la huelga de hambre mapuche puede, y es, considerada un suicidio. En efecto, apelando a la historiografía general encontramos distintos personajes cuyas muertes, pese a resultar causa del actuar de terceros, igual son catalogadas como suicidios, eso sí, “hétero-referidos” (Boitano) tal como ocurrió con Jesús, por ejemplo. De esta manera y aunque respecto a éste y otros personajes históricos, fallecidos a causa de la acción de terceros, no corresponda hablar literalmente de suicidas, lo serían si atendemos a un sentido amplio del concepto (Papini). Entonces, bajo este esquema, sí es posible considerar la huelga de hambre como un comportamiento altamente riesgoso y, a su probable desenlace, un “suicidio político” (Neira 157). Para el caso mapuche, dicha práctica cumpliría con el objetivo de renunciar a la vida reafirmando, al mismo tiempo, la exigencia de una vida humana digna (Boitano 50), sublimándose la huelga de hambre como una herramienta de lucha que, a través de la mediatización, consigue transformar la injusta situación judicial de los presos mapuche, en un hecho político y, solo así, poder optar a soluciones *ad-hoc* y coyunturales para la prisión política sufrida.

Convenido esto último, lo que a continuación ensayaré es una crítica a la huelga de hambre Mapuche, aunque desde la perspectiva de su efectividad político-jurídica para los caso de prisión política en Chile.

2. EL DERECHO COMO INSTRUMENTO DE PAZ SOCIAL

i. Crisis del Derecho chileno y de la legitimidad en el uso de la fuerza

Es lugar común afirmar que el Derecho es un instrumento que conduce, avala y asegura la paz social. En cuanto fenómeno, podemos observar que la norma jurídica se va perfilando a través de ciertas cualidades como son la capacidad nomogenética, la heteronomía y, por supuesto, la resolución de problemas a través de un tercero imparcial. Cuando hablamos de capacidad nomogenética, nos estamos refiriendo a la aptitud o habilidad reconocida a un determinado ente colectivo para crear normas jurídicas y así ocurre con los Estados, en el plano internacional, o con el Congreso Nacional, en el ámbito interno. Lo trascendente es que no cualquier persona, grupo o ente colectivo se encuentra legitimado *per se* para crear normas jurídicas de ahí que, siguiendo con los ejemplos, los Estados requieran reconocimiento de la comunidad internacional

para ser considerados tales, y el Congreso Nacional deba estar legitimado políticamente para que los destinatarios de sus mandatos le reconozcan esa capacidad para generar normas jurídicas. La heteronomía, por su parte, dice relación ya no con esa aptitud de origen sino con el destinatario de los mandatos, toda vez que la norma jurídica es creada por un tercero que obliga al resto de la comunidad, obviamente, al que con anterioridad se le reconoce capacidad nomogenética. Huelga señalar que, para la teoría del Derecho, la “heteronomía” es la sujeción a la voluntad de un tercero; la “autonomía,” en cambio, es la sujeción al capricho, voluntad o querer propio, jamás de otro (Squella Narducci 66-82)¹. Por último, otra de las notas sustantivas que dota de carácter al fenómeno jurídico -y, en general, al sistema político y democrático- dice relación con que toda disputa en torno a un derecho deba ser resuelta obligatoriamente por un tercero imparcial, tanto así, que los tribunales de justicia están impedidos de evadir esta tarea, aun a falta de ley que resuelva dicho conflicto pues el objetivo último es evitar la autotutela. En Chile, se trata de una obligación constitucional que compele a los tribunales a resolver todas las cuestiones que se les planteen, principio conocido como “de inexcusabilidad” o “*non liquet*”, positivado en el artículo 76 de la Constitución Política de 1980².

No obstante lo dicho, la única nota esencial, y que distingue inmediatamente a la jurídica del resto de normas, es la posibilidad de exigir su cumplimiento mediante la fuerza y que, en consecuencia, viene a justificar el concepto de uso “legítimo” de la fuerza. En el plano dogmático, la invención del Derecho todavía se fundamenta en mito medieval que propone que el “hombre es un lobo para el hombre” y que teleológicamente conlleva proscribir cualquier afán antropofágico mediante “pactos” (Hobbes) o “contratos” (Rousseau) sociales que, asegurando la supervivencia y civilización, concedan el monopolio de la fuerza física a una organización social mayor, hoy el Estado. Pero para poder comprender dicha alegoría necesario resulta atender a ciertos hitos previos que han marcado la evolución del Derecho, y que hoy devienen en dogmas consensuados entre las más diversas tradiciones jurídicas. Uno de estos hitos básicos fue la escrituración de la ley, fenómeno que vino a favorecer la certeza jurídica evitando, así, la arbitrariedad tanto en la generación como en el contenido de las normas. Otro antecedente fue la proscripción de la autotutela o justicia “por propia mano,” lo que sumado a la morigeración y estandarización de las penas, devino en que hoy el castigo aplicado por el Estado deba ser proporcional al ilícito cometido³. Por último, otro hito que no podemos soslayar es la universalización de la categoría “humano” o personas consideradas sujeto de Derecho, hito que, a diferencia los anteriores, aún no logra consolidarse del todo, máxime si consideramos que la abolición de la esclavitud y el reconocimiento del principio de igualdad ante la ley sigue siendo un fenómeno decimonónico anclado en la modernidad, inaugurada tras la invasión europea a estas tierras, y que aún tolera el discurso y práctica racista (Mignolo).

Confrontando estos antecedentes preliminares con el devenir político y social chileno, de la última década, podemos comprobar que la crisis del Derecho nacional era evidente, y el estallido social de octubre de 2019 absolutamente previsible. En efecto, desde hace varios lustros que el sistema judicial y político venía entregando señales de colapso, particularmente cuando los dogmas que sostienen la obediencia al ordenamiento jurídico chileno, en cuanto instrumento que asegura la convivencia y paz social, venían en franca decadencia (Aillapán Quinteros 2019). “¿Por qué seguir confiando en el Derecho chileno y su institucionalidad?” era el cuestionamiento que podía inducirse del clima sociopolítico, y que el establishment intentó rápidamente sofocar mediante un despliegue comunicacional y de marketing destinado a justificar que las instituciones funcionan y, además, que dicho funcionamiento resultaba exitoso. Los ejemplos sobran, pero

¹Y así sucede, por ejemplo, cuando un fanático del fútbol dice “debo seguir a mi equipo de fútbol, juegue donde juegue,” siendo ésta una prescripción autónoma en cuanto a su origen y en cuanto a su obligatoriedad.

²Señala este artículo 76, en sus incisos I y II: “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales, de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado, pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley. Ni el Presidente de la República ni el Congreso pueden, en caso alguno, ejercer funciones judiciales, avocarse causas pendientes, revisar los fundamentos o contenido de sus resoluciones o hacer revivir procesos fenecidos./ Reclamada su intervención en forma legal y en negocios de su competencia, no podrán excusarse de ejercer su autoridad, ni aun por falta de ley que resuelva la contienda o asunto sometidos a su decisión.”

³La máxima del “ojo por ojo” constituye uno de sus estándares más populares. Luego, le sobrevendrían la limitación y prohibición de la venganza privada, la proscripción de la prisión por deudas, etcétera.

podemos mencionar la estrategia comunicacional desplegada por el Poder Judicial donde, incluso, llegó a crear un canal de televisión propio, además de publicitar fallos judiciales en causas de interés público o conmoción pública⁴. Lo mismo vale, también, para los programas de televisión protagonizados por policías y en donde se solían mostrar procedimientos u operativos reales que intentaban reivindicar y justificar su labor y la efectividad de ésta⁵.

Obviamente, dicho control de daños no contuvo el avance del descontento social sino, por el contrario, socavó aún más la confianza ciudadana en lo que respecta a la administración de justicia y la legitimación en el uso de la fuerza, desnudando uno a uno los pilares que sostienen al Estado de Derecho.

ii. Legitimidad en el uso de la fuerza y violencia política

La desazón provocada por las dificultades económicas para acceder a los servicios de justicia, la demora en los procesos judiciales, la débil respuesta contra el narcotráfico, versus la criminalización de la protesta social (Gargarella 2016), entre otros fenómenos similares⁶, empujaron a diferentes sectores de la sociedad hacia la autotutela. Paralelamente, los principios de igualdad y certeza jurídica se vieron cuestionados ante la oprobiosa impunidad de la élite chilena por sus delitos cometidos⁷ versus la indigna y discriminatoria actitud del Poder Judicial y el aparato represivo en contra del resto de la población (Tamayo Grez). En esto último punto, mención especial merecen las violaciones a los derechos humanos experimentadas por quienes tenemos ascendencia mapuche, y que lamentablemente han devenido en sistemáticas, ya no solo por la violencia policial de los últimos años, sino principalmente por el racismo estructural que existe en Chile (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

Tras todo esto, urgía un nuevo pacto político y social, y de ahí las resultas de un plebiscito que abre las puertas a un proceso constituyente cuyos frutos, espero, renueven la confianza en la heteronomía y la capacidad nomogenética de quienes crearán las normas jurídicas que regirán a futuro. Eso sí, este generalizado consenso⁸ no es óbice para soslayar el claro distanciamiento que continúa entre un sector de la sociedad chilena cuyos objetivos y métodos de renovación social apuestan a un tránsito político moderado y meramente reformista, en desmedro de posiciones más radicalizadas que apuntan, incluso, a una ruptura constitucional total. Yo, sigo reflexionando sobre estas últimas posiciones y el desdén mostrado por la clase política chilena a su respecto, básicamente porque cuando se cuestiona la legitimidad del Derecho, la violencia retoma su sitio, la humanidad desecha la tregua volviendo a su estado normal de guerra; desaparece el rol garante de la paz social, debido a la ruptura entre la ciudadanía y el orden político-jurídico. Los derechos humanos pasan de ser mandatos bienintencionados o “*soft law*,” a lisa y llanamente desaparecer en épocas de gobiernos que favorecen el odio y la violencia⁹.

Ahora bien, cuando hablo de ruptura, apelo a un significado extenso y a otro más específico, los cuales no están vinculados necesariamente ni en sus métodos ni, tampoco, en sus objetivos políticos. Así, en un sentido restringido, por ruptura me refiero a aquellas conductas que reivindican un divorcio completo, secesión o independencia con determinado régimen jurídico y político, y que suelen estar fundadas en la reivindicación de la violencia política. En cambio, hablo de ruptura en sentido amplio, para referir comportamientos o manifestaciones sociales que

⁴En su portal de internet www.pjud.cl

⁵Cf. Link de la noticia (recuperado el 19 de marzo de 2021).

⁶Como la denominada “puerta giratoria,” concepto populista acuñado para denunciar la supuesta impunidad del lumpen-proletariado, en el sentido que los tribunales de justicia no aplicaban la ley y, en consecuencia, estos delincuentes entraban y salían fácilmente de las cárceles.

⁷Solo por recordar algunos: colusiones de empresas farmacéuticas, de productores de papel higiénico, de productores de pollo, condonación de multas e impuestos a grandes empresas, absolución de personas vinculadas a procesos penales debido a sus influencias familiares en el Poder Judicial, etcétera.

⁸Expresado en el abrumador porcentaje de la opción “apruebo,” obtenido durante el Plebiscito del 25 octubre de 2020, opción que alcanzó prácticamente el 80% de los votos.

⁹Cf. Link de la noticia (recuperado el 3 de mayo de 2021).

responden a pulsiones coyunturales e instintivas, pero no necesariamente políticas. Por ejemplo, abarcando solo los últimos 15 años, podemos identificar varias de estas manifestaciones en Chile: las mal llamadas “detenciones ciudadanas” (Rincón Morera)¹⁰, la evasión del pasaje del transporte público¹¹, la “funa” o escrache a través de redes sociales (Aillapán Quinteros 2014), entre otras. Sin duda, estas últimas expresiones igualmente pueden avanzar y adquirir un matiz político, y así ocurrió con la masiva evasión del pasaje del transporte público que dio origen el estallido social del 2019, o también con la denominada “funa feminista” (Millaleo). No obstante, aun así, no llegan a confundirse con aquellas formas de desobediencia civil o protesta que validan y defienden la violencia política como medio para conseguir objetivos de ruptura y que, en casos específicos incluso, pretenden una escisión completa respecto al Derecho hegemónico¹².

En el caso de la protesta social, su defensa y justificación jurídica ha tenido poco y nada de discusión académica; mucho menos, aceptación por parte de los tribunales de justicia chilenos. Este vacío intelectual acarrea graves consecuencias, en particular el abuso de la violencia estatal como respuesta a las demandas o reclamos de la ciudadanía, justificándose, así, las violaciones a los derechos humanos, en aras de la paz social¹³. Asimismo, el abuso del monopolio de la fuerza habilita a los gobernantes para descalificar *a priori* las diversas formas que asume la protesta social, y donde apenas tiene cabida el concepto de “desobediencia civil” (Ralws 1961), siendo calificadas derechamente como delincuencia y hasta terrorismo (Ruiz-Tagle 2006). Pese a todo, la protesta social continúa y la violencia política se reivindica como método para la consecución y reconocimiento de derechos. Esto queda demostrado en las consignas populares, las protestas callejeras, y las recuperaciones territoriales que, mediante la autotutela, exponen las contradicciones jurídicas, políticas y hasta epistémicas entre la élite gobernante chilena y la sociedad civil. Por ello que, en adelante, la ruptura -en cuanto método y estrategia- se nos siga ofreciendo como una alternativa para la consecución de derechos.

3. ¿PRESOS POLÍTICOS?, ¿EN CHILE?

Tras el reciente “estallido social” chileno (Balbontin 2019), la discusión en torno a la existencia de presas y presos considerados políticos volvió al debate público y a los círculos académicos. Cabe destacar que, tras el derrocamiento del régimen de Augusto Pinochet, los gobiernos venideros acordaron limitar el reconocimiento y existencia de prisión política solamente al periodo que duró la dictadura de Pinochet, es decir, a los hechos acontecidos entre los años 1973 y 1990. Según este acuerdo, después de 1990 no hubo más presos que, en Chile, puedan ser considerados “políticos,” ni tampoco violaciones a los derechos humanos cometidas por agentes estatales¹⁴, tesis que está completamente descartada (Jórquera Álvarez 2018).

Evidentemente todos los presos son políticos, si tenemos en consideración que las leyes son una consecuencia de la política, mas no es ése el sentido que se persigue al abordar este fenómeno. Tampoco puedo, en el presente ensayo, recuperar y analizar la histórica discusión en torno a la denominada “prisión política,” así que nuestro punto de partida y consenso será el concepto acuñado, en 2012, por la Resolución número 1900 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, la cual describe una serie de hipótesis consideradas causales de prisión política, todas basadas en la pérdida de libertad a consecuencia de la manifestación de opciones políticas y/o ideológicas¹⁵. Si nos conformáramos con este último concepto, o si validáramos la estrategia negacionista de los gobiernos chilenos habidos tras la salida de Pinochet, difícilmente

¹⁰Que, en términos jurídicos, no son más que expresiones de autotutela o ajusticiamiento ciudadano.

¹¹Ocurrido tras la implementación del sistema de transporte conocido como “Transantiago,” a partir del año 2006.

¹²Apuntando no solo a la hegemonía nacional, sino también al afán hegemónico imperial o internacional.

¹³Recientemente, por ejemplo, un senador chileno escribía en su cuenta de Twitter: “No hay derechos humanos cuando no hay orden público,” cf. Link de la noticia (recuperado el 2 de abril de 2021).

¹⁴Así, por ejemplo, se han pronunciado altos dirigentes de partidos políticos que sufrieron la represión de Pinochet, cf. Link de la noticia (recuperado el 28 de abril de 2021). Lo mismo vale para el Poder Judicial chileno, cf. Link de la noticia (recuperado el 27 de abril de 2021).

¹⁵La resolución es del 3 de octubre de 2012, su texto completo está disponible en Link del documento (recuperado el 2 de abril de 2021).

podríamos afirmar que hoy, en Chile, existen presos políticos. Por ello las diversas revisiones críticas e hipótesis que se han ido agregando, en la literatura y debate público, para ampliar el concepto contemporáneo de prisión política (Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura). En este sentido, se ha dicho que el concepto tradicional solo responde a la “prisión de conciencia,” es decir, personas privadas de libertad a causa de sus ideas, hayan o no cometido actos de protesta (Amnistía Internacional). En cambio, el concepto “preso político” resultaría más amplio pues refiere a la coordinada y enconada represión política estatal desatada en contextos de protesta social. En otras palabras, frente a actos de desobediencia civil o protesta, el aparato represivo y judicial del Estado abusa del monopolio de la fuerza, a fin de acallar reivindicaciones ciudadanas, violando sistemáticamente los derechos humanos. Siguiendo esta última tesis, el concepto tradicional, “prisionero de conciencia”, se amplía abarcando, también, a los “perseguidos políticos,” es decir, personas que han propugnando o cometido hechos de violencia en contextos de protesta social y que debiendo responder por delitos comunes, en su procesamiento y juzgamiento el Estado se desentiende de velar por el respeto y observancia de los derechos fundamentales, magnificándose los hechos y las sanciones a aplicar. Como se sostiene, la “prisión política” es una categoría de análisis que obliga a considerar elementos políticos y jurídicos integralmente, íntimamente ligada a la violación de los derechos humanos en el marco de complejos escenarios políticos y sociales, de ahí que no baste con atender exclusivamente al comportamiento ciudadano, sino que principalmente considerar si acaso el Estado está usando políticamente su poder de coerción ilegítimamente contra su población, o un sector de ésta, que defiende ideas políticas contrarias al gobierno de turno (Nash). En consecuencia, hoy la prisión política comprende a aquellas personas privadas de libertad en razón de sus ideas o actividades políticas, pero también a aquellas personas detenidas o presas por delitos comunes a quienes se les persigue y violan sus derechos humanos con afanes políticos, hipótesis últimas donde el abuso de la prisión preventiva cobra franca relevancia¹⁶.

La situación jurídica de los presos políticos es en extremo compleja pues el Derecho, al estar torcido, no puede ofrecerles una solución legal, sino política, lo cual constituye un absurdo. Por ello se explique la estrategia de quienes se ven forzados a transformar su situación judicial en un “hecho político” para que así sea la política, y no los tribunales de justicia, en base al Derecho vigente, quienes puedan brindarle soluciones, estrategia que lamentablemente conlleva la degradación de la persona al tener que asumir forzosamente una posición de víctima ante el Estado, lo cual resulta oprobioso, discriminatorio y absurdo jurídicamente (Tiscornia). En lenguaje de Vergès, estas personas han de transformar una situación judicial normal en un “proceso espectáculo” (47, 85-101). Por ello entonces que estos procesos judiciales permitan ser calificados derechamente como “políticos,” y que el concepto de justicia venga a ser reemplazado por la amnistía o el indulto. Y lo que en otras latitudes cobra trascendencia por su excepcionalidad, en Chile lamentablemente ha devenido en cotidiano, incluso formando parte integrante de las estrategias judiciales desplegadas ante tribunales nacionales con el objetivo de llevar la justicia más allá de “lo posible.”

Sobre este último, huelga repetir algo que ya he dicho antes: las aspiraciones de justicia de la población chilena, se ven trágicamente conectadas con las del pueblo mapuche en base al concepto de “en la medida de lo posible.” Para el caso chileno, el concepto de “justicia en la medida de lo posible” se origina en una autolimitación impuesta por el ex presidente de la República Patricio Aylwin, a propósito de perseguir las responsabilidades por los delitos de lesa humanidad cometidos durante la dictadura de Augusto Pinochet (Atria 57). Para el caso mapuche, esa “medida” viene dada por lo señalado en el artículo 7.1 del Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo del 1989¹⁷.

¹⁶Y donde, incluso, autoridades estatales han reconocido aquello, cf. Link de la noticia (recuperado el 12 de marzo de 2021).

¹⁷“Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural.”

4. PRISIÓN POLÍTICA Y HUELGA DE HAMBRE MAPUCHE

i. Prisión política Mapuche

Como ya señalé, en Chile, la prisión política es una realidad, pese al negacionismo de los gobiernos actuales (Jórquera Álvarez). Lamentablemente una de sus mayores víctimas ha sido el pueblo Mapuche (Human Rights Watch). Evidentemente hay ciertos puntos de conexión con el resto de la población chilena que la ha padecido¹⁸, mas lo que en estos casos permite hablar de justicia de “clase” (Novoa Monreal), para el caso mapuche califica como justicia “racial.” Precisamente, es este enfoque racial el que nos permite entender que al racismo judicial ostensible subyace una cuestión política pendiente de resolución: la autodeterminación mapuche (Marimán). Sabido es que el contexto histórico da cuenta de un esfuerzo eterno para vencer la resistencia ofrecida por el pueblo mapuche. Y lo que en un principio fue colonialismo externo, hoy es ampliamente designado como colonialismo “interno,” fundado sobre el racismo, y en cuya virtud se justifica la expoliación personal y territorial. Ante esto, la respuesta instintiva es la autotutela, concretamente a través de la recuperación de tierras, fenómeno que suele ocupar el análisis jurídico al estar íntimamente vinculado con los casos de prisión política mapuche. En efecto, la reivindicación de esta forma de autotutela ha conllevado el encarcelamiento y juzgamiento de un sinnúmero de mapuche, no obstante que la misma ONU ha reconocido a aquella como una forma válida de protesta y, por ende, al actuar judicial chileno como abusivo y criminalizador de dichas expresiones de desobediencia civil (Stavenhagen).

Hoy, la prisión política mapuche también continúa siendo negada por la élite política de manera transversal (El Mostrador). Y digo continúa pues sabido es que, desde hace décadas, el mapuche viene lidiando con la problemática de la prisión política, especialmente tras el fin de la dictadura de Pinochet: adaptación y aplicación de legislación antiterrorista, testigos sin rostro, montajes estatales para inculpar al Mapuche, violaciones a los derechos humanos cometidas por agentes policiales y militares, y su corolario, el abuso de la prisión preventiva (Human Rights Watch 25-49)¹⁹. El Estado chileno rara vez ha reconocido el racismo en su actuar²⁰. Lamentablemente, han debido ser organismos internacionales los que, a través de las sanciones y recomendaciones, han expuesto al Estado chileno frente a la comunidad internacional, dejando en evidencia la excesiva aplicación de la prisión preventiva y que, incluso, ha conllevado la inédita anulación de algunos juicios, como ocurrió durante el año 2019 con el denominado caso “Norin Catrimán”²¹.

¹⁸Por ejemplo, la pertenencia de ambos grupos a sectores sociales considerados “vulnerables.”

¹⁹Lo anterior, sin considerar el triste registro de asesinatos de personas mapuche, sin culpables, aún, los montajes policiales y estatales como la denominada “Operación Huracán,” el asesinato y encubrimiento del comunero Camilo Catrillanca, y un largo etcétera.

²⁰A propósito del reconocimiento del racismo estatal, un fallo inédito fue la sentencia pronunciada por la Corte Suprema, el 1 de diciembre de 2016, en donde, a propósito de una mujer mapuche obligada a parir con las manos enjauladas, señaló: “Que, es posible constatar indicios que permiten tener por acreditado que el maltrato recibido por la amparada también encuentra explicación en su pertenencia a una comunidad mapuche, lo que refuerza el origen discriminatorio de las actuaciones de Gendarmería. De otra forma no se explica el desmesurado y, por ende, desproporcionado operativo de seguridad que a su salida de la unidad penal para su atención médica en un recinto asistencial llevó a cabo Gendarmería.”

²¹El 16 de mayo de 2019, la Corte Suprema, en un procedimiento nunca antes visto -y a instancia de lo ordenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos fallando el caso “Norin-Catrimán”- señaló que: “[s]e declara que las sentencias dictadas por la Corte de Apelaciones de Concepción, de 4 de junio de 2004, en el ingreso de ese tribunal rol 191-2004 por la que se condenó a don Víctor Ancalaf Llaupe como autor del delito establecido en el artículo (...), a la pena de (...); de 27 de septiembre de 2003, dictada por el tribunal de Juicio Oral en lo Penal de Angol en el RIT 2-2003 por la que se condenó a don Segundo Aniceto Norin Catrimán y a don Pascual Huentenequeo Pichún Paillalao como autores del delito de amenazas terroristas a la pena de (...) y de 22 de agosto de 2004, dictada por el mismo tribunal de Juicio Oral en lo Penal en el RIT 21-2004 por la que se condenó a los señores José Benicio Huenchunao Mariñán, Patricia Roxana Troncoso Robles, Juan Ciriaco Millacheo Licán, Florencio Jaime Marileo Saravia y Juan Patricio Marileo Saravia, como autores del delito de incendio terrorista a la pena de (...), han perdido la totalidad de los efectos que les son propios.” El fallo de la Corte Interamericana, para el denominado caso “Lonkos” o “Norin-Catrimán,” fue dictado el 29 de mayo de 2014.

ii. Crítica a huelga de hambre Mapuche en cuanto estrategia judicial

El caso “Norín Catrimán” resulta paradigmático (Contesse Singh) no solo por su anulación, sino también porque los imputados, en dicho proceso judicial, ofrecieron el sacrificio de una de las huelgas de hambre mapuche más mediáticas en los últimos años (El Mercurio).

En la historia mapuche el sacrificio humano tiene sendos hitos recientes, ya en cuanto ofrenda o tributo (Araya Anabalón), ora vinculado derechamente al suicidio (Guajardo Soto). El matiz político de este sacrificio, sin embargo, se ha incorporado mediante las huelgas de hambre practicadas durante estas últimas tres décadas, en cárceles chilenas (Le Bonniec). Resulta oportuno, entonces, aportar a una discusión incipiente en torno a estas huelgas de hambre y, en particular, si han reditado beneficios políticos y jurídicos generales para el pueblo mapuche o si, por el contrario, solo ha acarreado beneficios carcelarios particulares para quienes se han visto involucrados en dichos procesos judiciales. Para estructurar esta aproximación crítica, apuntaré mi argumentación hacia los tres extremos que contienen la cuestión de la prisión política mapuche: el primero es, sin duda, la posición jurídico-política del mapuche ante el Estado y Derecho chileno. Luego, criticando el rol o carácter de estrategia judicial que ha ido adquiriendo la huelga de hambre mapuche, en los contextos de prisión política. Por último, y reconsiderando la tesis sobre liberación nacional mapuche, propongo a los “juicios de ruptura” (Vergès) como una estrategia judicial que, nutriéndose de las perspectivas que avalan la recuperación de la soberanía y autodeterminación política mapuche, se alce como alternativa al mero sacrificio corporal que conlleva la huelga de hambre.

iii. El Mapuche ante el Derecho chileno y hegemónico

Tras la invasión europea del siglo XV, los habitantes de estos territorios no fueron considerados jurídicamente personas, sino que fueron catalogados como bestias, simples objetos de Derecho. Con el paso del tiempo, su situación se fue morigerando y así se dijo que, aunque personas, su capacidad intelectual era similar o inferior a la de un niño, de ahí que necesitaran de cuidado, representación y patrocinio permanente (De Vitoria 49-52). Bajo esta estrategia jurídico-política, y hasta hoy, se fue logrando paulatinamente la asimilación de los “indios” (Bonfil Batalla 110) a las nacientes repúblicas americanas, no obstante que en la actualidad esta asimilación se disimule a través del discurso de la plurinacionalidad, el pluralismo jurídico y el multiculturalismo (Kymlicka).

En el plano interno, la constante, actual y creciente conflictividad entre el pueblo mapuche y el Estado chileno da cuenta de otro panorama. Sin exagerar, podemos preguntarnos acaso el mapuche ¿fue definitivamente incorporado y asimilado a la nación y Estado chileno? Yo opino que no, pues aún pervive ese “sentir soberano” que, consciente o inconscientemente, ha conservado el ánimo de soberanía o independencia política del mapuche frente al Estado chileno. Podrán haber muchas explicaciones del cómo este “sentir soberano” se conservó, por ejemplo, mediante la “aculturación antagónica” (Devereux), más lo cierto es que las distintas guerras libradas contra el mapuche, para someterlo y chilenizarlo, no aplacaron dicho sentimiento nacionalitario. Desde lo más íntimo y cotidiano²², hasta la renovación del argumento que echa mano a los parlamentos y al Derecho internacional (Contreras Painemal), demuestran que este sentir soberano nunca ha sido aplacado. A partir de este “sentir soberano,” entonces, es que podemos desarrollar, fundamentar y justificar posiciones de ruptura política contra el Estado y el Derecho chileno.

²²Así, por ejemplo, el 20 de octubre de 1952, don José María Ñanco otorgaba su testamento, en una notaría de la ciudad de Arauco, y en su encabezado se leía: “En el nombre de Dios Todopoderoso. Sea a todos notorios como yo José María Ñanco, de nacionalidad indijena de la Araucanía de Chile (. . .).”

iv. Huelga de hambre: ¿estrategia judicial?

El hecho de estar inserta en casos de prisión política permite hermanar la práctica de la huelga de hambre mapuche con otras experiencias similares, ya comparadas, ya dentro de este mismo país. En cuanto a su impronta política, queda en evidencia si atendemos a la desesperación estatal por evitar el desenlace de muerte de los huelguistas²³. Ahora, respecto a su carácter de táctica y estrategia, esto se demuestra en aquellos casos donde personas privadas de libertad, pero que no califican como “presos políticos,” han amenazado con dicho sacrificio a fin de obtener beneficios carcelarios²⁴.

Ahora bien, la nota que distingue y caracteriza la prisión política mapuche es el reclamo por autodeterminación política. Precisamente, es en este contexto y atendiendo a dicho objetivo, que yo pretendo cuestionar su efectividad, máxime si la realidad política chilena actual permite proyectar que la prisión política mapuche continuará e, incluso, aumentará en los años venideros²⁵. Yo sostengo que dicha efectividad ha sido apenas coyuntural, nunca trascendental, ni menos general, y así lo demuestra el patrón: beneficios carcelarios particulares, para casos judiciales concretos y específicos, aun cuando en la literatura se predique lo contrario (Alonso Reynoso). Uno de los motivos que explica este fracaso, es que las resoluciones y sentencias judiciales tienen “efecto relativo,” es decir, que resultan obligatorias solo para el caso donde fueron pronunciadas, no para otros, incluso si los presupuestos fácticos o las personas involucradas se repiten. Otra explicación habría que buscarla en el fenómeno de los “casos emblemáticos” toda vez que si bien potencialmente cualquier persona puede transformar su panorama judicial en un “hecho político,” en la realidad no cualquier caso judicial puede encumbrarse como “caso emblemático” debido a que los costos, capital humano y económico, involucrados en la construcción de éstos, son altísimos. Sin embargo, mi crítica apunta a una cuestión específica y es que las soluciones obtenidas por los huelguistas mapuche, en los distintos casos, no provienen de un debate político general que decante, luego, en una reforma estructural a la legislación hegemónica chilena respecto a los pueblos indígenas que habitan estos territorios. Está demostrado que dichas soluciones apenas responden a favores coyunturales, excepcionales y acotados a cada huelguista (El Mercurio). Incluso, esto también lo podemos comprobar si atendemos al comportamiento estatal frente a sentencias dictadas por tribunales internacionales y recaídas en “casos emblemáticos” que afectan a grupos chilenos vulnerables. En este último punto, el Estado chileno ha sido particularmente obediente y proactivo respecto de ciertos grupos vulnerables (Ivanschitz Boudeguer), pero no así cuando se trata de causas que involucran violaciones a los derechos humanos del pueblo Mapuche²⁶.

5. HACIA UNA ESTRATEGIA JUDICIAL DE RUPTURA

Si las huelgas de hambre mapuche tienen como antecedente la prisión política²⁷, plantearlas como una estrategia judicial es un evidente error, casi un “fetichismo de la legalidad” (Comaroff 47), resultando meros sacrificios corporales despolitizados. Por tal motivo creo conveniente, hacia el futuro, apostar por los juicios de ruptura. Siguiendo la terminología y concepto entregado por Jacques Vergès, frente a la prisión política existen dos opciones o estrategias judiciales. La primera, denominada de “connivencia” implica básicamente que el acusado reconoce jurisdicción

²³Recientemente, por ejemplo, la Corte de Apelaciones de Copiapó ordenó el traslado de un joven chileno que había iniciado una huelga de hambre, precisamente, por su condición de “preso político,” cf. Link del documento (recuperado el 30 de abril de 2021).

²⁴Por ejemplo, ex militares chilenos condenados por crímenes de lesa humanidad, cf. Link de la noticia (recuperado el 18 de febrero de 2021).

²⁵Solo en el reciente año 2020, se contabilizaban varias decenas de “presos políticos mapuche,” cf. Link de la noticia (recuperado el 12 de abril de 2021).

²⁶En particular, la comparación yo la realizo con reciente la anulación del juicio de los lonkos “Norín Catrimán” y la posterior reacción del Estado chileno.

²⁷Y asumiendo, claro, que tras la denuncia de prisión política efectivamente existe un proyecto u objetivo de liberación o, cuando menos, de autodeterminación política.

e imperio a determinada legislación y sus juzgadores; en consecuencia, y aceptando dichas reglas del juego, la defensa se ve constreñida y determinada por la victimización del acusado, apelando más a conmiseración estatal que a justicia. Se trata de procesos que operan en la dimensión de la tragedia, y son siempre la novela de un fracaso, la historia de una derrota, porque el acusado no puede acusar de incompetencia al único orden público que para él existe, aun cuando lo combata (39, 52). Los procesos de ruptura, en cambio, buscan trastornar la estructura de los juicios, en el sentido que los hechos acometidos -y la argumentación de la defensa- ceden en favor de la impugnación total del orden público. Más que la absolución del acusado, como ocurre con la “connivencia,” a través de la ruptura se busca dar publicidad a las ideas y proyecto político de los acusados, aun si de ello deriva el sacrificio de la vida, pues precisamente se trata de una guerra político-judicial. En la historia occidental, las defensas de Sócrates y Jesús mostraban ya atisbos de ruptura, aunque recién durante el siglo XX -e inmersos en los procesos de descolonización- fue que las estrategias de ruptura alcanzaron sus límites extremos y así ocurrió, por ejemplo, con el caso del Frente de Liberación Nacional, en Argelia (Vergès).

Ahora bien, asumo que extrapolar el modelo de ruptura al escenario político y jurídico mapuche presenta serias dificultades. Desde ya, pues el proceso de descolonización impulsado por la Organización de las Naciones Unidas desde fines de la Segunda Guerra Mundial, no incluye a los pueblos considerados “indígenas,” de ahí que éstos -en principio- ni siquiera puedan valerse del concepto de autodeterminación aplicado en dicho contexto (Organización de las Naciones Unidas). Sin embargo, convengamos en que las estrategias de ruptura nos resultan más familiares de lo que se pueda pensar, al menos, en el contexto latinoamericano reciente (Chama). Y aunque, para el caso mapuche, no existen datos que permitan verificar dicha estrategia, en procesos penales y contextos de prisión política, sí existen otros antecedentes donde dicha postura se ha expresado claramente. Un primer ejemplo lo podemos encontrar en el abogado José Lincoqueo quien ha sostenido en diversas ocasiones -incluyendo presentaciones judiciales- que la ocupación territorial del Estado chileno no tiene asidero jurídico alguno pues nunca se declaró explícitamente la guerra, de ahí que el Tratado o Parlamento de Taphue de 1825, donde se reconoció soberanía e independencia al Mapuche, tenga pleno valor ante el Derecho internacional que rige las relaciones entre Estados soberanos (Del Valle). Un segundo ejemplo, es el discurso autodeterminista propuesto por el “Consejo de Todas Las Tierras” quienes, en más de una ocasión han manifestado un afán separatista del Estado chileno, incluso mediante la redacción de una Constitución Política Mapuche (Mapuexpress). Por último, también podemos considerar posiciones más radicalizadas y que abiertamente reivindican la violencia política, como una herramienta válida para alcanzar la autodeterminación. Tal es el caso de la “Coordinadora Arauco-Malleco” quienes, a través de su vocero Héctor Llaitul, han manifestado no solo su postura anticapitalista, sino incluso separatista del Estado chileno (Llaitul).

Entonces, ¿es posible avanzar hacia estrategias de ruptura? Yo creo que no solo es posible, sino necesario. Y es necesario precisamente por la demanda que subyace a la prisión política mapuche: la autodeterminación política. Sin duda, la articulación de estrategias judiciales -basadas en la opción de la ruptura- dependerán de un trabajo previo hasta ahora inexistente, cual es la construcción de una teoría jurídica y política mapuche o, cuando menos, pertinente a nuestro pueblo. En mi perspectiva esta teoría debería estructurarse a partir del abandono del paradigma del “indio,” dependiente y enjaulado por la legislación internacional sobre derechos humanos, desde que este paradigma es reflejo y perpetuación de una situación de victimización y vulnerabilidad que impide el ejercicio del derecho a la autodeterminación (Aillapán Quinteros 2020). Y aunque esta argumentación no tenga antecedentes previos no resulta impedimento alguno pues “en el orden internacional, siempre en movimiento, es necesario y posible suplir la ausencia de precedentes y de leyes simplemente creándolos” (Vergès 97, 131). En términos sencillos, siempre es posible empujar el cerco político-jurídico más allá de lo “posible.”

6. CONCLUSIÓN

A modo de síntesis, es importante destacar los siguientes puntos:

1. En Chile, actualmente, existe prisión política caracterizada por el abandono estatal de sus obligaciones en materia de derechos humanos, y por la represión policial, militar y judicial en contra de personas que -reivindicando o no la violencia política- ejercen su derecho a la protesta.
2. Tratándose de la prisión política mapuche, ésta se ha caracterizado por el recurso de la huelga de hambre.
3. En el ámbito metajurídico, la huelga de hambre mapuche corresponde a una conducta suicida.
4. Si bien, a través del expediente de la huelga de hambre mapuche, se ha conseguido algunos beneficios para quienes han asumido dicho sacrificio, a largo plazo termina siendo una estratagema judicial conyuntural y sin mayor impacto en la estrategia política que busca la liberación nacional mapuche.
5. Que es posible y necesario reemplazar y/o completar la huelga de hambre con una estrategia judicial de ruptura, abandonando la simple connivencia respecto al ordenamiento jurídico chileno.
6. Que la opción de la ruptura depende necesariamente de la construcción de una teoría jurídico-política mapuche que le dé soporte y que, abandonando el paradigma del “indio,” se alce como una teoría cuyos argumentos se construyan sobre la legislación internacional que rige a los Estados soberanos e independientes, y nunca sobre la legislación o Derecho indígena, desde que esta última solo concede a los pueblos considerados tales el estatus de grupos vulnerables y dependientes del respectivo Estado colonizador.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aillapán Quinteros, Jorge. «Decolonizing Indigenous Law: Self-Determination and Vulnerability in the Mapuche Case.» Nugmanova, Maigul. *Education, Human Rights and Peace in Sustainable Development*. London: InTech Open Access, 2020.
- —. *El Quinto Poder*. 5 de mayo de 2014. Visto el 12 de marzo de 2021. Recuperado de: Link de la noticia.
- —. *El Resumen*. 1 de diciembre de 2019. Visto el 8 de marzo de 2021. Recuperado de: Link de la noticia.
- Alonso Reynoso, Carlos, Alonso, Jorge. «La huelga de hambre de los presos políticos mapuche en el año 2020.» Zibechi, Raúl, Martínez, Egdar. *Repensar el sur. Las luchas del pueblo mapuche*. México: CLACSO-Cooperativa Editorial Retos, 2020.
- Amnistía Internacional. *Amnistía Internacional*. 2021. Visto el 5 de abril de 2021. Recuperado de: Link de la noticia.
- Araya Anabalón, Jorge. «Sacrificio e identidad en el contexto de maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra.» *Lengua y Literatura Mapuche* (1998): 269-282.
- Atria, Fernando. «La hora del Derecho: los derechos humanos entre la política y el Derecho.» *Estudios Públicos* 91 (2003): 45-89.
- Balbontin, Cristian, Salas, Ricardo. *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre 2019*. Santiago: Libros del Amanecer, 2020.
- Boitano, Ángela. «Acercas del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa.» *Revista de Filosofía* (2018): 41-54.
- Bonfil Batalla, Guillermo. «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial» *Anales de Antropología* (1972): 105-124.

- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Chama, Mauricio. «La defensa de presos políticos a comienzos de los '70: ejercicio profesional, derecho y política» *Cuadernos de Antropología Social* (2010): 195-217.
- Comaroff, Jean, Comaroff, John. *Violencia y ley en la poscolonía: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Marid: Katz Editores, 2009.
- Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura. *Informe de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (Valech I)*. Santiago: Ministerio del Interior, Gobierno de Chile, 2005.
- Contesse Singh, Jorge. «'Norín Catrimán y Otros.' Comentario a la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.» Portales, Universidad Diego. *Anuario de Derecho Público*. Universidad Diego Portales, 2015: 418-432.
- Contreras Painemal, Carlos. «Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona» Berlin : Freien Universität Berlin , 2010.
- De Vitoria, Francisco. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe S. A., 1975.
- Del Valle, Carlos. «La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico.» *Lengua y literatura mapuche* 9 (2002): 169-176.
- Devereux, George, Loeb, Edwin. «Antagonistic Acculturation.» *American Sociological Review* (1943): 133-147.
- El Desconcierto. *El Desconcierto*. 18 de Diciembre de 2020. Visto el 20 de febrero de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- El Mercurio. *Emol*. 29 de enero de 2008. Visto el 2 abril de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- —. *EMOL*. 2020 de Agosto de 2020. Visto el 12 de febrero de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- El Mostrador. *El Mostrador*. 5 de agosto de 2020. Visto el 18 de marzo de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- Gargarella, Roberto. *Castigar al prójimo. Por una refundación democrática del Derecho penal*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 2016.
- Guajardo Soto, Gabriel. *Suicidios Contemporáneos: vínculos, desigualdades y transformaciones socioculturales. Ensayo sobre violencia, cultura y sentido*. Santiago: FLACSO-Chile, 2017.
- Human Rights Watch. *Indebido proceso: los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile*. Nueva York, 2004.
- Ivanschitz Boudeguer, Barbara. «Un estudio sobre el cumplimiento y ejecución de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos por el Estado de Chile» *Estudios Constitucionales* (2013): 275-332.
- Jórquera Álvarez, Tamara. «Violencia política del Estado en el Chile Postdictatorial.» Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, 2018.
- Kymlicka, Will. «Neoliberal Multiculturalism?» Hall, Peter y Lamont, Michéle. *Social Resilience in the Neoliberal Era*. Cambridge: Cambridge University Press), 2013. 99-126.
- Le Bonniec, Fabien. «Las Cárceles de la Etnicidad: Experiencias y Prácticas de Resistencia de los Mapuche Sometidos a la Violencia Política en la Era del Multiculturalismo (2000-2010).» *Oñati Socio-Legal Series [online]* (2014): 104-121.
- Llaitul, Héctor. *Archivo Chile*. 23 de Junio de 2013. Visto el 4 de enero de 2021. Recuperado de: [Link del documento](#).
- Mapuexpress. *Mapuexpress*. 11 de diciembre de 2019. Visto el 29 de enero de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- Marimán, José. *Autodeterminación. Idias políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM, 2012.
- Mignolo, Walter. «Who Speaks for the "Human" in Human Rights?» contributors, José-Manuel Barreto and. *Human Rights from a Third World Perspective*. Ed. José-Manuel Barreto. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012. 44-64.
- Millaleo, Ana. *Mapuexpress*. 9 de marzo de 2020. Visto el 2 de abril de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).
- Nash, Claudio. *Ciper*. 17 de diciembre de 2020. Visto el 4 de febrero de 2021. Recuperado de: [Link de la noticia](#).

- Neira, Hernán. «Suicidio soberano y suicidio patológico.» *Ideas y Valores* (2017): 151-179.
- Novoa Monreal, Eduardo. «Justicia de Clase» *Mensaje* (1970).
- Oliveira, María José Sarrabayrouse. «Estrategias jurídicas y procesos políticos en el activismo de los derechos humanos: el caso de la morgue judicial» *Lex Humana* (2011): 1-26.
- Organización de las Naciones Unidas. 2021. Visto el 18 de abril de 2021. Recuperado de: Link del documento.
- Papini, Giovanni. *El juicio final*. Trad. María Espiñeira de Monge. Santiago: Editorial del Nuevo Extremo, 1958.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Desiguales. Orígenes, cambios y desafíos de la brecha social en Chile*. Santiago: Organización de las Naciones Unidas, 2017.
- Ralws, John. «On civil disobedience.» *Journal of Philosophy* 58 (1961): 653-661.
- Rincón Morera, Andrés. «Justicia por propia mano: performance y valoraciones morales en disputa sobre la legitimidad de la violencia en Colombia y México.» Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2019.
- Ruiz-Tagle, Pablo. «Desobediencia civil, terrorismo y derechos fundamentales. Derecho y Humanidades.» *Derecho y Humanidades* (2006): 133-140.
- Squella Narducci, Agustín. *Introducción al Derecho*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 2011.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
- Tamayo Grez, Tania. *Incendio en la torre 5. Las 81 muertes que Gendarmería quería olvidar*. Santiago: Penguin Random House Grupo Editorial Chile, 2016.
- Tiscornia, Sofia. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Buenos Aires: Editores del Puerto-CELS, 2008.
- Vergès, Jacques. *Estrategia judicial en los procesos políticos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2009.

¿Hacia el Tanatoceno? Dignidad humana, aunque el mundo perezca

Toward the Thanatocene? Human Dignity, Even If the World Perishes
Em direção ao Tanatoceno? Dignidade humana, Mesmo que o mundo pereça

Diego Rossello Glas *†

Resumen

El presente trabajo discute la relación entre el Antropoceno y una determinada manera de entender la dignidad del ser humano. El Antropoceno es una nueva época en la escala geológica en la cual los seres humanos adquieren un rol protagónico. Este rol se evidencia en la acidificación creciente de los océanos, los niveles de dióxido de carbono en la atmósfera, la reducción de la biodiversidad y los registros estratigráficos en cuerpos de roca terrestre. Tomados en conjunto, estos elementos muestran el impacto que la especie humana está teniendo sobre el sistema de la tierra. En este contexto, defensores recientes de la dignidad humana en el ámbito de la filosofía argumentan que los seres humanos ocupan el estatus más elevado entre las especies de la Tierra y que de ello se seguiría una responsabilidad especial: la de ponerse al servicio de la naturaleza. Sin embargo, críticos de esta postura sostienen que la dignidad humana entendida como estatus elevado sobre las demás especies no puede sino derivar en el excepcionalismo o supremacismo humano. En acuerdo parcial con las críticas a este modo de pensar la dignidad humana, la contribución de este artículo reside en evaluar la posibilidad de pensar en un Tanatoceno en conexión con el concepto de “suicidio de especie”.

Palabras clave: dignidad, humano, antropoceno, supremacismo, tanatoceno

Abstract

The paper discusses the relation between the Anthropocene and a certain way of conceiving the notion of human dignity. The Anthropocene is a new epoch on the geological scale in which the activity of human beings become central. Such centrality results in the increasing acidification of the oceans; high levels of carbon dioxide in the atmosphere; the reduction of biodiversity; and clear evidence of the human footprint in stratigraphic records. When taken together, these phenomena show the impact that the human species is having on Earth conceived as a system. In this context, recent defenders of human dignity in the field of philosophy argue that human beings occupy the highest status among species on Earth, and that from such status follows a special responsibility: that humans should perform as stewards of nature. Critics of this position argue that when understood as a higher status over other species, human dignity cannot but derive in human exceptionalism and human supremacism. In partial agreement with such critiques of the notion of human dignity, the main contribution of the paper is to assess the possibility of thinking about a Thanatocene in close relation to the notion of “species suicide”.

Keywords: dignity, human, anthropocene, supremacism, thanatocene

Resumo

Este trabalho discute a relação entre o Antropoceno e uma certa forma de compreender a dignidade do ser humano. O Antropoceno é uma nova época na escala geológica em que o ser humano assume um papel de liderança. Esse papel é evidenciado na crescente acidificação dos oceanos, dos níveis de dióxido de carbono na atmosfera, da redução da biodiversidade e dos registros estratigráficos em corpos rochosos terrestres. Juntos, esses elementos mostram o impacto que a espécie humana está tendo no sistema terrestre. Nesse contexto, recentes defensores da dignidade humana no campo da filosofia argumentam que os seres humanos ocupam o mais alto status entre as espécies na Terra que daí decorreria uma responsabilidade especial: a de colocar-se ao serviço da natureza. No entanto, os críticos dessa posição argumentam que a dignidade humana entendida como status elevado em relação a outras espécies só pode levar ao excepcionalismo ou supremacia humana. Em concordância parcial com as críticas a esse modo de pensar a dignidade humana, a contribuição deste artigo está em avaliar a possibilidade de se pensar um Tanatoceno em conexão com o conceito de “suicídio de uma espécie”.

Palavras chave: dignidade, humana, antropoceno, supremacia, tanatoceno

DOI: 10.5281/zenodo.5205189

*Contacto: diego.rossello@uai.cl Es profesor asociado en el Departamento de Filosofía, Facultad de Artes Liberales, de la Universidad Adolfo Ibáñez. Obtuvo su doctorado en Northwestern University y se especializa en filosofía política, teoría crítica y estudios de animalidad. Ha sido editor de *Revista de Ciencia Política* y actualmente es co-editor de *Economía y Política*. Su trabajo ha sido publicado en las siguientes revistas: *Ideas y Valores*, *Revista de Filosofía*, *Philosophy Today*, *New Literary History*, *Society & Animals*, *Contemporary Political Theory* y *Political Theory* entre otras.

†El presente artículo tiene lugar al interior de un proyecto Puente-PAI UAI 2021.

1. INTRODUCCIÓN

El Antropoceno es una nueva época en la escala geológica que sigue al Holoceno en la cual los seres humanos adquieren un rol protagónico (Crutzen y Stoermer 2000, Crutzen 2002 y 2006, Lewis y Maslin 2015, Dürbeck y Hüpkes 2020). La acidificación creciente de los océanos, los niveles elevados de dióxido de carbono en la atmósfera, la reducción de la biodiversidad y los registros estratigráficos en cuerpos de roca terrestre, tomados en conjunto, evidencian el impacto que la especie humana está teniendo sobre el sistema de la Tierra (Latour 2018). En este contexto, defensores recientes de la dignidad humana en el ámbito de la filosofía o dignitaristas, como se los denomina, argumentan que los seres humanos ocupan el estatus más elevado entre las especies de la Tierra y que de ello se seguiría una responsabilidad especial: la de ponerse al servicio de la naturaleza (Waldron 2012, Kateb 2014, Dupré 2015). Críticos del dignitarismo, por el contrario, sugieren que la dignidad humana entendida como estatus elevado sobre las demás especies no puede sino derivar en un excepcionalismo o supremacismo humano, y apuestan a la horizontalidad entre las especies para enfrentar los desafíos que plantea el Antropoceno (Derrida 2008, Donaldson y Kymlicka 2011, Calarco 2015, Phillips 2015, Gruen y Adams 2015, Rossello 2016, Frost 2016, Latour 2017, Connolly, 2017, Kymlicka 2018, Meijer 2019).

De este modo, repensar el concepto de dignidad humana en el Antropoceno significa asumir una interconexión mutidimensional y sin precedentes entre el modo en que los seres humanos se piensan a sí mismos y el modo en que conciben a la Tierra en la que habitan, a sabiendas de que esta última será afectada por la acción humana durante milenios por venir (Dryzek y Pickering 2019, Kelly 2019). El concepto de dignidad humana, proponemos, es fundamental en esa interconexión, ya que define el estatus filosófico, político, y social de los seres humanos frente a los animales no humanos, a la naturaleza y a la Tierra entendida como sistema (Dryzek 2005, Oliver 2009, Oliver 2015, Garner 2019). En consecuencia, las preguntas que orientan las reflexiones de este trabajo son las siguientes: ¿el concepto de dignidad humana es parte de la solución a los desafíos planteados por el Antropoceno o es parte del problema? ¿Se puede repensar la dignidad humana reteniendo lo valioso que hay en ella y, al mismo tiempo, evitando el excepcionalismo y el supremacismo humano? ¿Existe una relación conceptualmente significativa entre un cierto modo de entender la dignidad humana y lo que denominaremos el Tanatoceno? ¿Puede el Tanatoceno derivar en un “suicidio de especie”?

El presente trabajo procede del siguiente modo. La primera sección aborda el concepto de dignidad humana. Se sugiere que no existe acuerdo ni sobre su genealogía ni sobre su estatus normativo, pero se argumenta que sus reivindicadores contemporáneos, o dignitaristas, lo justifican en base a la superioridad de la especie humana. En la segunda sección se discute el concepto de Antropoceno tanto desde el punto de vista filosófico, en las humanidades ambientales, como desde el punto de vista de la geología. Se sugiere que, de no mediar una perspectiva crítica en su análisis, el Antropoceno puede convertirse en un concepto exclusivamente geológico, que no interroga críticamente al ser humano o *anthropos* que le da nombre. En la tercera sección se esboza un concepto alternativo, el Tanatoceno, en base al trabajo de Bonneuil y Fressoz (2015). Se afirma que dicho texto carece de una perspectiva filosófica y por ello se lo interroga y complementa desde la obra de Herbert Marcuse, quien aborda el tánatos desde la filosofía de la ecología (1993). En la cuarta sección se advierte que tanto la defensa dignitaria de la dignidad humana como sus críticos anti-especistas caerían en posturas tanáticas o “mortalistas”. La última sección presenta conclusiones preliminares sobre el vínculo entre dignidad humana y Tanatoceno, así como sobre la idea de “suicidio de especie”.

2. DEFINIENDO LA DIGNIDAD HUMANA

El peso genealógico y normativo que posee el concepto de dignidad humana resulta difícil de negar. Sin embargo, resulta aún más arduo arribar a una definición comúnmente aceptada del concepto. Como es sabido, el concepto de dignidad humana ha sido considerado a menudo como inútil y

falto de contenido (Macklin 2003). En consecuencia, se ha argumentado que la dignidad humana alude en realidad al debido respeto o la autonomía (Killmister 2010). Para sumar complejidad a la cuestión, las definiciones de dignidad humana se construyen a partir de un conjunto de supuestos provenientes de diferentes marcos cosmológicos, teológicos, antropológicos y normativos (Rosen 2012 y 2014; Rankine 2017; Griffin 2017; Wong 2017; Kent 2017; Cha 2017; Vatter 2020). Por ello, incluso si pudiésemos trazar una genealogía abarcadora del concepto nos encontraríamos, al final del camino, con que el avance logrado sería desandado, ya que el concepto de dignidad humana es además un concepto esencialmente disputado: quienes reclaman la dignidad humana para sí suelen hacerlo impugnándola en sus adversarios y viceversa (Gallie 1955, Connolly 1993, Rorty 2000).

El concepto de dignidad humana puede ser concebido, al mismo tiempo, como ligado genealógicamente a cosmovisiones religiosas de la sacralidad de la vida humana (Aquino 1999, Millbank 2014, Gushee 2014, Soskice 2014, Kent 2017); como un concepto de inspiración griega clásica que es re-interpretado por el Renacimiento y por pensadores modernos en torno a ideas seculares de libertad, autonomía, razón y progreso (della Mirandola 1998, Copenhaver 2017, Debes 2017, Kant 2012, Sensen 2017); como un estatus jurídico y social, promulgado y reclamado por colectivos, grupos e individuos en contextos jurídicos y sociales específicos, para impugnar daños, lesiones, violaciones de derechos o desigualdades (Dillon 1995, Waldron 2012, Grimm 2014, Costa 2014, Barak 2014, van der Heide 2015, Town 2017, Dunn Henderson 2017); y como una forma específica de ser en el mundo, característica de la condición humana, que tiende a ver a los seres no-humanos como pobres en mundo, o carentes de mundo por completo, pero con los que los humanos sin embargo comparten la Tierra (Heidegger 1995 y 1996, Arendt 1973, Arendt 1998, Oliver 2015). Aunque esta enumeración no es exhaustiva, puede servir para indicar las múltiples dimensiones implícitas en el concepto de dignidad humana, así como la imposibilidad de abarcarlas todas.

Sin embargo, la tarea de repensar la dignidad humana en el Antropoceno es urgente porque el concepto está de regreso tanto en la filosofía, como en las humanidades en general. Académicos y académicas que trabajan en el campo de la filosofía política, jurídica y social (Dworkin 2013, Rosen 2012, Waldron 2012, Joas 2013, Kateb 2014, Sangiovanni 2017, Debes 2017, Valentini 2017, Gilabert 2018, Killmister 2020); en la teoría crítica (Habermas 2010, Benhabib 2011, Forst 2011, Santner 2011); en la fenomenología y los estudios literarios (Lebech 2009, Anker 2012, Davis 2015, Peter 2015); así como en la teología (Meilaender 2009, Millbank 2014, Soskice 2014), abrazan con entusiasmo el concepto de dignidad humana. Con todo, las discusiones académicas recientes del concepto no han prestado atención a los nuevos desafíos que este enfrenta en el Antropoceno. Por el contrario, quienes discuten la dignidad humana hoy tienden a centrarse en el rol que ella juega en la justificación filosófica de los derechos humanos (Habermas 2010, Waldron 2012, Joas 2013, Kateb 2014, Dupre 2015, Valentini 2017) y, al hacerlo, se apoyan en el estatus superior y distintivo de los seres humanos en relación a las otras especies sobre la Tierra (Meilaender 2009, Waldron 2012, Soskice 2014, Kateb 2014, Millbank 2014).

En este marco, la relación estrecha entre el concepto de dignidad humana y los derechos humanos es entendible si se considera la experiencia del totalitarismo y el Holocausto (Arendt 1973, Morsink 2000, Benhabib 2011, Moyn 2014). Después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía política procuró contribuir a evitar que los seres humanos fuesen objeto de maltrato, crueldad, tortura, asesinato y genocidio; en suma, a evitar violaciones masivas de los derechos humanos (Donnelly 2013, Moyn 2015). Para ello, tanto la idea kantiana del ser humano como ser moral y fin en sí mismo (Kant 2012), como la noción de dignidad de la persona en el catolicismo personalista de Jacques Maritain (2011) y la idea del “derecho a tener derechos” de Hannah Arendt (1973), ofrecieron recursos conceptuales para evitar que se repitiese una catástrofe civilizatoria. En consecuencia, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 vinculó en su retórica la dignidad humana con los derechos humanos sin aportar definiciones sustanciales acerca del contenido normativo de la primera. Documentos posteriores como la Carta de las Naciones Unidas, la Ley Fundamental alemana y varios textos constitucionales inspirados en ellos (en Finlandia, Brasil, Bélgica, Bulgaria y Canadá, entre otros), también invocaron la noción de dignidad humana

permaneciendo agnósticos acerca de sus fundamentos filosóficos últimos (Moyn 2012 y 2014).

El problema que nos ocupa surge, sin embargo, porque la postura dignitaria contemporánea fundamenta los derechos humanos en base a una concepción de la dignidad humana entendida como estatus superior y distintivo de los seres humanos sobre la Tierra (Meilaender 2009, Waldron 2012, Soskice 2014, Kateb 2014, Millbank 2014). Por ejemplo, Jeremy Waldron (2012) afirma que la dignidad humana puede ser inferida y reconstruida a partir de ideas de rango superior y estatus elevado disponibles en marcos jurídicos ya existentes. Así, en lugar de moverse desde la filosofía moral hacia el derecho, Waldron encuentra en el propio derecho una serie de indicaciones relevantes acerca del significado de la dignidad humana; entre ellas que esta implica no ser tratado como un animal (Waldron 2012 54 y 64, Kymlicka 2018). Jürgen Habermas (2010), por su parte, acuerda con Waldron en que la dignidad es un estatus o rango superior que impide el trato deshumanizante y subraya la conexión interna entre dignidad humana y derechos humanos. Expertos en teología que discuten la dignidad humana, por su parte, también reconocen el estatus superior que ocupan los seres humanos entre las especies de la Tierra a partir de dos presupuestos: la idea de la Gran Cadena del Ser, en la que los seres humanos tienen un estatus superior al de las plantas y los animales no humanos -así como un estatus inferior al de Dios y los ángeles- y la doctrina de la humanidad creada a imagen y semejanza de Dios o *Imago Dei* (Meilaender 2009, Soskice 2014, Millbank 2014).

En este sentido, al mismo tiempo que el consenso dignitario apuesta a evitar el trato deshumanizante argumentando que los seres humanos no deben ser tratados como animales, el Antropoceno indica que los seres humanos se han vuelto una especie de proporciones geológicas, que amenaza con engullir en su desarrollo a las demás especies y al sistema de la Tierra. Puesto de otro modo, el Antropoceno nos enfrenta al desafío de repensar la dignidad humana en una época en la que los seres humanos siguen siendo vulnerables y necesitados de protección, pero en la que también han alcanzado un poder inusitado sobre la Tierra (Chakravarty 2009 y 2018). De allí que el desafío resida en repensar un concepto que continúa siendo central en el discurso de los derechos humanos y, al mismo tiempo, someter a crítica su compromiso con concepciones supremacistas de la especie humana que puedan cultivar insensibilidad moral y política frente a los animales no humanos y la naturaleza. Para avanzar en esta dirección, en la sección que sigue se ofrece una discusión de los presupuestos de la noción de Antropoceno.

3. DEFINIENDO EL ANTROPOCENO

La noción de Antropoceno continúa generando polémica tanto entre quienes se dedican a la filosofía, como entre quienes se dedican a la geología entendida como ciencia. Entre los primeros, en particular al interior de las humanidades ambientales, resulta problemático responsabilizar a toda la especie humana de un proceso liderado por un grupo humano específico, formado por ciertos países y/o naciones, desde mediados del siglo XVIII en adelante (McNeill y Engelke 2014, Moore 2017). Puesto que distintos grupos humanos han tenido roles desiguales en la división del trabajo mundial desde la Revolución Industrial en adelante, puede sugerirse que los conglomerados humanos más industrializados y desarrollados han contribuido más a configurar la huella humana sobre la Tierra. Asimismo, podría argumentarse que los pueblos originarios, cuyas formas de vida presuponen economías sostenibles, no serían buenos candidatos para su inclusión en el concepto genérico de *anthropos* sobre el que se asienta la idea de Antropoceno. Parece razonable afirmar entonces que el concepto de *anthropos* presupuesto en el Antropoceno requiere una elucidación crítica cuidadosa.

Como parte de esa elucidación, puede afirmarse no solo que todos los seres humanos no serían igualmente responsables del Antropoceno, sino que resulta relevante plantear la discusión acerca de qué tipo de sistema económico y social tendría mayores afinidades electivas con este proceso epocal. En este sentido, para Moore y Haraway la visión más aceptada del Antropoceno caería en un historicismo simplificador que no comprendería el modo en que el capitalismo tiende

a devaluar la naturaleza, tanto en el sentido de hacer a la naturaleza barata para los fines de producción y consumo, como en el sentido de degradar y dar por sentada a la naturaleza (Haraway 2015, Moore 2016). Moore y Haraway argumentan que la noción de Capitaloceno podría estar mejor equipada para evaluar el ensamblaje entre humanos, no humanos, naturaleza, intereses económicos, extractivismo y relaciones de poder que estarían operando en el capitalismo tardío, con consecuencias graves y duraderas para el ecosistema terrestre (Moore 2017). Modulaciones latinoamericanas de esta tesis ponen énfasis en la cuestión de la minería y el extractivismo como catalizadores del cambio climático (Svampa 2019).

Pensadoras del feminismo, por su parte, interrogan los presupuestos del *anthropos* que da nombre al Antropoceno. Las perspectivas feministas buscan visibilizar los presupuestos de género que operan al momento de considerar quién cuenta como humano en la especie humana, y cuál sería el lugar de las mujeres en la historia una vez colapsado el dualismo -estructurante de la modernidad- entre historia natural e historia humana (Colebrook 2017, Braidotti 2017, Huffer 2017). La pregunta que surge desde esta perspectiva es hasta qué punto, según la asignación históricamente generizada de roles en las sociedades -los hombres en la producción, las mujeres en la reproducción y las tareas de cuidado- podría afirmarse que hombres y mujeres hayan contribuido de modo equivalente a los procesos de producción, desarrollo tecnológico y consumo que hoy muestran su impacto global. Asimismo, desde perspectivas ecofeministas se busca relajar el excepcionalismo humano para cultivar no sólo relaciones de cuidado con animales no-humanos y naturaleza (Donovan 1990 y 2003, Haraway 2007, Gaard 2011, Krause 2020), sino también formas de pensar que desde el punto de vista epistemológico estén orientadas a ese cultivo y a la interconexión significativa con otras formas de vida no humanas (Haraway 2016).

Por otro lado, para quienes se dedican a las ciencias de la tierra seguimos viviendo en la Era Megalayense de la Época del Holoceno, hasta que señales estratigráficas unívocas, rastros en cuerpos rocosos, puedan probar fehacientemente lo contrario (Zalasiewicz, Smith, Barry, Coe et al. 2008, Hamilton 2015, Santana 2019, Zalasiewicz, Waters, Williams, Summerhayes, 2019). Pero la comunidad científica no sólo debate hasta qué punto el Antropoceno puede ser medible a través de datos estratigráficos, sino también si dichos datos deben tener prioridad en el establecimiento del comienzo de una nueva época geológica. Puesto de otro modo, algunos estudiosos encuentran que el Grupo de Trabajo del Antropoceno (GTA) -un organismo especial que trabaja para la Comisión Internacional de Estratigrafía (CIE)- es una institución algo rígida, abierta a ser persuadida por evidencia proveniente de la superficie dura de la Tierra, pero que tiende a sospechar de la fluidez de los procesos atmosféricos, más propensos a fluctuaciones y cambios acelerados (Simonetti 2019). A pesar de ello, en mayo de 2019 el GTA votó a favor de designar al Antropoceno como una nueva época geológica, con una decisión dividida entre veintinueve a favor y cinco en contra. Esto significa que una propuesta formal para incluir la nueva época del Antropoceno será presentada al CIE, la organización científica que supervisa el calendario geológico oficial, en 2021.

4. BOSQUEJANDO EL TANATOCENO

Durante los últimos años se ha consolidado un aparato crítico alrededor del concepto de Antropoceno basado en la proliferación de términos asociados a esta nueva época geológica. Desde el Capitaloceno y el Mantropoceno, ya aludidos, pasando por el Plantacionceno, el Termoceno y el Angloceno, la academia dedicada a las humanidades ambientales se ha dejado llevar, tal vez en exceso, por el impulso de acuñar conceptos y neologismos a partir del añadido de prefijos. Entre este menú creciente de alternativas terminológicas entendemos que la noción de Tanatoceno, propuesta por Bonneuil y Fressoz, merece ser pensada ya que pone énfasis en la pulsión de muerte que sería característica de esta nueva época geológica.

Como se anticipó en la introducción, Bonneuil y Fressoz no desarrollan las implicancias de la pulsión tanática en términos filosóficos. Sin embargo, presentan un análisis sociológico e historiográfico sofisticado del modo en que, a partir de la Revolución Industrial, pero principalmente

desde las guerras del siglo XX, comienza a desplegarse una pulsión de muerte y destrucción cuyo impacto tiende a exceder el objetivo de neutralización del enemigo militar y se extiende hacia el ecosistema terrestre. Por ejemplo, los autores sugieren que la Segunda Guerra Mundial produjo una cantidad de bajas humanas equiparable a la mitad de todas las muertes en guerras producidas durante la historia de la humanidad. Asimismo, los autores destacan que la Guerra de Vietnam dio origen a la noción de ecocidio, según la cual la empresa bélica se orientó a acabar con el medioambiente que sirve de espacio vital y refugio a los pueblos o naciones bajo ataque. Si se añade a estas tendencias la introducción, todavía relativamente reciente en términos históricos, de bombas nucleares para usos militares y civiles, la capacidad de destrucción a disposición de ciertos conglomerados humanos parece haber llegado a un punto culminante.

A partir de la evidencia socio-histórica presentada por los autores, así como de cierto negacionismo contemporáneo en relación al cambio climático, puede pensarse un proceso en curso en el que la pulsión de muerte descrita por Freud en *Más allá del principio del placer* (1992) comienza a intensificarse. Dicha pulsión, como es sabido, incluye impulsos de auto-destrucción y de destrucción de otros que podrían ir más allá de la cuestión de la guerra para extenderse a la violencia hacia, y probable exterminio de, animales no humanos y el ecosistema terrestre (Wadiwel 2015, Lindgren 2018). En la somera discusión del tanatoceno ofrecida por Bonneuil y Fressoz no se advierte, sin embargo, que la noción de tánatos ya había sido abordada por Herbert Marcuse a finales de la década del 70' del siglo pasado, en el contexto de una filosofía de la ecología. Desde la perspectiva abierta por Marcuse, y en tensión con lo argumentado por Freud en su famoso intercambio con Albert Einstein sobre la guerra (Freud y Einstein 1933), en nuestros tiempos de cambio climático y amenaza de una sexta extinción global, la pulsión de muerte parece haberse desplazado hacia un proceso de escala planetaria que no tiene por qué tomar la forma de un conflicto armado.

En uno de sus últimos textos, Marcuse ofrece un esbozo de vínculo entre la satisfacción de nuestras necesidades materiales y la pulsión de muerte. El pensador alemán aborda la oposición propuesta por Freud entre eros, como pulsión y energía libidinal de vida, y tánatos, o pulsión de muerte y destrucción. A pesar de lo que podría pensarse, Marcuse advierte que las pulsiones identificadas por Freud no son meramente individuales, como la pulsión de muerte que podría llevar a quitarse la vida -el suicidio auto-referido (Boitano Gruettner 2018)-, ni puramente bélicas, sino que se hayan vinculadas a la reproducción de procesos sociales mucho más amplios. En particular, Marcuse afirma que:

El concepto [de tánatos] está oscurecido y anestesiado por el hecho de que la misma destrucción está internamente unida con la producción y la productividad. Esta última, aunque consume y destruya a los humanos y a los recursos naturales, también incrementa las satisfacciones materiales y culturales alcanzables para la mayoría de la gente. La destructividad actualmente pocas veces se manifiesta en su forma pura, sin la racionalización y la compensación apropiada (1993 76).

De este modo, para Marcuse la lógica productiva del capitalismo tardío estaría intrínsecamente comprometida con una “destrucción creativa” que sería funcional a la mejora de los estándares de vida y de consumo en las democracias desarrolladas. Paradójicamente, sugerimos, es en esas mismas democracias donde se condena con más fuerza la violación a los derechos humanos y se reivindica la protección de la dignidad humana, lo cual podría ser pensado desde la lógica compensatoria propuesta por Marcuse. Como intentaremos mostrar a continuación, dicha reivindicación de la dignidad humana puede no sólo ser protectora –de ciertos humanos– sino también destructora, de los animales no-humanos, la naturaleza y de otros seres humanos que son deshumanizados, por lo que la pulsión de muerte podría aparecer, oscurecida como la percibe Marcuse, en los espacios conceptuales y los discursos filosóficos más inesperados.

5. PROBLEMATIZANDO LA DIGNIDAD HUMANA EN EL ANTROPOCENO

En efecto, y para retornar a nuestro argumento, ya hemos planteado la tensión entre la defensa “dignitaria” de la dignidad humana y el Antropoceno, pero todavía no hemos desarrollado el modo en que algunos defensores contemporáneos de la dignidad humana plantean su posición. Entre los dignitarios recientes merece atención especial la obra de George Kateb porque presenta un enfoque dignitario sofisticado que articula argumentos tanto en favor de los derechos humanos como de la responsabilidad ambiental, ambos en nombre de la dignidad humana. A diferencia de Meilaender, Soskice, Millbank y otros, Kateb está interesado en una comprensión puramente secular de lo que él denomina la “estatura humana”. Sin embargo, al igual que Waldron y Habermas, Kateb entiende a la dignidad humana como fuente moral de los derechos humanos. Lo que hace a su enfoque distintivo es que para Kateb la dignidad humana solo llega a realizarse si el ser humano logra ponerse al servicio de la naturaleza. Puesto de otro modo, la dignidad humana implicaría responsabilidades también con aquello que no es humano.

Kateb presenta su concepción de la dignidad humana en los siguientes términos: “la idea central de la dignidad humana es que en la Tierra, la humanidad es la clase de ser más elevada” y añade “todos los individuos son iguales; ninguna otra especie es igual a la especie humana. Estas son las dos proposiciones básicas que conforman el concepto de dignidad humana” (2014 3 y 6). El autor reconoce que concebir la dignidad humana de este modo puede conducir a la arrogancia y el esnobismo de especie; en palabras de Kateb “cuando digo que la especie humana es la especie más elevada, que su estatura depende de sus características únicas, y que ellas muestran que es parcialmente discontinua con la naturaleza, ¿estoy adoptando la visión elitista tradicional? (...) No tengo esnobismo de especies, o intento no tenerlo. La estatura humana debe ser afirmada venciendo el esnobismo hacia los animales a través de la magnanimidad” (2014 179). Sugerimos que Kateb introduce la noción de magnanimidad para frenar o aliviar el esnobismo de especies, pero de hecho la noción lleva consigo las marcas de una historia de modales aristocráticos según la cual la *dignitas* humana viene con responsabilidades especiales en relación a modos de existencia inferiores, como la plebe o los animales no-humanos. En otras palabras, para Kateb la magnanimidad humana toma la forma del principio “nobleza obliga”.

En contraste con Kateb, en un artículo reciente el influyente filósofo político Will Kymlicka sostiene que las justificaciones contemporáneas de los derechos humanos basadas en la noción de dignidad humana cultivan lo que él denomina “supremacismo humano” (Kymlicka 2017, Fasel 2018). Haciendo un paralelo entre el especismo y las jerarquías raciales, el supremacismo blanco, Kymlicka sugiere que las justificaciones filosóficas recientes de los derechos humanos ofrecidas por dignitarios dependen del supuesto de que los seres humanos poseen un estatus que los distingue y los coloca por encima de las especies animales no humanas (Kateb 2011, Waldron 2012, Rosen 2012, Dupré 2015). De acuerdo a Kymlicka, mientras que los derechos humanos han ofrecido una protección necesaria frente al trato deshumanizante, sus justificaciones contemporáneas basadas en la dignidad corren el riesgo de convertir la protección en privilegio y superioridad sin límites (Kymlicka 2018). En este contexto, Kymlicka cuestiona las versiones supremacistas/dignitarias de los derechos humanos basándose en la horizontalidad que surge de la vulnerabilidad compartida entre las especies (Robinson 2003, Turner 2006, Butler 2020).

Aunque la crítica general de Kymlicka al supremacismo humano en la postura dignitaria es convincente, su argumento basado en la vulnerabilidad compartida entre las especies lo es menos. En primer lugar, puede argumentarse que el énfasis de Kymlicka en la vulnerabilidad compartida como base conceptual para los derechos, humanos y no humanos, corre el riesgo de caer en lo que se ha denominado “posthumanismo mortalista” (Honig 2010 y 2013, Ohrem 2017). En este sentido, Bonnie Honig ha criticado a autores como Agamben y Butler por apostar al rendimiento ético-político de la vulnerabilidad, entendida como la capacidad de ser objeto de violencia. Honig denomina a esta postura “humanismo mortalista” y argumenta que se trata de un humanismo que, si bien renuncia a visiones metafísicas o esencialistas basadas en atributos como la de razón y el lenguaje, se refugia en la capacidad de ser víctima de violencia como un nuevo fundamento de la ética.

En base al concepto de “humanismo mortalista”, autores contemporáneos han propuesto que el argumento mortalista se extiende ahora más allá del ser humano, para abarcar también a otras especies (Ohrem 2017). Si los críticos del “posthumanismo mortalista” están en lo cierto, la idea de una vulnerabilidad compartida estaría convirtiéndose en la base de un nuevo posthumanismo afincado en la capacidad que comparten humanos y animales de ser objeto de violencia, daño, crueldad, maltrato, etc. De aceptarse este argumento, puede afirmarse que la mortalidad compartida es elegida sobre la vitalidad; la vulnerabilidad sobre la resiliencia y la fortaleza; y la protección sobre la exploración de energías creadoras que permitan generar mundos de vida alternativos y ecológicamente conscientes.

En segundo lugar, Kymlicka no sitúa su reivindicación de la vulnerabilidad más allá de la frontera de la especie en el contexto del Antropoceno. Por ello su argumento tiende a intercambiar dignidad humana por vulnerabilidad -humana y no humana- sin explorar nuevas formas de co-creación, afirmación e interacción entre la humanidad, la animalidad, la naturaleza, y la Tierra, que podrían generar ensamblajes alternativos y afirmativos de la vida (Connolly 2013 y 2017, Latour 2017 y 2018, Grusin 2017). De este modo, incluso críticos sofisticados como Kymlicka, que se oponen al supremacismo presupuesto en el concepto de dignidad humana, a menudo permanecen atrapados en una crítica frontal de esa idea que, en última instancia, impide que sea reconfigurada de maneras más afirmativas y adecuadas a los desafíos planteados por el Antropoceno. Paradójicamente, sugerimos que los críticos del dignitarianismo que reivindican la vulnerabilidad compartida corren el riesgo de caer en la misma pulsión tanática y mortalista que alimenta el proceso que hoy deriva en el Antropoceno.

6. CONCLUSIÓN

En suma, sugerimos que nos encontramos en un atolladero conceptual según el cual hemos echado mano a la dignidad humana para fundamentar los derechos humanos, pero esa misma concepción de dignidad a la que recurrimos se basa en presupuestos antropocéntricos y especistas que no tienen, hasta el momento, rendimiento conceptual para fundamentar los derechos de los animales y el respeto a la naturaleza (Ephraim 2018, Krause 2020). Asimismo, la crítica al modelo dignitario de fundamentación de los derechos humanos basada en la vulnerabilidad de todas las especies, como la ofrecida por Kymlicka, corre el riesgo de caer en un “posthumanismo mortalista” que reitera, pero no resuelve, las tendencias tanáticas del supremacismo humano dignitario. En este punto, retornar a las ideas vertidas por Marcuse al final de su vida puede ser provechoso, ya que el pensador alemán advierte que el capitalismo tardío incluye la pulsión de muerte en la lógica de su auto-reproducción, como destrucción creativa, de modo tal de incentivar la innovación y la satisfacción de cada vez más necesidades. Es por ello que la pulsión de muerte que Freud pensara en términos de enfrentamiento bélico aparezca en Marcuse resignificada como reproducción de un sistema social y político.

Literatura reciente reconoce estas tendencias tanáticas en juego y especula sobre la posibilidad de un “suicidio de especies” (Cardon 2021). Sin embargo, del mismo modo que la noción de *anthropos* presupuesta en el Antropoceno puede invisibilizar jerarquías de género y raza, así como empresas de dominación colonial, la idea de suicidio de especies, ligada históricamente al peligro de un holocausto nuclear, parece no reflejar debidamente que junto con la especie humana también perecerían, si no todas, al menos numerosas especies no-humanas sobre la tierra. En este sentido, un “suicidio de especie” ocurrido a causa del cambio climático sería al mismo tiempo un ecocidio y una aniquilación de diversas formas de vida existentes sobre la tierra. De este modo, incluso si fuera posible defender filosóficamente la idea de que la humanidad tuviese el derecho de decidir dar fin a su vida como especie, dicha decisión traería consigo la extinción de otras especies, lo cual demandaría otro tipo de justificaciones accesorias.

Por último, repensar la humanidad más allá del especismo y del mortalismo, y a partir en una nueva escala de impacto terrestre, nos conducirá seguramente fuera de nuestra zona de confort

conceptual. Pese a ello, se vuelve necesario explorar nuevas formas de pensamiento que logren dar cuenta del Tanatoceno como un concepto que afecta tanto a los procesos que lo generan, como a ciertos discursos filosóficos que aspiran a interpelarlo críticamente. Y resulta imperativo hacerlo de modo que pueda evitarse tanto el pesimismo cultural, como el apocalipticismo al que suele tender gran parte de la literatura sobre el Antropoceno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aquinas, Saint Thomas. *Selected Writings*. London: Penguin, 1999.
- Anker, Elisabeth. S. *Fictions of Dignity: Embodying Human Rights in World Literature*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Publishing, 1973.
- —. *The Human Condition*. With an Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Benhabib, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity, 2011.
- Boitano Gruettner, Angela. Acerca del suicidio hétero-referido y la huelga de hambre reivindicativa. *Revista de Filosofía*, Volumen 74 (2018): 41-54.
- Bonneuil C. y Jean-Baptiste, Fressoz. *The Shock of the Anthropocene*. London: Verso, 2015.
- Braidotti, Rossi. Four Thesis on Posthuman Feminism Richard Grusin (editor), *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2020.
- Cardon, Kristen. Species Suicide Notes Narrating Climate Crisis, Hope, and Irony, *Environmental Humanities*, 13, 1, May 2021: 224-244.
- Calarco, Matthew. *Thinking Through Animals: Identity, Difference, Indistinction*. Palo Alto: Stanford University Press, 2015.
- Chakravarty, Dipesh. The Climate of History: Four Thesis. *Critical Inquiry*, 35: 197-222, 2009.
- —. Anthropocene Time. *History and Theory* 57, No. 1, March, 2018.
- Colebook, Claire. We Have Always Been Post-Anthropocene: The Anthropocene Counterfactual, en Richard Grusin (editor), *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- Connolly, William. E. *Facing the Planetary: Entangled Humanism and the Politics of Swarming*. Durham: Duke University Press, 2017.
- —. *The Fragility of Things: Self-Organizing Processes, Neoliberal Fantasies, and Democratic Activism*. Durham: Duke University Press, 2013.
- —. *The Terms of Political Discourse*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Copenhaver, Brian. Dignity, Vile Bodies, and Nakedness: Giovanni Pico and Giannozzo Manetti, en Remy Debes (editor), *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, pp. 127-174, 2017.
- Costa, Jean Paul. Human Dignity in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights, en Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 393-402.
- Crutzen, Paul J. Geology of mankind. *Nature* 415, 23, 2002.
- —. The “Anthropocene,” in Ehlers E., Krafft T. (editors) *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin: Springer, 2006, pp. 13-18.
- Crutzen, Paul J. and Eugene F. Stoermer. The “Anthropocene.” *Global Change Newsletter*, No 41, May 2000: 17-18.
- Davis, Zachary. 2015. Max Scheler and Human Dignity, en Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger (eds.), *The Cambridge Handbook of Human Dignity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 269-275.
- Debes, Remy. *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Della Mirandola, Pico. *On the Dignity of Man*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

- Derrida, Jacques. *The Animal that Therefore I am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Dillon, Robin S. (editor). *Dignity, Character, and Self-Respect*. London: Routledge, 1995
- Donaldson, Sue and Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Donnelly, Jack. *Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Donovan, Josephine. Animal Rights and Feminist Theory. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 15, No. 2 (Winter, 1990), pp. 350-375.
- —. Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 31, No. 2 (2003): 305-329.
- Dunn Henderson, Christine. On Bourgeois Dignity: Making the Self-Made Man, en Remy Debes, Remy (editor). *Dignity: a history*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 269-190.
- Dupré, Catherine. *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*. Portland: Hart, 2015.
- Dürbeck, Gabriele and Philip Hüpkens. *The Anthropocenic Turn: The Interplay between Disciplinary and Interdisciplinary Responses to a New Age*. London: Routledge, 2020.
- Dryzek, John S. *Politics of the Earth: Environmental Discourses*. Oxford: Oxford University Press. 2005.
- Dryzek, John S. and Jonathan Pickering. *The Politics of the Anthropocene*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Dworkin, Ronald. *Justice for Hedgehogs*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Ephraim, Laura. *Who Speaks for Nature? On the Politics of Science*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 2018.
- Fasel, Raphael N. The Old 'New' Dignitarianism. *Res Publica* 25 (2019): 531–552.
- Forst, Reiner. The ground of critique: On the concept of human dignity in social orders of justification. *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 37, Issue 9 (2011): 965-976.
- Freud, Sigmund. Más allá del principio del placer, en *Obras Completas*, Vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu, 1992, pp. 1-62.
- Freud, Sigmund y Albert Einstein. *Why War?* Paris: International Institute of Intellectual Co-operation. League of Nations, 1933.
- Frost, Samantha. *Biocultural Creatures: Towards a New Theory of the Human*. Durham: Duke University Press. 2016.
- Gaard, Greta. Ecofeminism Revisited: Rejecting Essentialism and Re-Placing Species in a Material Feminist Environmentalism. *Feminist Formations*, Vol. 23 No. 2, (2011): 26–53.
- Gallie Walter. B. 1955. Essentially Contested Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56 (1955-1956): 167-198.
- Garner, Robert. *Environmental Political Thought: Interests, Values and Inclusion*. London: 2017.
- Gilabert, Pablo. *Human Dignity and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Griffin, Miriam. Dignity in Roman and Stoic Thought, en Remy Debes (editor), *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 47-66.
- Grimm, Dieter. Dignity in a Legal Context: Dignity as an Absolute Right, en Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Gruen, Lori and Carol Adams. *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth*. London: Bloomsbury, 2015.
- Grusin, Richard (editor). *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- Gushee, David P. A. Christian Theological Account of Human Worth, en Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Habermas, Jürgen. The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights, *Metaphilosophy*, Vol. 41, Issue 4 (July 2010): 464-480.
- Hamilton, Clive. 2015. Getting the Anthropocene so wrong. *The Anthropocene Review* 2 (2): 102-107.
- Haraway, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*, Vol. 6 (2015): 159-165.

- — *Staying with the Trouble: Making Kin in the Cthulhucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- —. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- Heidegger, Martin. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. New York: State University of New York Press, 1996.
- —. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Indianapolis: Indiana University Press, 2001.
- Honig, Bonnie. Antigone's Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism. *New Literary History* Vol. 41, No. 1 (Winter) (2010): 1-33.
- —. *Antigone Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Huffer, Lynne. Foucault's Fossils: Life Itself and the Return to Nature in Feminist Philosophy. *Anthropocene Feminism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- Joas, Hans. *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Washington D. C.: Georgetown University Press, 2013.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Kateb, George. *Human Dignity*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- Kelly, Duncan. *Politics and the Anthropocene*. Cambridge: Polity, 2019.
- Kent, Bonnie. In the Image of God: Human Dignity after the Fall, en Remy Debes (editor), *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 73-98.
- Killmister, Suzy. *Contours of Dignity*. Oxford: Oxford University Press. 2020.
- —. Dignity: not such a useless concept. *Journal of Medical Ethics*, 36 (2010):160-164
- Krause, Sharon. Political Respect for Nature. *Philosophy & Social Criticism* (online first). Disponible en: <https://doi.org/10.1177/0191453720910441>.
- Kress, John. W, and Jeffrey K. Stine. *Living in the Anthropocene. Earth in the Age of Humans*. Washington D.C.: Smithsonian Books, 2017.
- Kymlicka, Will. Human Rights Without Human Supremacism. *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 48, 2018: 763-792.
- Latour, Bruno. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity, 2018.
- —. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climate Regime*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- Lebech, Mette. *On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2009.
- Lewis, Simon y Mark Maslin. Defining the Anthropocene. *Nature*, Vol. 519, (2015): 171-180.
- Lindgren, Tim. Ecocide, Genocide and the Disregard of Alternative Life-Systems, *The International Journal of Human Rights*, Vol. 22, Issue 4 (2018): 525-549.
- Macklin, Ruth. Dignity is a Useless Concept. *BJM*, Volume 327, December (2013): 20-27.
- Marcuse, Herbert. La ecología y la crítica de la sociedad moderna. *Ecología política*, N°. 5, 1er. Semestre (1993): 73-79.
- Maritain, Jacques. *Christianity and Democracy and The Rights of Man and The Natural Law*. San Francisco: Ignatius Press, 2011.
- McNeill, J. R. y Peter Engelke. *The Great Acceleration: An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- McCrudden, Christopher (editor). *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Meijer, Eva. *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. New York: Columbia University Press, 2019.
- Meilaender, Gilbert. *Neither Beast nor God: The Dignity of the Human Person*. New York: Encounter Books, 2009.
- Millbank, John. Dignity Rather than Rights, in Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Moore, Jason W. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- —. The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis, *The Journal of Peasant Studies*, Vol 44, Issue 3 (2017): 594-630
- Morsink, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent (Pennsylvania Studies in Human Rights)*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press,

- 2000.
- Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2015.
 - —. *Human Rights and the Uses of History*. London: Verso, 2014.
 - —. *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
 - Oliver, Kelly. *Animal Lessons: How They Teach Us to be Human*. New York: Columbia University Press, 2009.
 - —. *Earth and World: Philosophy After the Apollo Missions*. New York: Columbia University Press, 2015.
 - Ohrem, Dominik. An Address from Elsewhere: Vulnerability, Relationality, and Conceptions of Creaturely Embodiment, en Dominick Ohrem and Roman Bartosch (editors), *Beyond the Human-Animal Divide: Creaturely Lives in Literature and Culture*. New York: Palgrave, 2017, pp. 43-75.
 - Rankine, Patrice. Dignity in Homer and Classical Greece, en Remy Debes (editor), *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 19-46.
 - Robinson, Fiona. "Human Rights and the Global Politics of Resistance: Feminist Perspectives." *Review of International Studies* 29, 2003: 161–180.
 - Rorty, Richard. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo, en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 229-242.
 - Rosen, Michael. *Dignity: its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.
 - —. Dignity: The Case Against, en Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
 - Rossello, Diego. All in the (human) family? Species Aristocratism in the Return of Human Dignity. *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy* Vol. 45, 6, 2017: 749-771.
 - Sangiovanni, Andrea. *Humanity Without Dignity: Moral Equality, Respect, and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press, 2017.
 - Santana, Carlos. Waiting for the Anthropocene. *British Journal of Philosophy of Science*, 70, 2019: 1073–1096.
 - Santner, Eric. *The Royal Remains: The King's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: Chicago University Press, 2011.
 - Sensen, Oliver. Dignity: Kant's Revolutionary Conception, en Remy Debes (editor), *Dignity: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
 - Simonetti, Cristián. The Petrified Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, Vol, 36, Issue 7-8, 2019.: 45-66.
 - Soskice, Janet. Human Dignity and the Image of God, en *Understanding Human Dignity*, Christopher McCrudden (editor). Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 229-243.
 - Svampa, Maristella. El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 24, Nro. 84, 2019: 32-53.
 - Turner, Bryan. *Vulnerability and Human Rights*. University Park, PA: Penn State Press, 2006.
 - Valentini, Laura. Dignity and Human Rights: A Reconceptualisation. *Oxford Journal of Legal Studies*, Volume 37, Issue 4, Winter, 2017: 862–885.
 - Van der Heide, Mirjman. Dignity as a Performative Concept. Ph.D. Thesis, Institute for Social Justice, University of Utrecht. DOI: 10.4226/66/5a9cc6a6b0bc4, 2015.
 - Vatter, Miguel. Dignity and the Foundation of Human Rights: Toward an Averroist Genealogy. *Politics and Religion*, Volume 13, Issue 2 June 2020: 304-332, 2020.
 - Town, Edward. Portraiture, Social Positioning, and Displays of Dignity in Early Modern London, en Christopher McCrudden (editor), *Understanding Human Dignity*. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 175-180.
 - Wadiwel, Dinesh. *The War Against Animals*. Leiden: Brill, 2015.
 - Waldron, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*, Meir Dan-Cohen (editor). Oxford: Oxford University Press, 2012.
 - Zalasiewicz, Jan, Colin N. Waters, Mark Williams y Colin P. Summerhayes (editors). *The Anthropocene as a Geological Time Unit A Guide to the Scientific Evidence and Current Debate*.

Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Cambio climático: “salud mental en un mundo en llamas”

Climate change: “mental health in a world on fire”
Mudança climática: “saúde mental em um mundo em chamas”

Claudia Donoso Sabando *
Universidad de Talca, Chile

Resumen

El cambio climático –comprendido como el aumento anormal de la temperatura ambiental y posicionado como la expresión más conocida del Antropoceno– ha provocado un ingente interés en el ámbito sanitario no solo por los efectos físicos directos que las olas de calor, sequías, inundaciones y eventos climáticos extremos tienen sobre la salud de las personas, sino también por el amplio abanico de expresiones psíquicas asociadas a tal fenómeno. Dentro de este contexto el síndrome psicoterrático –expresado en sus formas de ecoansiedad, ecoparálisis y solastalgia (cuya última expresión puede tomar la forma del suicidio)– busca otorgar una propuesta etiológica, cuya fundamentación no se hallará vinculada a desajustes o deficiencias funcionales, sino a importantes cuestiones existenciales resultado de la separación, interesada y violenta, entre naturaleza y humanidad, resultado, a su vez, de aquella la “voluntad de morir” que guía todo lo existente.

Palabras clave: cambio climático, síndrome psicoterrático, salud mental, solastalgia, eco-ansiedad

Abstract

Climate change, which is understood as the abnormal increase of the temperature of the environment, and positioned as the most known expression of the Anthropocene, has caused great interest in the health sector, not only because of the direct physical effects that heatwaves, drought, floods and extrem weather events have on people's health, but also due to the wide variety of mental expressions related to this phenomenon. Within this context the psychoterratic syndrome- expressed in its forms of eco-anxiety, eco-paralysis, and solastalgia (whose last expression may take the form of suicide)- seeks to provide an etiological proposal whose foundation will not be linked to functional imbalances or deficiencies, but to important existential issues resulting from the self-interested and violent separation between nature and humanity, outcome, in turn, of that “will to die” that guides everything in existence.

Keywords: climate change, psychoterratic syndrome, mental health, solastalgia, eco-anxiety

Resumo

A mudança climática –entendida como o aumento anormal da temperatura ambiental e posicionada como a expressão mais conhecida do Antropoceno– provocou um enorme interesse no campo da saúde não apenas devido aos efeitos físicos diretos que as ondas de calor, secas inundações têm e eventos climático extremo sobre a saúde das pessoas, mas também devido à grande variedade de expressões psíquicas associadas a tal fenômeno. Dentro deste contexto a síndrome psicoterapêutica - expressa em suas formas de ecoansiedade, ecoparalísia e solastalgia (cuja última manifestação pode tomar a forma de suicídio) - procura fornecer uma proposta etiológica cuja base não estará ligada a desajustes ou deficiências funcionais, mas a importantes questões existenciais resultantes da separação interessada e violenta entre natureza e humanidade, resultado, na sua vez, por essa “voluntad de morir” que orienta tudo que existe

Palavras chave: mudança climática, síndrome psicoterapêutica, saúde mental, solastalgia, eco-ansiedade

DOI: 10.5281/zenodo.5205194

*Contacto: clonosos@utalca.cl Magíster en Bioética, Magíster en Filosofía. Profesora Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Talca.

1. CAMBIO CLIMÁTICO: LA APUESTA PELIGROSA DEL ACUERDO DE PARÍS

El año 2015 los países firmantes del Acuerdo de París se comprometieron a fijar el aumento de la temperatura media global para fines de este siglo en torno a los 2°C. Sin embargo, a la fecha, los compromisos, no vinculantes y adscritos voluntariamente por las partes, no fueron más que buenas intenciones. Si se implementaran todos los acuerdos declarados la temperatura media del planeta alcanzaría, en el más auspicioso de los casos, los 3,2°C para el año 2.100 (Wallace-Wells 22). Otras fuentes sostienen que, en razón del comportamiento no lineal del clima, las temperaturas a fines de este siglo podrían superar doblemente lo estimado por el Panel Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés) (Fischer *et al.* 2018). Aún más, se propone que los mismos sistemas de retroalimentación del planeta serían capaces llevar a la Tierra hacia un proceso de calentamiento continuo cuya temperatura media sería mucho mayor a la expresada durante los periodos interglaciales de los últimos 1,2 millones de años (Steffen *et al.* 2018).

Por su parte, Naciones Unidas sostiene que de seguir una trayectoria como la actual es posible que para el periodo 2081-2100 la temperatura media del globo en superficie pueda alcanzar, en el peor de los casos, los 4,5°C (IPCC *Resumen responsables de políticas 2013* 20). En este punto es necesario tener en cuenta que tales modelamientos son ejecutados en base a parámetros no lineales, lo cual implicaría asumir que el incremento de la temperatura podría ser mayor a lo declarado por esta organización. Es decir, si tal como declara Fischer, a saber, que en razón de los efectos de retroalimentación la temperatura podría alcanzar el doble de lo estimado, el extremo superior de lo que es posible podría ubicarse en torno a los 8°C de incremento térmico.

Con 8°C el mundo podría transformarse en un escenario distópico. Los océanos se elevarían 60 metros, dos tercios de las principales ciudades del mundo quedarían anegadas, prácticamente sería imposible cultivar alimentos, existirían auténticas tormentas de fuego, los huracanes adquirirían una magnitud jamás antes vista, una tercera parte del planeta se volvería inhabitable y las olas de refugiados marcarían la agenda política de los países que logren adaptarse (Wallace-Wells 26). Sin embargo, otros estudios proponen, en base a la “sensibilidad climática de equilibrio,” que es probable que una vez alcanzada cierta temperatura (66% de confianza para temperaturas entre 2,2°C y 3,8°C) el clima se estabilice en torno a este margen. No obstante, con tal nivel de calentamiento el escenario tampoco es muy auspicioso (Cox *et al.* 2018).

Mas, sea cual sea el escenario, es claro que lo está en juego con cada medio grado de incremento en la temperatura son cientos de millones de vidas (IPCC *Resumen para responsables de políticas 2018*), y no solo humanas. David Shindell, tratando de cuantificar este asunto, estimó que aproximadamente 150 millones de personas morirían, solo a causa de la contaminación del aire, si la temperatura media global asciende de 1,5°C a 2°C. Para tener una mejor percepción de estas cifras tenga en cuenta que ciento cincuenta millones de vidas equivalen, aproximadamente, a veinticinco Holocaustos (Wallace-Wells 41). Por consiguiente, lo que el cambio climático en particular, así como la crisis ecológica en general, supone para la civilización actual es nada menos que una verdadera “crisis existencial” en el más amplio sentido de la palabra (*Ibid.*).

2. CAMBIO CLIMÁTICO Y SALUD MENTAL

Hayes y colaboradores señalan que la Organización Mundial de la Salud (OMS) estima, para mediados de este siglo, un aumento de 250.000 muertes por año debido a los impactos directos del cambio climático. Entre los efectos que tal fenómeno provoca se incluyen: morbilidad y mortalidad asociada al calor, incremento de enfermedades transmitidas por vectores (dengue, malaria), aumento de enfermedades respiratorias y morbilidad asociada a eventos meteorológicos extremos (Hayes *et al.* 1-2). Además, las enfermedades relacionadas con la seguridad alimentaria y del agua, con la exposición a los rayos UV (melanoma maligno) y patologías renales crónicas por deshidratación se agrupan bajo la categoría de enfermedades ligadas indirectamente al cambio

climático (*Id.* 2). Sin embargo, otro efecto, menos conocido y atendido, incluye los riesgos e impactos que este fenómeno supone para la salud mental (*Id.* 1).

En este contexto Berry y colaboradores organizan las amenazas del cambio climático sobre la salud mental en dos categorías. La primera, titulada “efectos directos del cambio climático sobre la salud mental” –y subdividida a su vez en dos ámbitos. El primero llamado eventos climáticos agudos (terremotos, inundaciones, incendios y huracanes), cuyos peligros, lesiones y muertes actúan como detonantes de cuadros de estrés postraumático, trastornos severos de ansiedad, agresión, y suicidio; y, el segundo, denominado eventos climáticos subagudos, tales como: periodos frecuentes de sequía y calor extremo capaces de gatillar disrupciones sociales, económicas y ambientales que toman la forma de: hambrunas, guerras civiles, desplazamientos y migraciones. Acompañando a la categoría “efectos directos del cambio climático” se ubica la esfera “efectos indirectos del cambio climático sobre la salud mental,” y organizada en: impactos a través de la salud física (dada la relación interdependencia entre enfermedades mentales y físicas transmisibles y no transmisibles), del entorno físico (relacionados con los factores de riesgo que afectan la salud biofísica. Aquí se incluye el llamado síndrome psicoterrático), del entorno social (relacionada con los impactos que el deterioro de la economía tiene sobre la salud mental) y de la adaptación y mitigación (en relación con las consecuencias adversas que para ciertas personas significarían las transformaciones en el estilo de vida) (125-128).

Por su parte Trombley y colaboradores ubican en el grupo catalogado con el nombre de desastres relacionados con el clima, las afecciones asociadas al desorden de estrés agudo, el síndrome de estrés postraumático, la depresión y la ansiedad. En tanto, en la categoría titulada efectos graduales del clima, ubican la depresión bipolar y el suicidio ocasionados por el calor; así como la angustia, ansiedad y depresión desencadenadas por las sequías. A lo anterior se suman los cuadros de angustia psicológica y enfermedades mentales vinculadas a la inseguridad alimentaria (45-47).

En una línea similar Clayton y colaboradoras califican los efectos del cambio climático sobre la salud mental en agudos y crónicos. Los agudos, resultantes de desastres y eventos meteorológicos extremos, toman principalmente la forma de cuadros de trauma, shock y desorden por estrés postraumático. Por su parte los impactos crónicos, resultado de climas calurosos, se manifiestan en conductas agresivas, incremento en el uso de servicios de emergencia de salud mental, sentimientos de impotencia, depresión, miedo, fatalismo, resignación, solastalgia y ecoansiedad (22-27).

El Centro de Control y Prevención de Enfermedades (CDC por sus siglas en inglés) reafirma lo anterior al sostener que los eventos meteorológicos extremos pueden afectar la salud mental de varias maneras. Concretamente las investigaciones demostraron altos niveles de ansiedad y trastorno de estrés postraumático entre personas sometidas a situaciones tales como: huracanes, inundaciones u olas de calor. Además, dada la variación que la tasa de suicidios exhibe en relación a la temperatura (a mayor calor mayores tasas de suicidio) se plantea el potencial impacto que el cambio climático podría tener en la depresión y otro tipo de enfermedades mentales, entre las cuales se hallan, la demencia –comprendida como factor de riesgo para la hospitalización y muerte durante las olas de calor– y la esquizofrenia –sus medicamentos pueden interferir con la regulación de la temperatura e incluso causar hipertermia. Otros impactos potenciales en la salud mental, menos estudiados, incluyen el estrés asociado a los procesos de degradación ambiental y desplazamientos, así como la ansiedad que el conocimiento del cambio climático puede provocar en algunas personas.

A lo anterior se suman los efectos que el cambio climático impone sobre el funcionamiento de las comunidades en la forma de: disminución del sentido de cohesión, interrupción del sentido de pertenencia y continuidad, aumento de la agresión interpersonal (abuso doméstico y crímenes) e intergrupala (conflictos políticos y guerras), migraciones e impactos económicos (Clayton *et al.* 29-30; Trombley *et al.* 47-48). Sin embargo, lo anterior no implica asumir que el clima por sí solo, o incluso primariamente, desencadene un conflicto, sino más bien se liga al hecho de que cuando ocurren grandes variaciones climáticas estas pueden tener efectos sustanciales en la incidencia

de los conflictos. Así, las grandes desviaciones en las precipitaciones normales y las temperaturas moderadas incrementan significativamente la violencia y el conflicto en una variedad de escalas temporales, espaciales y en distintos tipos de organización (Hsiang *et al.* 1, 9, 12).

Específicamente en cuanto al suicidio, Burke y colaboradores dan cuenta de un comportamiento fuertemente lineal entre la temperatura y aquel: los suicidios aumentan a altas temperaturas y disminuyen cuando esta baja. Específicamente cada aumento de solo un grado en el promedio de la temperatura mensual incrementó en un 0,7% la tasa de suicidios en Estados Unidos durante el periodo comprendido entre los años 1968-2004, y 2,1 puntos porcentuales en México entre los años 1990-2010. Bajo esta suposición, y en ausencia de una adaptación sin precedentes, tales autores calculan un incremento de un 1,4% en la tasa de suicidios en Estados Unidos y de un 2,3% en México para el año 2050. En términos concretos 14.020 y 7.460 suicidios por exceso en Estados Unidos y México respectivamente.

En esta misma línea Carleton estima que el calentamiento de los últimos 30 años es responsable de 59.300 suicidios en India –país donde ocurren un quinto de los suicidios a nivel mundial– lo que representa un 6,8% de la tendencia alcista total. A partir de los datos obtenidos, y ejecutando un análisis crítico de las limitaciones inherentes a su estudio, la autora observa como las altas temperaturas aumentan las tasas de suicidio durante las temporadas de cultivo, ya que el desarrollo de esta práctica se halla fuertemente condicionada por las temperaturas y lluvias estacionales (a mayor precipitación mejor rendimiento agrícola). Con más de la mitad de la población activa empleada en la agricultura y con un tercio de los habitantes bajo la línea de la pobreza, Carleton propone que es precisamente el estrés económico que sobre los hogares, y la economía en general, acarrea el rendimiento insuficiente de los cultivos y lo que motiva la respuesta de suicidio. Las también llamadas muertes por desesperación.

La importancia de determinar fehacientemente si la tasa de suicidios responde o no a las condiciones climáticas es relevante, ya que los suicidios causan más muertes en el mundo que todas las formas de violencia intergrupala e interpersonal combinadas, y donde el 75% ocurre en países de ingresos bajos y medios (OMS). Por otra parte, determinar la influencia del clima es bastante complejo dada la serie de factores no climáticos que potencialmente pueden contribuir en el desarrollo de tales conductas. De ahí precisamente la importancia de analizar adecuadamente los posibles factores de confusión (tales como: cambios en las normas culturales, efectos de contagio suicida, etc.) (Burke 723, Carleton 8746).

3. SOLASTALGIA: EXPRESIÓN DEL SÍNDROME PSICOTERRÁTICO

Quienes sugieren que el mundo y sus habitantes podrían tolerar un incremento de 2°C de temperatura ignoran la angustia y el daño que el aumento de solo 1°C ya está causando (Albrecht, “Chronic environmental” 45) en la naturaleza, en los animales, en los cuerpos y en las mentes, en la forma específica de nuevos cuadros psíquicos que, dada su novedad, requerirán del establecimiento de un nuevo lenguaje. Así conceptos tales como: ecoansiedad, ecoparálisis y solastalgia surgen como respuesta a tal necesidad.

En este escenario, la ecoansiedad es comprendida como un “temor crónico a la destrucción ambiental” (Clayton *et al.* 68) fuertemente vinculada a emociones tales como: culpa, duelo, trauma, desesperación e ira, todas ellas en su correspondiente modalidad ecológica (Pihkala 9-10).

Son, precisamente, los sentimientos de incertidumbre, imprevisibilidad e incontrolabilidad asociados a los cuadros de ansiedad y ecoansiedad (*Id.* 11), junto a la magnitud global del problema ecológico, lo que favorecería el desarrollo de un sentimiento de impotencia o parálisis para la toma de decisiones, y conocida con el nombre de ecoparálisis (Albrecht,* Emociones de la Tierra* 117).

Otra expresión que adquiere el sentimiento de angustia desencadenada por la destrucción ambiental es lo que Albrecht bautizó el año 2003 con el nombre de solastalgia, y comprendida como la angustia o desolación causada por la gradual destrucción física del paisaje o el entorno familiar (Albrecht, “Chronic environmental” 50). Este concepto encuentra su origen en las palabras *solace* (consuelo), derivada del verbo en latín *solari* (sustantivo: *solacium* o* *solatium*),* cuyo significado se asocia al alivio de la angustia o la provisión de consuelo; y *desolation* (desolación), derivada del latín* *solus* (sustantivo: *desolare*), con significados relacionados con los términos: *devastación, privación, abandono y soledad. Sumándose a estas el sufijo algia** ligado al concepto de dolor (*Id.* 51).

En contraste, la nostalgia (*nostos*: regreso al hogar o tierra originaria, *algia*: dolor o enfermedad) representa una combinación de alteraciones psíquicas expresadas principalmente como un sentimiento de melancolía ante la imposibilidad de volver a casa, y desarrollado en general por personas que deben abandonar involuntariamente su hogar. Sin embargo, hoy en día el uso más frecuente del término nostalgia pierde su conexión con el hogar geográfico y se remite a un “mirar atrás,” que toma la forma de un deseo o anhelo por reconectar con un entorno cultural pasado en el que la persona se sentía más en casa. (Albrecht, “Solastalgia” 45-46).

Ahora bien, en la solastalgia, a diferencia de la nostalgia, no hay una desconexión espacial con el lugar, pues este síndrome se presenta en personas que viviendo en sus hogares sienten una melancolía similar a la causada por la nostalgia, y expresada como un dolor provocado por la desolación física del lugar donde se vive (*Id.* 48). Así, y en oposición a la nostalgia, la solastalgia no añora el regreso a un pasado dorado ni anhela otro hogar; por el contrario, es una vivencia del presente (desolación física), una especie de nostalgia estando en casa. Y si bien es cierto que algunas personas pueden responder a esta situación con nostalgia, dado su deseo de regresar a un estado pasado, otras manifestarán un profundo anhelo de mantener aquellas cosas que brindan consuelo (Albrecht, “Chronic environmental” 52; Albrecht, “Solastalgia” 48-49). Esto quiere decir que a diferencia de la nostalgia que se orienta al pasado, la solastalgia puede dirigirse tanto al presente como al pasado (Albrecht, “Solastalgia” 49).

Pese a que eventos tales como sequías, incendios e inundaciones pueden actuar como gatillantes inmediatos de solastalgia, es el estrés crónico, o la aparición lenta de pérdida de lo que constituye el entorno familiar –tales como: guerra, terrorismo, limpieza de tierras, minería, aumento de la gentrificación de zonas antiguas de la ciudad, etc.–, lo que caracteriza más propiamente dicho fenómeno. De igual manera la solastalgia puede presentarse en personas que son desplazadas antes a la ocurrencia de algún fenómeno meteorológico extremo y que al regresar se encuentran con un entorno desolado (Albrecht, “Chronic environmental” 52-53). Igual caso para aquellas que retornan luego de una mudanza a un entorno totalmente destruido. Ambas situaciones se caracterizan por el hecho de que sus habitantes no experimentan *in situ* el proceso de destrucción desencadenante de la solastalgia, pero sí dan cuenta de una nostalgia por el estado anterior de su hogar, esto es lo que se conoce con el nombre de econostalgia (Albrecht, “Negating solastalgia” 19). Más, el mínimo común denominador a todos estos cuadros es la destrucción del entorno biofísico que propicia una afectación del sentido de identidad, pertenencia y control a nivel personal y comunitario. Experiencias que, en el peor de los casos, pueden desembocar en graves problemas sociales, físicos y mentales, tales como: abuso de drogas, desórdenes psiquiátricos e incluso suicidios (Albrecht, “Chronic environmental” 53; Albrecht, “Solastalgia” 49, 58). En particular el suicidio ocurre porque “la vida en casa se vuelve demasiado espantosa,” tal como lo explica un anciano perteneciente a los pueblos originarios de Australia. Precisamente tanto la pérdida de los territorios, como de los lazos culturales profundamente ligados a la tierra, constituyen algunas de las razones de por qué los procesos de destrucción de la naturaleza afectan con especial rigor a tales poblaciones, que no solo reportan importantes sentimientos de nostalgia, resultado de la desposesión histórica de sus tierras, sino también de solastalgia y sus consecuencias asociadas, entre las cuales se incluyen: alcoholismo, abuso de sustancias, violencia contra las mujeres, altas tasas de crímenes, encarcelamientos y muertes (Albrecht, “Solastalgia” 50, 51).

Finalmente, cabe señalar, que con el fenómeno de la globalización comunicacional los significados asociados a “experiencia directa” y “hogar” se tornan difusos. Ello quiere decir que la vivencia de la solastalgia también es posible de ser experimentada por personas que, sintiendo una fuerte identificación con la Tierra, experimentan los mismos sentimientos de angustia y desolación al observar eventos que destruyen la identidad del lugar (por ejemplo: destrucción del Amazonas) (*Id.* 49).

4. NI CENTRO DEL UNIVERSO NI IMAGEN DE DIOS

Tal como los brotes de psicosis y depresión asociados al proceso de desencantamiento cósmico de los siglos XVI y XVII (Berman 16, 22); hoy, el síndrome psicoterrático podría ser comprendido como parte de los efectos asociados al derrumbe del marco referencial antropocéntrico, basado en el capitalismo y la modalidad científica experimental (*Id.* 22), construido en su momento para otorgar la estabilidad que demandaba la existencia luego de la muerte de Dios.

Pese a que las ciencias evolutivas demostraron que el ser humano carece de un origen especial; de que la historia ratificara la inhabilidad del capital para mantener “las posibilidades de vida del planeta, que son precisamente las condiciones de su acumulación” (Lazzarato 90-91); y, de que la misma física moderna confirmara el hecho de que “el ‘mundo’ no es independiente de ‘nosotros’” (Berman 143); a veces, o mejor dicho de manera reiterada, a la humanidad le cuesta comprender que no es mucho.

Si imaginásemos los 4.500 millones de años de historia de la Tierra reducidos a un día terrestre normal, la vida empieza muy temprano, hacia las cuatro de la madrugada, con la aparición de los primeros simples organismos unicelulares, pero luego no hay ningún avance más en las dieciséis horas siguientes. Hasta casi las ocho y media de la noche . . . no empieza la Tierra a tener otra cosa que enseñar al universo que una inquieta capa de microbios. Luego, por fin, aparecen las primeras plantas marinas, a las que siguen veinte minutos más tarde la primera medusa . . . A las 21:04 salen nadando a escena los primeros trilobites . . . Poco antes de las 10:00 [PM] empiezan a brotar las plantas en la tierra. Poco después, cuando quedan menos de dos horas del día, las siguen las primeras criaturas terrestres

Gracias a unos diez minutos de meteorología balsámica, a las 22:14, la Tierra se cubre de los grandes bosques carboníferos cuyos residuos nos proporcionan todo nuestro carbón. Aparecen los primeros insectos alados. Poco antes de las 23:00 irrumpen en escena los dinosaurios e imperan durante unos tres cuartos de hora. Veintiún minutos antes de la medianoche se esfuman y se inicia la era de los mamíferos. Los humanos surgen un minuto y diecisiete segundos antes de la media noche. El total de nuestra historia registrada, a esta escala, sería solo de unos cuantos segundos, y la duración de solo una vida humana de apenas un instante. (Bryson, cap.5 “adiós a todo eso”)

Además, existe otra particularidad, la presencia de vida constituye un hecho extremadamente atípico en el universo, y cuando esta aparece no “quiere” ser, precisamente, muy compleja. Las especies se desintegran y mueren con bastante regularidad y, en especial, cuanto mayor sea su complejidad (*Ibid.*). Posiblemente el acto de separación de la sustancia viva, a partir de la “universal integración de las cosas en el todo de la naturaleza,” se halla constantemente tensionada por el no ser que acompaña inextricablemente toda “autoorganización de la materia hacia la vida” (Jonas 17).

Si toda sustancia viva adquiere su condición de ser gracias a un acto de separación que le permite distinguir “su propia identidad de la de su material [. . .] y, en virtud del cual [. . .] forma parte del mundo físico común” (*Ibid.*). Es, precisamente, tal dependencia material la que contiene la posibilidad de devolverla a la “universal integración de las cosas en el todo” (*Ibid.*) y, la misma, por la cual cada “organismo posee[rá] su ser de modo condicional y, siempre sujeto a una posible revocación” (*Ibid.*). Tensionado entre el ser y el no ser, entre el yo y el mundo, entre la forma y la

materia, entre la libertad y la necesidad, cada organismo se hallará en una constante relación con algo que lo excede, con una posibilidad que hay que ir a recuperar (*Ibid.*).

Dicho aquello, y atendiendo a la evidencia otorgada por el tiempo profundo, pareciera que la muerte es una forma de vida. Una que posiblemente encuentra en la ley del debilitamiento de la fuerza constitutiva de la teleología del exterminio mainländeriana, y manifestada como el movimiento que tiende constantemente del ser al no ser, la explicación metafísica que aclara por qué el 99,9% de todas las especies que han existido ya no se encuentran presentes (Bryson, cap.5, “adiós a todo eso”); y también, por qué, cuando los pueblos transitan desde su condición natural al estado civilizado “cae[n] y [son] destruido[s] en las profundidades” (Baquedano 84). Una suerte de eterno retorno cuya velocidad es tal, que en un universo con miles de millones de años las civilizaciones –que solo duran unos cuantos milenios y la industrial de seguro solo unos cuantos siglos– “pueden surgir, desarrollarse y consumirse sencillamente demasiado rápido como para que se encuentren entre sí” (Wallace-Wells 247-248). Es lo que Hanson califica con el nombre de “el gran filtro.” Concretamente, es el filtro medioambiental lo que hace que las civilizaciones mueran y desaparezcan con bastante regularidad y, el mismo, que explicaría el “gran silencio” del cosmos: “gritamos al universo y no oímos ningún eco, ninguna respuesta” (*Id.* 248).

Mas otra cosa muy distinta son los actos de aniquilación desencadenados por el hombre y, como tal, ajenos al equilibrio dinámico de la extinción comprendida como un “proceso natural a largo plazo” (Bryson, cap.5, “adiós a todo eso”). Tenga en cuenta que en promedio la tasa media de extinción de la historia biológica ha sido de una especie cada cuatro años. Por el contrario, la causada por el ser humano, cuya historia supone aproximadamente solo el 0,0001% del tiempo de vida del planeta, puede ser hasta 120.000 veces mayor (*Ibid.*, cap.6, “adiós”). Razón tenía Mainländer cuando sostuvo que “la muerte de la humanidad tendrá como consecuencia la muerte de toda vida orgánica [del] planeta” (Baquedano 93-94). Porque precisamente su voluntad de vivir –que en el fondo no es más que voluntad de morir (*Id.* 2011)– ávida por conservar su existencia “provoca y padece dolor, debilitando con ello las fuerzas suyas o las del resto” (*Id.* 32). De este modo, la separación entre el cuerpo y la mente, la naturaleza y la cultura, lo orgánico y lo espiritual como abstracción distintiva de la Modernidad, y central para organizar epistemológica y ontológicamente la naturaleza, los cuerpos y las mentes en los orígenes y desarrollo del capitalismo (Moore 606), logró precisamente lo que buscaba superar, a saber: daño, sufrimiento y mortandad.

5. HACIA UN DESENLAJE CON MENOS DOLOR

Ciertamente pareciera que los ideales antropocéntricos con los que una humanidad, víctima de su voluntad de vivir que en el fondo no es más que voluntad de morir, trató de suplantarse al Dios agonizante de la época –y, por lo mismo, presos de un nihilismo incompleto– demostraron en la práctica no solo su incapacidad para construir el mundo deseado, sino también, los peligros, deliberados o no, que su lógica implacable, supone para la vida y el planeta. A tal punto, que al día de hoy el cambio climático en particular –así como el Antropoceno en general– ha llegado a simbolizar “el fin de todo lo que ahora nos parece que constituye nuestra humanidad” (Kriss y O’Hagan 2017) y, simultáneamente, el fenómeno que propicia la muerte de los falsos ideales que el nihilismo incompleto precedente heredó, ya en sus formas de: capitalismo, positivismo, liberalismo, nacionalismo, progreso, felicidad de los más, etc. (Volpi 64). En este contexto Arias señala que para Latour el cambio climático simboliza “el concepto filosófico, religioso, antropológico y político más decisivo de nuestro tiempo. [El mismo que] Peter Sloterdijk ha saludado como una nueva *minima moralia* que nos obliga a pensar en la cohabitación de los ciudadanos de la Tierra con las formas y los procesos no humanos” (23).

Hoy, para bien o para mal, el cambio climático enfrenta a la humanidad con la radical experiencia de lo negativo, con la pérdida del centro, con la “desvalorización de los valores supremos” y con la pregunta respecto a la muerte a una escala radical y sin precedentes. Ecoansiedad, ecoparálisis, solastalgia, meteoansiedad, duelo ecológico, econostalgia, ecocidio,

tierracidio, biofobia, ecofobia, tierratrauma, tierrafuria, topoaversión, pavor global, tierra tortura, eco-apocalipsis y un gran etcétera, corresponderán a la materialización psíquica del nihilismo de la época: el llamado “econihilismo” (Albrecht, *Emociones de la Tierra* 102-103; Albrecht, “Negating solastalgia”).

Entonces, si el impulso que guía todo lo existente no es más que voluntad de morir, ejemplificada magistralmente en el desplazamiento de la Tierra hacia la época del Antropoceno; y si esta voluntad de morir, derivada de la desintegración de la unidad simple precósmica en el mundo de la multiplicidad, constituye el principio que rige todo lo que es –razón por la cual el Antropoceno “no sería en ningún caso el efecto de una acción humana deliberada, sino el desenlace de una larga cadena de acciones no intencionadas que producen efectos imprevistos sobre una materia viva, productiva, que recibe el impacto humano y ‘responde’ a él” (Arias 115)–, no será mejor, siguiendo a Scranton, asumir de un vez por todas que ya “estamos jodidos . . . que ya hemos muerto, pero todavía no lo sabemos . . . [y, que] las únicas preguntas pendientes son cuándo y cómo” (citado en Arias 24-25). Pareciera que no. Porque la identificación del largo movimiento del cosmos y la humanidad desde el ser al no ser como desarrollo necesario e irrevocable, así como el reconocimiento de la superioridad del no ser frente al ser; no implica entregarse al sufrimiento vinculado a toda afirmación vigorosa de la voluntad de vivir, sino más bien, reconocer que quien accede a tal conocimiento, e ingresa a la dinámica del todo, alcanza “la calma del ánimo” (Baquedano 101-102, 104-105) que le permite comprender por ejemplo, que “lo relevante no es la lucha de la vida con la muerte en el lecho de muerte, en donde triunfa la muerte, sino la lucha de la muerte con la vida durante la cópula, en la cual triunfa la vida” (*Id.* 106-107). El mismo que reconoce que “la población humana crece a costa de la suma de fuerzas que contiene la biodiversidad en el mundo que es finita y que continuamente se debilita en la multiplicidad a través del aumento de individuos dispersos hacia el *nihil negativum*” (*Id.* 34-35).

Si bien es cierto que quien afirma la voluntad de vivir como quien adhiere reflexivamente a la voluntad de morir se encaminan hacia el mismo fin, “la diferencia radica en la naturaleza del movimiento” (*Id.* 36) y en la cantidad de sufrimiento. Por lo mismo, ya va siendo hora de pensar un nuevo relato universal, liberado de ideales sustentadores de sueños improbables, tal como la de reproducir la sociedad humana en otros planetas; cuando más bien, lo que se necesita es “impedir que se haga realidad una posible pesadilla aquí en la Tierra” (Arias 206).

En suma, ya va siendo hora de pensar una “teoría de las relaciones ‘impensable.’ [Superadora de la propuesta] del individualismo ilimitado, esas unidades preexistentes de relaciones de competencia que toman todo el aire de la atmósfera (excepto, aparentemente, el dióxido de carbono)” (Haraway 86). Ya va siendo hora de re-conocer y rescatar esa mentalidad perdida con los modernos, matizada con los hechos que entrega la experiencia, a saber, no existen “organismos independientes en entornos” (*Id.* 64) y, contrariamente a la propuesta cartesiana, el cuerpo no se halla separado de la mente, ni “la ‘realidad’ no humana está en una dependencia radical respecto del sujeto . . . [y tampoco este es] exterior al mundo [ni] soberano frente a él” (Schaeffer 42). Por el contrario, y tal como señala Haraway en relación con el pensamiento de Latour, “los colectivos se construyen-con de manera recíproca, y no solo por humanos” (Haraway 75). Los colectivos se construyen con aliados de los más diversos tipos ontológicos: animales, plantas, microbios, moléculas, máquinas y un gran etcétera. Ensamblados no ordenadamente uno al lado del otro, sino uno junto-con-y-en-el-otro desconocido, en las más diversas escalas temporales y espaciales (*Id.* 75, 101). Auténticas redes de vida simpoiéticas: “sistemas producidos colectivamente que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos [y, cuya] información y control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen el potencial de cambiar sorpresivamente” (Dempster citado en Haraway 102-103).

En suma, ya va siendo hora de tomar distancia y de reformular el concepto de humanidad, ni centro de todo como en el tiempo medieval, ni en mitad de ninguna parte como la idea nuclear (MacLeish), sino más bien como vida (física y psíquica) entrelazada con todo. Tal como enseña Haraway, “somos humus no Homo” (94). Somos simplemente un breve respiro en la vida del planeta, nada especial, nada divino, nada muy particular, simplemente otra especie de vida más.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albrecht, Glenn A. “Chronic environmental: emerging ‘psychoterratic’ syndromes.” *Climate change and human well-being*. Edited by I. Weissbecker. International and Cultural Psychology (book series), 22 June 2011, pp. 43-56, DOI: 10.1007/978-1-4419-9742-5_3.
- ---. *Las emociones de la Tierra: nuevas palabras para un nuevo mundo*. Traducido por Judit Avelló, mra ediciones, 2019.
- ---. “Negating solastalgia: an emotional revolution from the Anthropocene to the Symbiocene,” *American Imago*, vol. 77, no. 1, Spring 2020, pp. 9-30, DOI: 10.1353/aim.2020.0001.
- ---. “‘Solastalgia’: a new concept in human health and identity,” *PAN: Philosophy, Activism, Nature*, no.3, 2005, pp.44-59.
- Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno: la política en la era humana*. Taurus, 2018.
- Baquedano Jer, Sandra, traducción y estudio preliminar. *Filosofía de la redención: antología Philipp Mainländer*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Traducido por Sally Bendersky y Francisco Huneeus, Cuatro vientos Editorial, 2007.
- Berry, Helen Louise *et al.* “Climate change and mental Health: a causal pathways framework,” *Int J Public Health*, vol. 55, 2010, pp. 123-132, DOI: 10.1007/s00038-009-0112-0.
- Bryson, Bill. *Una breve historia de casi todo*. Traducido por José Manuel Álvarez Flórez, Editor digital Titibillus, ePUB base r2.0
- Burke, Marshall *et al.* “Higher temperatures increase suicide rates in the United States and Mexico,” *Nature Climate Change*, vol. 8, August 2018, pp.723-729, DOI: 10.1038/s41558-018-0222-x
- Carleton, Tamma A. “Crop-damaging temperatures increase suicide rates in India.” *PNAS*, vol. 114, no. 33, August 15, 2017, pp.8746-8751, DOI: 10.1073/pnas.1701354114
- Clayton, Susan *et al.* “Mental health and our changing climate: impacts, implications, and guidance,” American Psychological Association, 2017, Link del artículo. Consultado el 23 de noviembre de 2020.
- Cox, Peter M. *et al.* “Emergent constraint on equilibrium climate sensitivity from global temperature variability,” *Nature*, vol. 553, January 18, 2018, pp. 319-322. DOI: 10.1038/nature25450
- “Datos y cifras sobre el suicidio: infografía.” Organización Mundial de la Salud (OMS).Link del documento. Consultado el 23 de noviembre de 2020.
- Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC). Resumen para responsables de políticas. *Cambio Climático 2013: Bases Físicas. Contribución del Grupo de trabajo I al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre cambio climático*. Editado por Thomas F. Stocker, Dahe Qin, Gian-Kasper Plattner, Melinda M.B Tignor, Simon K. Allen, Judith Boschung, Alexander Nauels, Yu Xia, Vincent Bex y Pauline M. Midgley. Cambridge University Press, 2013, pp. 1-34, Link del documento
- ---. “Resumen para responsables de políticas.” *Calentamiento global de 1,5 C, Informe especial del IPCC sobre los impactos del calentamiento global de 1,5°C con respecto a los niveles preindustriales y las trayectorias correspondientes que deberían seguir las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero, en el contexto del reforzamiento de la respuesta mundial a la amenaza del cambio climático, el desarrollo sostenible y los esfuerzos por erradicar la pobreza*. Editado por Valérie Masson-Delmotte, Panmao Zhai, Hans-Otto Pörtner, Debra Roberts, Jim Skea, Priyadarshi R. Shukla, Anna Pirani, Wilfran Moufouma-Okia, Clotilde Péan, Roz Pidcock, Sarah Connors, J.B.Robin Matthews, Yang Chen, Xiao Zhou, Melissa I. Gomis, Elisabeth Lonnoy, Tom Maycock, Melinda Tignor y Tim Waterfield, 2018, pp. 1-32. Link del documento.
- Fischer, Hubertus *et al.* “Palaeoclimate constraints on the impact of 2 C anthropogenic warming and beyond.” *Nature Geoscience*, vol. 11, no. 7, 2018, pp. 474-485, DOI: 10.1038/s41561-018-0146-0.
- Haraway, Donna J. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Traducido por Helen Torres, Edición consonni, 2019.
- Hayes, Katie *et al.* “Climate change and mental health: risks, impacts and priority action,”

- Int J Ment Health Syst*, vol. 12, no. 28, 2018, pp. 1-12, DOI: 10.1186/s13033-018-0210-6.
- Hsiang, Solomon M. *et al.* "Quantifying the influence of climate on human conflict," *Science*, vol. 341, 13 September 2013, pp.1235367-1 - 1235367-14, DOI: 10.1126/science.1235367.
 - Jonas, Hans. *El principio de vida: hacia una biología filosófica*. Traducido por José Mardomingo, Editorial Trotta, 2000.
 - Kriss, Sam & Elli Mae, O'Hagan. "Tropical Depressions," Link del artículo, september 2017. Consultado el 3 de diciembre de 2020.
 - Lazzarato, Maurizio. *El capital odia a todo el mundo: fascismo o revolución*. Traducido por Fermín A. Rodríguez, Eterna Cadencia Editora, 2020.
 - MacLeish, Archibald. "Riders on Earth together, brothers in eternal cold," december 25 1968, Link del documento. Consultado el 4 de diciembre de 2020.
 - "Mental health and stress – related disorders." Centers for Disease Control and Prevention (CDC), Link del documento. Consultado el 23 de noviembre de 2020.
 - Moore, Jason W. "The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis." *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44 no. 3, 2017, pp. 594-630. DOI: 10.1080/03066150.2016.1235036.
 - Pihkala, Panu. "Anxiety and ecological crisis: an analysis of eco-anxiety and climate anxiety," *Sustainability*, vol. 12, no. 19, 2020, pp.1-20, DOI: 10.3390/su12197836.
 - Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Traducido por V. Goldstein, Fondo de Cultura Económica, 2009.
 - Shindell, Drew *et al.* "Quantified, localized health benefits of accelerated carbon dioxide emissions reductions," *Nature Climate Change*, vol. 8, April 2018, pp. 291-295. DOI: 10.1038/s41558-018-0108-y.
 - Steffen, Will *et al.* "Trajectories of the Earth System in the Anthropocene," *PNAS*, vol. 115, no. 33, August 14, 2018, pp. 8252-8259, DOI: 10.1073/pnas.1810141115.
 - Trombley, Janna *et al.* "Climate change and mental health: an evidence-based review of the emotional health risks associated with a changing climate," *AJN*, vol. 117, no. 4, April 2017, pp. 44-52, DOI: 10.1097/01.NAJ.0000515232.51795.fa.
 - Volpi, Franco. *El nihilismo*. Traducido por Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, Editorial Biblos, 2005.
 - Wallace-Wells, David.* *El planeta inhóspito: la vida después del calentamiento**. Traducido por Marcos Pérez Sánchez, Debate, 2019.

La conducta suicida como proceso

Suicidal Behavior as a Process Comportamento suicida como um processo

Alejandro Gómez Chamorro  *
Universidad de Chile, Santiago, Chile

Resumen

El suicidio puede ser estudiado como un evento discreto o como un proceso en que las tendencias autodestructivas evolucionan progresivamente por la interacción de experiencias actuales y experiencias traumáticas vividas durante el desarrollo. En este artículo se aplica el concepto del suicidio como proceso, a través del estudio de dos casos clínicos. Como marco teórico se emplea la teoría cognitiva de la suicidalidad y la teoría de Shneidman del dolor psíquico.

Palabras clave: Suicidio, Intento de suicidio, Proceso suicida

Abstract

Suicide can be studied as a discrete event or as a process in which self-destructive tendencies evolve progressively under the interaction of current experiences and trauma experienced during development. This paper explores the concept of suicidal behavior as a process, through the analysis of two cases. The cognitive theory of suicidality and Shneidman's theory of suicide as an escape from psychic pain, were used as a theoretical framework.

Keywords: Suicide, suicide attempt, suicidal process

Resumo

O suicídio pode ser estudado como um evento discreto ou como um processo no qual tendências autodestrutivas evoluem progressivamente por meio da interação de experiências atuais e experiências traumáticas vividas durante o desenvolvimento. Neste artigo, é aplicado o conceito de suicídio como processo, por meio do estudo de dois casos clínicos. O quadro teórico utilizado é a teoria cognitiva do suicídio e a teoria de Shneidman da dor psíquica

Palavras chave: suicídio, tentativa de suicídio, proceso suicida

DOI: 10.5281/zenodo.5205198

*Contacto: algomezcham@gmail.com Es Médico Cirujano, con especialidad en Psiquiatría y Salud Mental, con Formación en Terapia Cognitivo-Conductual en el Beck Institute for Cognitive Therapy (Philadelphia). Se desempeña como profesor asociado en el departamento de Psiquiatría y Salud Mental Sur, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile. Cuenta con numerosas publicaciones en la materia. El año 2017 se le otorga la distinción de Maestro de la Psiquiatría Chilena por SONEPSYN (Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía de Chile). Máxima distinción en Chile.

1. INTRODUCCIÓN

El suicidio ha sido definido por la OMS como el acto de matarse deliberadamente, iniciado y realizado en pleno conocimiento y expectativa de su resultado fatal¹. El término es de aparición en el español relativamente tardía, y data de 1787, aunque ya en 1654 se registra la forma concreta *suicida*. En el siglo XII el teólogo francés Gauthier de Saint Victor empleó por primera vez en latín la palabra *suicida*. En inglés Walter Charleston empleo *suicide* en 1651, mientras que en francés la voz *suicide* aparece documentada desde 1734.

Cuando los actos suicidas no logran su fin, se emplea el término *intento de suicidio*. Mucha de la investigación en suicidio se ha realizado en sujetos que han efectuado intentos, puesto que pueden dar cuenta de su estado mental al momento de cometer el acto. Puede existir conducta autodestructiva sin intención de provocar la muerte; habitualmente en tales casos lo que se persigue es liberación emocional, un efecto catártico o un resultado interpersonal. En este caso se habla de *autodaño deliberado* y frecuentemente consiste en heridas o contusiones autoprovocadas.

Por último están las ideas suicidas (*ideación suicida*), que pueden variar desde pensamientos que refieren el deseo de morir hasta ideas configuradas que conforman planes suicidas. Las ideas suicidas pueden acompañarse o no de intención suicida. Pueden ser comunicadas, de modo más o menos directo, verbalmente o por otros medios. La clasificación de los actos autodestructivos es una tarea no concluida dado que existe una multiplicidad de términos y distintas definiciones.

En el suicidio confluyen una miríada de factores que hacen su análisis muy complejo: factores sociales, psiquiátricos, psicológicos, psiquiátricos y neurobiológicos, entre otros. Émile Durkheim (1982) estudió los factores sociales que influían las tasas de suicidio en Francia, particularmente los relacionados a la integración social. Durkheim distingue cuatro tipos de suicidio: altruista, egoísta, anómico y fatalista. El concepto de suicidio anómico ha sido muy elaborado al estudiar las variaciones de la frecuencia de suicidios en sociedades crecientemente afluentes y secularizadas. Una importante línea de investigación ha explorado el rol de los factores económicos, sociales y culturales en el suicidio (por ejemplo, la cesantía y las crisis económicas). (Blakely, Collins, Atkinson 2003).

Del punto de vista psiquiátrico, se ha encontrado una estrecha vinculación entre enfermedad psiquiátrica y suicidio y lo mismo con el intento de suicidio (Arsenault-Lapierre, Kim, Turecki 2004).

Otras investigaciones han intentado comprender el suicidio desde la psicología. En el psicoanálisis un papel relevante se ha asigna a la pulsión agresiva (“tanática”) dirigida contra el sujeto. Una parte del psiquismo (en su versión más clásica el *super yo*) asume el papel de aniquilar a la otra. Aquí cabe citar a Freud, un autor capital, con su célebre texto “El duelo y la melancolía” (Freud 232). Karl Menniger (1972) caracteriza al suicidio como un “homicidio invertido.” Los suicidas tienen tres deseos: el deseo de matar, el deseo de ser matado y el deseo de morir. Este autor describe manifestaciones autodestructivas, a veces inaparentes, que puede tomar el impulso agresivo.

La orientación cognitiva (o cognitivo-conductual) ha señalado una serie de factores cognitivos que pueden incrementar la vulnerabilidad a responder de modo suicida, y los clasifica en *contenidos cognitivos* y *déficits de procesamiento* (Wenzel, Brown, Beck 2013). Los primeros incluyen la desesperanza (Beck, Kovacs, Weissman 1975), la ausencia de razones para vivir, una percepción reducida de apoyo social y el perfeccionismo. Los segundos abarcan la rigidez cognitiva, los déficits en la solución de problemas interpersonales, la impulsividad y la intolerabilidad al estrés. Existen *modelos comprensivos* como el modelo de derrota y atrapamiento (Taylor, Wood, Gooding, TARRIER 2012), la teoría psicológica-interpersonal del suicidio (Joiner 2005), la teoría modal del suicidio (Rudd, Joiner y Rajab 2001) y la teoría del suicidio como respuesta al

¹OMS. Trastornos Mentales y Cerebrales. Departamento de Salud Mental y Toxicomanías. Organización Mundial de la Salud. Ginebra, 2001

sufrimiento psíquico (Shneidman 1985).

La teoría modal sostiene que el riesgo de suicidio se eleva cuando se activa un modo de funcionamiento psicológico específico (*el modo suicida*). Éste incorpora: cogniciones, que incluyen un sistema de creencias suicidas referido al sí mismo, los demás y el futuro; una penetrante desesperanza o impotencia, y una percepción de intolerabilidad. La activación del modo suicida se acompaña de emociones de tonalidad negativa intensas (dolor psíquico). Los estímulos que despiertan el modo suicida lo hacen a través de la activación de esquemas cognitivo-afectivos con gran carga emocional². Cuando el modo suicida se activa, el sujeto puede verse impelido a buscar alivio de su sufrimiento emocional mediante el suicidio. Young (1990) ha identificado 16 esquemas tempranos básicos y un instrumento para identificarlos.

Schneidman (1996), considerado el padre de la suicidología moderna, propone que el suicidio es producto del dolor psicológico, psíquico o mental (*psychache*), experimentado por la persona cuando éste es percibido como intolerable, inescapable e interminable. Los estados afectivos negativos previos al suicidio (por ejemplo rabia, culpa, vergüenza, angustia, depresión, desesperanza, sensación de vacío) son relevantes en la medida que se relacionan a un sufrimiento psíquico intolerable. Si tales emociones y experiencias negativas se vuelven una experiencia generalizada de sufrimiento, la persona puede intentar escapar a través del suicidio. El dolor psíquico se origina en la frustración de necesidades psicológicas básicas e idiosincráticas, que por distintas razones son centrales para el funcionamiento y cuya frustración no puede ser tolerada. Basándose en la teoría de la personalidad de Murray (1938), enumera veinte necesidades psicológicas básicas³. En cada caso de suicidio se puede identificar una o más necesidades frustradas. Por lo tanto en una perspectiva clínica su identificación tiene gran interés. Así, las necesidades más apremiantes en una persona pueden ser las de dominio, agresión y logro, y en otra las de protección, consuelo y aceptación. Su carácter específico puede rastrearse a la historia personal.

Por consiguiente, este autor define el suicidio como “un acto consiente de autoaniquilación percibido como la mejor solución por un sujeto que sufre un malestar pluridimensional” (Shneidman 1985). Persistiendo aspectos por clarificar, el dolor psíquico se ha posicionado como un concepto relevante en la suicidalidad y puede ser el eslabón final de una serie de estados psicológicos que culminan en la conducta suicida.

En este artículo se pretende ilustrar el concepto de la conducta suicida (y el suicidio) como un *proceso* en que las tendencias suicidas evolucionan paulatinamente en base a la interacción de experiencias particulares actuales y experiencias traumáticas vividas durante el desarrollo (Maris 1981), y que conducen al ámbito psicológico que Litman (1990) ha llamado la “zona suicida.” En esta visión la suicidalidad no puede ser completamente explicada por factores situacionales. Otros autores han apoyado esta visión (Sveticic, de Leo 2012). Otto Kernberg ha llamado a esto mismo “suicidio como estilo de vida” (Kernberg 1987).

Para ello se presentará dos casos clínicos del autor que servirán de base para una discusión posterior. Los pacientes autorizaron que sus historias fueran reseñadas. Las identidades y otros datos de ellos han sido modificados con el propósito de proteger su anonimato.

²El concepto de esquema se refiere a un tema o patrón amplio, que está compuesto de memorias, afectos, cogniciones, y sensaciones corporales, que se refiere a al sí mismo y la relación con los demás, desarrollado durante la infancia o adolescencia, elaborado a lo largo de la vida, y que es disfuncional en un grado significativo (Young, Klosko, Weishaar 2003). Young ha identificado 16 esquemas y elaborado un cuestionario para identificarlos.

³Las necesidades psicológicas básicas mencionadas por Shneidman son: sometimiento; logro; afiliación; agresión; autonomía; prevalecer; defensa o vindicación; deferencia; dominio; exhibición; evitación de daño; inviolabilidad del espacio personal; nutrir a otros; orden; juego; rechazo; sensibilidad; evitación de humillación; recibir apoyo, ayuda, protección, consuelo, cuidado; alcanzar comprensión.

2. CASOS CLÍNICOS

i. Caso de Juan Pablo

Juan Pablo es un arquitecto de 52 años, soltero y sin hijos. Vive solo en una localidad costera desde fines del año 2018.

Efectúa un primer intento de suicidio en el mes de abril del año recién pasado y un segundo a fines de octubre. Tras un mes de meditarlo intenta asfixiarse con una bolsa de plástico. En la semana previa ordena sus finanzas, envía una carta de despedida a un amigo y rotula todos sus objetos de valor con los nombres de los destinatarios póstumos. Fue “una noche rara,” en la cual fumó varios cigarrillos, salió a mirar el mar, y al volver envolvió su cabeza en la bolsa. Sin embargo, no pudo lograr un cierre hermético y tras varios minutos desistió “porque esto iba a demorar una eternidad.”

Acepta que la tentativa puede haber fallado porque quizás no estaba completamente convencido de su decisión. En el tiempo que siguió hasta el segundo intento, describe su estado como “todo mal, decadente, con alcohol, cocaína, etcétera, un asco.” Consideró recurrir al ahorcamiento, pero estimó que le iba a dar un espectáculo “demasiado macabro” a su hermana si ella lo encontraba. Decidió por lo tanto efectuarse cortes en el cuerpo para desangrarse en la tina del baño. De este modo la sangre sería lavada por el agua y no parecería un suicidio. Compró hojas de afeitar y a las diez de la noche del 31 de octubre fumó un cigarrillo, se puso un traje de baño y entró a la bañera, efectuándose numerosos cortes y adormeciéndose con el agua tibia. Despertó en la madrugada, sintiéndose débil y con frío. Salió de la tina, se parchó, comió y se preparó para la posible visita de su hermana. Ésta finalmente se retrasó diez días. “En esos días estaba como en un trance, como envuelto en algodón.” Compró nuevas hojas de afeitar, para intentar el suicidio nuevamente “en algún momento, total ya tenía la decisión tomada.” Dice que estaba seguro que se suicidaría antes del fin de año, para lo cual sólo faltaba poco. Durante la segunda semana de noviembre llegó la hermana con un amigo. Si bien escondió las señas de sus cortes, cree que “algo notaron, porque le pidieron que consultara.” La consulta se produjo a fines de ese mes.

Al momento de consultar señala sentirse “con la cabeza plana, nada me alegra, desesperado por no poder dormir.” No es capaz de trabajar, y redactar cualquier cosa le resulta “una tortura.” Señala que ya no tiene capacidad para entusiasmarse, y que ha “perdido el sentido de las cosas.”

Juan Pablo vivía en Francia y regresó el año 2014. “Para mí fue un nuevo comienzo.” Trabajó en una universidad, y el 2015 comenzó a trabajar con un socio. Se entusiasmó, pensando que tendría estabilidad laboral y sería “algo definitivo.” Por ello invirtió dinero y trabajo. La alianza fue muy productiva durante un tiempo, pero a mediados de 2019 comienza a notar irregularidades en el manejo del dinero. Rompe con su socio y deja la oficina (diciembre de 2019). Entonces decide irse a la casa de veraneo de la familia, en un principio buscando “descansar,” considerando la posibilidad de trabajar por vía remota. Estuvo bien, recibiendo la visita de su pareja francesa y de algunos de sus hermanos. En el mes de agosto se produce el fallecimiento del padre. A partir de este hecho se “desintegra la familia,” al exteriorizarse numerosas situaciones que hasta entonces no eran evidentes. Se siente progresivamente decaído e inicia un “período de reflexión.” En sus cavilaciones, piensa recurrentemente que fue “abusado de confianza,” se autoreprocha (“hice puras leseras”) y se rotula como “un fracasado.” Se pregunta “para qué seguir” y argumenta que “no siendo casado y no teniendo hijos, para qué tener una casa o un auto.” “No puedo culpar a la mala suerte, porque gané dinero y tuve mujeres lindas conmigo; pero ahora no tengo proyectos y no vale la pena vivir; ya tiré la esponja.” En marzo de 2020 llega la pandemia a Chile y la consiguiente disminución de ofertas de trabajo acentúa su sensación de futilidad. En ese contexto emocional, comienza a pensar en el suicidio, al cual ve como una “escapatoria; creo que la muerte es una buena compañera.”

No había efectuado intentos suicidas con anterioridad. Relata que durante 2008, en relación

al fracaso financiero de una empresa que había formado con dos socios y el período siguiente de prolongada inestabilidad, se deprimió intensamente y presentó ideas suicidas.

Nació en Argentina. Su padre fue un hombre de negocios de origen francés, que vivió en numerosos países, trasladando a su familia a sus sucesivas destinaciones, en África, Europa y Latinoamérica. Fue el menor de siete hermanos. Describe su familia como “no tradicional, en que funcionaba el *sálvese quien pueda*.” Con todo, considera que su infancia fue “maravillosa.” En algún momento los tres hermanos mayores se vinieron a Chile y él continuó el periplo con los padres. La última estadía fue en Roma (1978-1988), y ahí presentó problemas académicos y de conducta. Su padre quiso ponerlo en un internado, por lo que propuso venirse a Chile e ingresar a la Escuela Naval (1985). Los padres volvieron a Chile en 1988, Juan Pablo entró a un preuniversitario y luego a la universidad, graduándose con buenas calificaciones. Viajó entonces a Francia a realizar un post grado y al terminarlo fue contratado en una empresa y continuó otros estudios. Alrededor de 1997 inicia una relación de pareja que duró tres años y después otra relación duradera. Ninguna de éstas se formalizó. “Nunca me hice a la idea de hacer familia.” “Con Marie cometí el error de dejar la decisión para después.” De hecho, ella lo abandonó tras insistirle en su deseo de tener hijos. Reconoce que “primó siempre el deseo de libertad, no sabía lo que quería y en algún momento me volvería a Chile; ahora, a los 52 años, ya no me comprometí.” “A veces ni me arrepiento ni lo echo de menos. Es la vida que tengo; pero... nadie depende de mí y no le voy a traspasar nada a nadie. Acá vivo solo, yo me hago todo, las compras, la comida, etcétera.”

Su padre era “una fuerza de la naturaleza”: una persona de mucha energía, aventurero, comprometido con la familia –aunque pasaba poco tiempo con ella– y muy fuerte. “Nunca lo vi depresivo.” Nació el año 1933. Tuvo una vida muy difícil cuando su propio padre –un militar francés–, tempranamente falleció. Dado que su tía materna vivía casada en Chile, decidió venirse a vivir con ella, cuando tenía apenas 18 años.

La madre de Juan Pablo falleció el 2012 en París. Siempre estuvo más cerca de ella: “éramos como amigos.” A diferencia del padre en que prevalecía la euforia, su madre era “como una hormiguita” y muy posiblemente una persona depresiva.

Cuando Juan Pablo regresa a Chile el año 2014 se va a vivir con su padre. Sin embargo, al tiempo éste debe ser trasladado a un hogar de ancianos. Lo visitaba frecuentemente y salían a almorzar. La relación con el padre siempre fue difícil e inestable, dado que era muy cambiante y podía pasar de ser muy afectuoso a “enojarse, echarme, cortar relaciones por semanas y después volver a llamar.” También era “cizañero,” generando conflictos entre los hijos, lo cual provocaba una gran tensión entre ellos. Otras veces jugaba haciendo ofertas de herencia a los hijos. “Era una forma de mantener el control, dividir para reinar.”

ii. Caso de Andrea

Al consultar Andrea tiene 22 años y es estudiante de una carrera de la salud. Es la mayor de tres hermanos. Sus padres están separados. El padre es empleado público y la madre es dueña de casa. Tras la separación, el padre formó otra familia, hace seis años, con la cual tiene dos hijos.

Sus antecedentes clínicos combinan episodios de autodaño deliberado, trastornos del comer (purga-atracones), episodios de ingestión masiva de alcohol, conducta sexual de riesgo e intentos de suicidio. Los episodios de autodaño comenzaron entre los 13 y 14 años, y entre los 15 y 16 años los de ingestión masiva de alcohol y de sexo riesgoso. A los 14 años realizó el primer intento de suicidio mediante ingestión de diversos fármacos (alrededor de cincuenta tabletas), y a los 15 años otros dos más con el mismo método. A los 21 años efectuó una tentativa con ideación e intención suicida definidas. Desde entonces ha presentado diversos episodios de intoxicación alcohólica y autodaño.

Andrea proviene de una familia disfuncional. Tanto padre y madre abusaban frecuentemente del alcohol y tenían una conflictividad abierta que persiste hasta ahora, a pesar de estar separados. Presenció muchos episodios de violencia entre ellos y fue involucrada en la dinámica parental convirtiéndose en el apoyo emocional de la madre. Frecuentemente Andrea preparaba las comidas de los hermanos, porque los padres no estaban en condiciones de hacerlo. “Estaba entre mi mamá que trataba de salvar algo, un intento de familia, lidiando con sus propios abandonos, su propia ausencia de figuras parentales, y su esposo que estaba abandonándola. Por su parte, mi padre tratando de vivir sus años de juventud, porque había sido padre joven con muchos hijos.”

Dice que vivió un “período oscuro,” de excesos. “al comienzo era por puro placer.” “El problema es que me sentía vacía por dentro, y no podía verbalizar lo que me pasaba.”

Estuvo en varios colegios, porque el trabajo del padre implicaba traslados cada uno o dos años a distintos lugares del país. Durante la enseñanza básica la familia permaneció en una ciudad del sur de Chile. Debido a la enfermedad de la abuela paterna tuvieron que trasladarse a Santiago, donde cursó un año en un colegio y terminó la enseñanza media en otro. Estos cambios fueron muy desestabilizadores. Fue un período “horrible,” tanto por el desarraigo que experimentó como por la conflictividad exacerbada entre los padres. Su dedicación sostenida al estudio la mantuvo organizada, a la vez que le permitió obtener calificaciones suficientes para ingresar a una exigente carrera universitaria.

Alrededor de los once años de edad sufrió un episodio de abuso sexual por parte de un primo, quien ya había abusado de otra prima. Después que ésta falleció en un incendio, Andrea exteriorizó lo ocurrido. Estima que no recibió el apoyo de los padres que esperaba, y que su reacción le pareció inauténtica.

Entre 14 y 15 años descubrió que mediante el daño autoinflingido podía “potenciar mi dolor emocional y experimentar una catarsis.” En ese período también se iniciaron los episodios de atracones y purgas. “Comencé a destrozar aspectos de mi vida, con una espiral de daño; así me sentía mejor.” Un día, antes de que la llevaran al colegio, ingirió muchas tabletas (“de todo”). Presentó intenso dolor abdominal y llamaron a los padres. Éstos sólo se preocuparon de los aspectos médicos del caso: nunca le preguntaron sobre su motivación o las causas que tuvo para haber intentado el suicidio.

Andrea consultó en diciembre de 2019, tras un episodio de ingestión de alcohol y cortes en la muñeca. Meses antes había estado hospitalizada tras una tentativa suicida muy grave. Siempre presenta angustia y se siente muy triste, sin deseos de hacer nada, ni de levantarse ni bañarse. Lo más desesperante es la sensación de vacío que la embarga desde de los 13 años. Siente que es una carga para los padres y los hermanos. Cree que la causa de todo esto es que “en un momento me hicieron que fuera no su hija, sino la mediadora de la relación entre ellos. Tuvieron una separación fea y me metieron al medio, me hicieron parte de eso.” A veces pasa una semana bien y después se reinicia la angustia nuevamente.

Se reconoce muy sensible a los estados emocionales de la madre. “La separación con el padre es una separación a medias; llega frecuentemente, da órdenes y algunas veces duerme con la mamá.” En términos generales, el carácter del padre es autoritario, y tiene oscilaciones intensas del ánimo. Por su parte, la madre es sumisa e inestable, incapaz de moderar su consumo de alcohol. No tiene término medio: tomarse uno y tomarse todo“. Andrea también reconoce tomar mucho, “hasta morirme de lo borracha que estoy; por eso estudiar me hace bien”. Las conductas de auto daño por lo general ocurren durante estos episodios de ingestión.

Explica su deseo de morir: “fue esa sensación de sentirse tan vacía, de repetir cosas. La búsqueda de que algo pase, algún cambio. Iba repitiendo el mismo patrón y repitiendo los mismos traumas.”

Andrea tiene antecedentes de suicidio en parientes de segundo grado tanto en la línea materna como paterna.

Andrea escribió un relato sobre su último intento de suicidio y autorizó que algunos párrafos fueran incluidos en este artículo.

”En un principio (años atrás) era pena y dolor lo que sentía, me sentía profundamente herida. Con el paso de los años aprendí a contenerme, a dejar a un lado lo que sentía porque no era mi momento para liberarlo, había cosas o personas más importantes que yo. Poco a poco esa pena que sentía se fue convirtiendo en angustia, ya no había llantos ni gritos, era una sensación de ahogo, que a veces me llevaba a sentir cómo mi corazón latía más rápido y me faltaba el aire.

”Al fin salí de vacaciones. Aprobé todo y me sentía en calma. No eran las vacaciones en sí lo que me animaban sino el hecho de que había encontrado el”momento perfecto”para terminar con mi vida.

”Creo que era el momento perfecto para mí, mis amigos no notarían la ausencia y la desconexión, mi familia no notaría el hecho de estar aislada en mi pieza.

”Traté de comportarme lo más”normal”posible, no quería que nadie sospechara. Recuerdo que la primera semana de vacaciones me enfoqué en dormir y estar sola, me sentía muy cansada. El 10 de julio apagué el celular, me desconecté de todos y de todo. Sentía que así sería más fácil, no para mí sino para quienes me rodeaban. Fueron tres días de mucha ansiedad. Cada día me levantaba muy tarde, comía poco y consumía mucho alcohol, también fumaba mucho.

”Era una cuenta regresiva que no podía detener por nada ni nadie. Me propuse bloquear todo en mi mente y enfocarme en mi decisión. Cada botella de vino era mejor que la anterior. Me perdí en el alcohol.

”Lo usé como anestesia para mi alma y mi cuerpo. Sabía que lo que estaba a punto de hacer dolería pero nunca tanto como el vacío que sentía. ¡Qué curioso que el vacío duela! Me dispuse a escribir. Mi carta iba dirigida a mi mejor amiga, al escribir esperaba que me entendiera y perdonara por dejarla. En la carta no hubo culpables. Sólo líneas y líneas de disculpas y explicaciones. Traté de ser lo más coherente posible pero la mezcla de ansiedad, alcohol y nerviosismo no ayudaban mucho. De fondo mi madre hablaba, pero en mi cabeza sonaban como ecos sin sentido. Seguí bebiendo. Ya faltaba poco y la ansiedad aumentaba, tal y como me siento en este momento. Recordar es doloroso pero mi cabeza no me deja en paz.

”Terminé mi carta. De las cosas que recuerdo haber escrito están el decir que me sentía profundamente herida y sola, muy cansada. Me sentía egoísta por lo que estaba a punto de hacer. Lamentaba el dolor que les provocaría pero nada de eso me importaba. Por primera vez en la vida estaba pensando sólo en mí y no en los demás. La pena duraría meses, un par de años quizás pero como todos lo hicimos cuando alguien murió, continuarían con sus vidas. Y es que ya no podía pretender ser la salvadora de un mundo en el que yo estaba completamente destruida.

”Había cosas por ordenar así que me dispuse a hacerlas. Hice mi cama, ordené mi ropa y guardé mis cuadernos. Estaba lista. Al fin descansaría de mí. Todo estaba a punto de terminar.

”No sé bien por qué lo hice pero un par de horas antes prendí el celular. Quizás esperaba algún mensaje que cambiara las cosas o simplemente era para confirmar mi completa irrelevancia. Así fue. Ni un solo mensaje. Nadie había notado que desaparecí. Mandé dos mensajes. Uno a quien le había escrito la carta diciéndole:”Dejé todo escrito“. El segundo a un amigo con un simple”perdón”. Apagué nuevamente el celular. Era hora. Bebí un poco más, mucho más.

”Mi mamá me besó con ternura, tal y como lo hacía cada noche. Volví al baño y abrí el agua. Mientras esperaba que la tina se llenara me miré al espejo. Sentí asco. Asco de mí misma, una repulsión por aquella persona desesperada que se miraba buscando una salida. Las lágrimas no salieron. Mi respiración se aceleró y mis manos temblaban sin parar. Puse música fuerte.

”Me metí a la tina con ropa, sería la misma ropa con la que me enterrarían.

”El agua estaba perfecta.

”Me recosté, tomé el cuchillo, respiré profundo e hice el primer corte. No fue lo suficientemente profundo ya que mis manos tiritaban demasiado. Volví a respirar y sentí rabia. Volví a cortar. Esta vez sí dolió y la sangre salía profusamente. Volví a cortar sobre el anterior. Solté un pequeño grito de dolor pero se ahogó en el sonido de la música y del agua. El alcohol no estaba funcionando como anestesia. El agua comenzó a ponerse rosada, cada vez más oscura. Comencé a sentir un hormigueo en las manos.

”Junté fuerzas y volví a cortar todo lo que más pude. Ya no temblaba. Respiraba cada vez más tranquila. Me dio sueño y cerré los ojos. Pasaron unos minutos y el agua estaba roja. Me sentí aliviada. A lo lejos sentía que alguien tocaba la puerta. Yo sólo podía pensar”ojalá que los cortes hayan sido suficientes“, mantuve los ojos cerrados y me entregué.”

Hasta aquí el texto de Andrea.

3. DISCUSIÓN

Ambos casos ilustran cómo el acto suicida es resultado de una progresión que arranca en la infancia y concretamente de la vida familiar. Comentaremos algunos aspectos descriptivos de cada uno y al final se intentará una reflexión sobre ambos.

Juan Pablo impresiona como sociable y extravertido, de contacto agradable, asequible, flexible y bien dispuesto a entregar la información que se le solicita. Su regulación emocional proviene principalmente de la relación interpersonal. Es dependiente pero la dependencia no se exterioriza, puesto que valora en gran medida el sentirse libre. Ello sugiere la existencia de un conflicto sociotropía-autonomía. De hecho, un patrón constante en su vida ha sido eludir los compromisos emocionales, porque teme íntimamente que estos deriven en abandono. Se siente más cómodo “dando un regalo que recibiendo.” Espontáneamente señala que no se ha sentido especial para nadie. “Por eso, me he buscado una vida solo.” Plantea esto como “algo” que le ha ocurrido, pero no le es fácil asumirlo como un destino que se ha forjado.

Es posible que estas percepciones arraiguen en el peculiar estilo familiar de su grupo primario. En el cuestionario de esquemas personales de Young, adhiere completamente a afirmaciones como “no he contado con alguien que me nutra, comparta conmigo, o se preocupe profundamente de todo lo que me ocurre a mi” y “durante la vida no he sentido que yo sea especial para alguien.”

Esto explica que las sucesivas pérdidas de su proyecto laboral y poco después la muerte del padre, hayan suscitado en Juan Pablo una sensación de profundo desarraigo y pérdida de sentido. Lo señala: “más que la muerte de mi papá, esta familia, que tenía dos pilares, ya no existía. Había varias familias y un tremendo vacío de liderazgo. Aparecieron otras personalidades que estaban atenuadas. Se desmoronó todo, la caída de la familia y la muerte afectiva de mis hermanos en mis afectos.” Finalmente, comparte la afirmación “si yo pereciera, nadie se daría cuenta.”

Es paradójal que habiendo cultivado un estilo consistentemente autónomo, su destino esté hoy en manos de otros, sus colegas y sus hermanos, que percibe perdidos tras el término de la oficina y el derrumbe de la familia, “que ya no es una familia.” Frente a ambas situaciones, reconoce que puede haber tenido una reacción extrema, de ruptura y escape, al percibirla en forma derogatoria (“paranoica,” en sus palabras). Pierde ambas inserciones, cruciales en tanto significan pertenencia relacional, familiar y profesional. No es capaz de prever consecuencias, de recurrir a la empatía para comprender el punto de vista contrario y negociar soluciones. La evaluación autocentrada de estas situaciones y el procesamiento rígido y dicotómico, le resta posibilidad de incorporar una visión más matizada y buscar una solución constructiva. Lo ocurrido parece una profecía autocumplida. Los esquemas cognitivos prevalecientes son en Juan Pablo *abandono e inestabilidad emocional*.

Afortunadamente, Juan Pablo es ambivalente frente a consumación del suicidio. El primer intento fue de verdad abortado por él mismo. Tras el segundo, su disposición a afrontar un trabajo terapéutico apunta en el mismo sentido.

En el caso de Andrea, varios puntos se pueden destacar. Su decisión suicida está inmersa en una narrativa que involucra su pasado personal. El suicidio es una manera de terminar con un “vacío interno” que le provoca un dolor que “no puedo ya tolerar.” “Por primera vez estaba pensando sólo en mí y no en los demás.” Este era el “momento perfecto.” Concordantemente con sus rasgos perfeccionistas, aprueba todos sus ramos antes de realizar el intento.

Su decisión es irrevocable “una cuenta regresiva que no podía detener por nada ni por nadie.” Sin embargo, Andrea se da una oportunidad y antes del intento, prende el celular (que había apagado tres días antes), esperando un mensaje que “cambiaría las cosas o confirmaría mi completa irrelevancia.” Éste es el momento en que da el próximo paso. Bebe mucho más y se despide de su madre, que no se percata de su estado. Después, al llenar la tina tiene una visión repulsiva de sí misma en el espejo “por aquella persona desesperada que se miraba buscando una salida.” Esta visión, que clínicamente es un fenómeno *disociativo*, refleja su extrema ambivalencia frente al acto que está por realizar. Su tonalidad autoderogatoria seguramente acentuó su intención autolítica en ese instante. Los datos nos muestran una ambivalencia, un sí mismo dividido en dos ante la situación suicida.

Andrea ha sido puesta en la posición de “madre de su madre” desde muy pequeña y que no ha tenido un espacio en que sus necesidades psicológicas básicas (por ejemplo, de afecto, ternura y compasión) sean satisfechas. Ha debido estar “a cargo” de adultos que deberían cuidar de ella y sus hermanos. Su única alternativa ha sido cumplir el rol asignado y en lo académico, descollar. Esto último responde a un esquema compensatorio (un estándar inflexible de rendimiento) que no resuelve sus necesidades pero le da un sentido de valor personal. La experiencia de abuso sexual se agrega al abuso emocional y acentúa su percepción de abandono. No es extraño que en el ámbito romántico, se sienta incapaz de tener una relación de pareja estable y sólo esté cómoda teniendo múltiples relaciones momentáneas.

En Andrea los esquemas cognitivos prevalentes son *abandono; abuso y maltrato, autosacrificio, y estándares personales inflexibles*.

Los casos relatados pertenecen a distintas etapas de la vida: Juan Pablo es un adulto y Andrea una joven. Ambos habían tenido expresiones suicidales antes del episodio referido. Él había tenido al menos un período de ideación suicida y Andrea múltiples intentos y diversos comportamientos autodestructivos. En Juan Pablo el actual episodio ocurre en una etapa del ciclo vital en que la mayoría de las personas ya ha formado vínculos de sostén emocional (por ejemplo, familias), y cuando los afares de desarrollo profesional o económico han amainado. Se encuentra enfrentando una nueva etapa de la vida solo.

En el caso de Andrea, el evento acontece en una etapa de la vida en que los jóvenes se distancian de sus vínculos primarios y se orientan a desarrollar proyectos propios de pareja o familia. Aunque ha tenido buenos resultados académicos, su enmarañamiento familiar y sus esquemas cognitivos negativos han bloqueado el desarrollo de relaciones afectivas constructivas y estables.

En este artículo he querido mostrar la conducta suicida de dos pacientes desde una mirada evolutiva.

El concepto de proceso suicida se refiere al desarrollo paulatino de tendencias autodestructivas. Las personas suicidales no han logrado satisfacer importantes necesidades debido a la influencia de esquemas cognitivos emocionalmente intensos y dolorosos. Luego de una crisis personal, o tras experiencias traumáticas reiteradas, agotamiento “existencial” o frustración reiterada, se encuentran desesperanzadas, sin motivos para continuar viviendo y experimentando un dolor psíquico intenso que parece sólo aliviable con la muerte. Frecuentemente relatan crisis suicidas

(episodios de ideas y/o intentos suicidas) anteriores; en la medida que ellas se reiteran, aumenta la probabilidad y la severidad de nuevos episodios suicidas.

Es posible que la consideración de la conducta suicida como producto de un proceso permita comprender un acto que tantas veces aparece ante los demás como inesperado a la vez que incomprensible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arsenault-Lapierre, G., Kim, C., Turecki, G.. “Psychiatric diagnoses in 3275 suicides: a metaanalysis.” *BMC Psychiatry* (2004). 10.1186/1471-244X-4-37 .
- Beck, A. T., Kovacs, M., Weissman, A.. “Hopelessness and suicidal behavior: An overview.” *JAMA* 234 (1975), 1146-1149.
- Blakely, T. A., Collins, S. C. D., Atkinson, J.. “Unemployment and suicide: evidence for a causal association.” *J Epidemiol Community Health* 57 (2003), 594-600.
- Durheim, Emile. *El Suicidio*. Barcelona: RBT, 1982.
- Freud, Sigmund. *Duelo y Melancolía*. Obras Completas, volumen xiv, 237-255. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Gómez, Alejandro. “Factores cognitivos en la ideación y la conducta suicida.” *El Suicidio*, ed. Alejandro Gómez. Santiago, Chile. Editorial Mediterráneo, 2018.
- Joiner, T.E.. *Why People Die by Suicide*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005.
- Maris, R. *Pathways to suicide: a survey of self-destructive behavior*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 198).
- Kernberg, O. “Diagnóstico y tratamiento de pacientes con potencial suicidio.” *Trastornos Graves de la Personalidad*. México: El Manual Moderno, 1987, 229-238.
- Littman, R. “Suicides: what do they have in mind?” *Suicide: understanding and responding*. Jacobs D, Brown H. (eds). International Universities Press 1990, 143-156.
- Menninger, Karl. *El Hombre contra sí mismo*. Madrid: Ediciones Península, 1972.
- Murray, H. A.. *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press, 1938.
- Rudd, M. D., Joiner, T., Rahab, M. H.. *Treating Suicidal Behavior: An effective time-limited approach*. New York: Guilford Press, 2001.
- Shneidman, Edwin. *Definition of Suicide*. New York: John Wiley & Sons, 1985.
- ---. *The Suicidal Mind*. Oxford University Press, 1996.
- Sveticic, Jerjena, de Leo, D. “The hypothesis of a continuum in suicidality: a discussion on its validity and practical implications.” *Mental Illness* 2012 Aug 23, 4 (2). DOI: 10.4081/mi.2012.e15
- Taylor, P. J., Wood, A. M., Gooding, P., TARRIER, N.. “Appraisals and suicidality: the mediating role of defeat and entrapment.” *Archives of Suicide Research* (2012) 14, 236-247.
- Wenzel A, Brown GK, Beck AT. “A cognitive model of suicidal acts.” *Cognitive Therapy for Suicidal Patients*. Wenzel A, Brown GK, Beck AT. Washington DC: American Psychological Association, 2013, 53-77.
- Young, J.. *Cognitive Therapy for Personality Disorders*. Sarasota, FL: Professional resources Press, 1990.
- Young, J. E., Klosko, J. S., Weishaar, M. E.. *Schema Therapy: A Practitioner’s guide*. New York, London: The Guilford Press, 2003.

Suicidio, naturalismo y ética animal

(Nota crítica sobre: Carruthers, P. (2019). Human and animal minds: The consciousness questions laid to rest. Oxford University Press)

Esteban Céspedes Boric  *†

Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso, Universidad de Valparaíso, Chile

DOI: 10.5281/zenodo.5205200

El problema de definir la realidad de otras mentes es quizás uno de los más difíciles y más fundamentales en el ámbito de la filosofía de la mente. Los problemas más importantes en ciencias cognitivas, ética, economía política y epistemología dependen (directa o indirectamente) de la cuestión sobre otras mentes. La cuestión del suicidio es uno de ellos. ¿Cómo podemos evitar (o podríamos haber evitado) la muerte de alguien que alguna vez quiso vivir? ¿Y por qué querríamos evitarla? Camus y su Sísifo nos muestran que todo esto se reduce a la pregunta sobre cómo enfrentamos lo absurdo. Es un choque entre la voluntad de vivir (o nuestra noción de la misma) y la certeza de la muerte, la pérdida de voluntad. Por eso es que la idea de la muerte voluntaria se muestra conflictiva. Y un conflicto que puede ser visto como corolario de lo anterior (dependiendo de los supuestos de base) es el de desear o permitir la muerte de alguien que tenía la voluntad de vivir, el del asesinato, del control sanitario de la muerte, dejar morir, la producción de la muerte. Pensar en la ética animal nos puede ayudar a abordar estas preguntas.

1. LA IMPORTANCIA DE LA NOCIÓN DE CONSCIENCIA FENOMÉNICA

Como digo, el problema ético de valorar otras mentes depende de cómo logremos enfrentar uno de los sinsentidos más frustrantes de todos: no tenemos certeza de la voluntad de otras mentes, sólo tenemos certeza de la nuestra propia, subjetiva. Y esta es quizás la certeza más firme de todas.

Esto último está estrechamente vinculado a una de las tesis principales que Peter Carruthers (2019) defiende en su libro “Mentes humanas y animales”. Así nos dice, acercándose al final:

Mi afirmación es simplemente que los conceptos de primera persona que dan origen a los experimentos mentales del “problema difícil” (los conceptos fenoménicos) no pueden ser proyectados a las mentes de los animales no humanos, excepto por estipulación (aunque *pueden* ser proyectados a las mentes de otras personas) (164).

Antes de acercarnos más a la estructura general de su argumento, necesitamos algunas aclaraciones conceptuales. El *problema difícil de la consciencia* es la conocida inquietud por explicar cómo es que un mundo describable en términos físicos coexiste con un mundo de experiencias fenoménicas, subjetivas, de primera persona. Los llamados *conceptos fenoménicos* son conceptos que emergen (y son parte constituyente) de las experiencias conscientes introspectivas. Tienen como referencia contenidos mentales, como cuando digo “este dolor que tengo...”. Nadie más tiene acceso a “este dolor”, al menos no directamente. Sólo puedo realizar reportes verbales u otras conductas y asociarlas con descripciones causales y empíricas de diversa índole. Cuando un reporte o conducta cumple ciertas condiciones, podemos proyectar, por ejemplo, nuestros

*Contacto: estebancespedes@aol.com Esteban Céspedes recibió el grado de doctor en filosofía de la Universidad Goethe de Fráncfort del Meno. Actualmente trabaja como investigador asociado en el Instituto de Sistemas Complejos de Valparaíso y en la Universidad de Valparaíso, enfocado en temas relacionados con las nociones de contexto, emergencia, representación y de sistema abierto.

†Este trabajo fue realizado con el apoyo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (proyectos FONDECYT N. 11180624 y N. 1181414).

conceptos fenoménicos de dolor a otras mentes, asumiendo que otra persona puede sentir el mismo tipo de dolor que hemos sentido. Según Carruthers, únicamente podemos hacer este tipo de proyecciones sobre personas humanas, pero no sobre personas no humanas.

Uno de los puntos centrales del argumento de Carruthers comienza señalando que, para poder abordar filosóficamente cuestiones sobre la mente y la experiencia consciente de animales no humanos, es preciso contar con una teoría sobre la consciencia. Esto parece trivial, pero no lo es, si queremos considerar los aspectos éticos y sociales del problema de las otras mentes. La teoría que adopta Carruthers es la teoría del espacio global de trabajo (GWT). Básicamente, según esta perspectiva, los procesos mentales conscientes ocurren en un espacio de memoria de trabajo, donde distintos contenidos de consciencia son accesibles desde distintas operaciones mentales y procesos cerebrales. La metáfora de esta perspectiva involucra, entre otros relatos, el de un centro de operaciones de consciencia y el de consumos de señales transmitidas. No me centraré en los argumentos que elabora Carruthers a favor de esta teoría. Si bien tal defensa ocupa casi todo el libro, lo que nos interesa ahora es la cuestión sobre los estados mentales de otras personas, humanas y no humanas. Éste es el tema central del capítulo séptimo.

Según Carruthers, no hay hechos seguros sobre consciencia fenoménica en animales no humanos (2019 166). Al considerar las similitudes entre los modos de operar de las arquitecturas de consciencia de distintas especies, podemos terminar más cerca de indeterminaciones que de clarificaciones. Básicamente, los reportes de personas humanas sobre sus experiencias conscientes nos dan, según Carruthers (2019 158), razones suficientes para pensar que nuestras consideraciones sobre la consciencia fenoménica de otras personas humanas son correctas. Cuando se trata de otras especies, en cambio, pareciera no ser posible hacer tal proyección, argumenta. Pero su análisis aquí se basa principalmente en un plano teórico y científico. Como señalé, el argumento asume una teoría particular de la consciencia, la teoría del espacio global de trabajo, una teoría conocida por su pretendida rigurosidad metodológica y empírica. Además, apela a una noción de evidencia que deja el problema en el lado de las descripciones funcionales (que son no fenoménicas). Creo que lo que tenemos, en gran parte del argumento, es más bien una diferencia entre grados de correlación. Lo que nos dice Carruthers es que hay correlatos más fuertes entre descripciones funcionales de comportamientos humanos (incluyendo reportes, por supuesto) que entre descripciones funcionales de comportamientos de otras especies. Para ciertos contextos epistémicos—en particular, para contextos empiristas y naturalistas—una alta correlación nos puede dar un pasaporte pragmático para determinar si podemos atribuir dolor o experiencia consciente a otras personas. Pero para contextos filosóficamente más estrictos, es imposible determinar algo así con exactitud, incluso considerando personas humanas.

Otra crítica que podemos elaborar es que el análisis de Carruthers está más enfocado en lo que es determinable en principio para la especie humana y no tanto en lo que es determinable o no en cada caso individual. Así, por ejemplo, es perfectamente plausible pensar en casos humanos más difíciles de determinar que ciertos casos sobre no humanos. No queda claro si Carruthers puede abordar bien estas diferencias de determinación. De hecho, para cuestiones éticas, estos tipos de casos no serían relevantes (Carruthers 2019 186). Según su perspectiva, el problema general de determinar experiencias fenoménicas tampoco sería éticamente relevante. Es que sería posible abordar cuestiones sobre el sufrimiento y sobre los intereses de otras mentes simplemente atendiendo a nociones no fenoménicas de consciencia (188). Además, argumenta que no es posible considerar *empatía* con respecto a animales no humanos (174), precisamente porque la empatía consiste en proyectar experiencias de primera persona y, según Carruthers, no es posible determinar propiamente tales proyecciones. Tener *simpatía* con respecto a animales no humanos, en cambio, sí sería posible, porque la simpatía puede estar basada en una comprensión de tercera persona. Nuevamente, Carruthers deja el argumento del lado de lo funcional y de las descripciones en tercera persona.

2. EMPATÍA Y SIMPATÍA

Es posible concebir, desde la noción de consciencia fenoménica, una relación triangular entre ética animal, naturalismo y suicidio, poniendo énfasis en la siguiente idea: Si aceptamos un grado alto de indeterminabilidad funcionalista con respecto a estados de consciencia no humana, podríamos caer en una indeterminabilidad con respecto a estados de consciencia humana altamente complejos, como los asociados al sufrimiento profundo y al cuestionamiento de la voluntad de vivir. Por esto, ir más allá del naturalismo funcionalista permitiría explorar vínculos entre la comprensión de la consciencia no humana y la comprensión de la consciencia relacionada con el suicidio.

El caso del suicidio no puede ser abordado principalmente desde un punto de vista funcional o empírico. La pregunta que debemos formular está fuertemente asociada a proyectar experiencias fenoménicas a otras mentes y es una pregunta formulable en cada caso particular, es decir, no es sólo una cuestión de especie ni mucho menos de clase natural: ¿Querría esta persona seguir viviendo bajo tales condiciones? Para formular esta pregunta, no basta una actitud de simpatía (siguiendo la caracterización de Carruthers). No basta con determinar, en una perspectiva de tercera persona, si tal o cual estímulo es negativo, nocivo o desagradable para alguien. Por eso, es preciso profundizar en la pregunta de si la persona que estamos considerando querría seguir viviendo en las circunstancias dadas y (algo importantísimo) si estaría en sus capacidades alterar esas circunstancias de alguna manera. Consideraciones de este tipo no están relacionadas solamente con procesos de consciencia no fenoménica (estímulos perceptuales, por ejemplo), sino con procesos en los que la persona en cuestión podría no querer vivir más debido al sufrimiento que siente. Parece muy plausible sostener que al desear la muerte propia, una persona tiene cierta consciencia de su propio dolor.

No es necesario detenernos ahora en la indeterminación de la consciencia fenoménica de otras mentes no humanas, siguiendo el argumento de Carruthers, aun cuando su modo de articular la cuestión sea criticable, como hemos visto. Mi punto aquí está más bien dirigido a evitar poner en duda la relevancia moral de la noción de consciencia fenoménica en el marco de cualquier pregunta por el suicidio que valga la pena filosóficamente. Ningún peritaje nos ayudará a entender por qué alguien tomaría una decisión tan triste. Ningún análisis puramente funcional nos ayudará a predecir y a evitar ese tipo de decisiones.

La voluntad de acabar con la propia vida implica grados de consciencia fenoménica que son igual de indeterminables que los casos más difíciles de indeterminación de consciencia fenoménica asociada a animales no humanos. Así, atender con más cuidado al problema de la consciencia fenoménica en especies distintas a la humana nos podría acercar a comprender mejor, mediante empatía, los problemas éticos y sociales vinculados al suicidio. A la vez, una comprensión del suicidio en estos términos nos ayudará a profundizar filosóficamente en problemas propios de la ética animal.

3. NECROFAGIA Y AUTOFAGIA

Si aceptamos que atacar el problema del suicidio, en general, es una manera de enfrentar el absurdo a la cara, entonces no podemos contentarnos con supuestos de indeterminabilidad, ni con correlaciones naturalistas, descritas en tercera persona. Tenemos el deber moral de proyectarnos hacia el sufrimiento de otras mentes, no sólo mediante la simpatía, sino también mediante un posicionarse creativo, metafórico, indeterminado, animal, intuitivo y más que puramente empírico. La empatía es crucial e imperativa. No hay noción de clase natural que supere este fundamento cuando consideramos la cuestión del suicidio.

La indeterminabilidad que defiende Carruthers sobre los conceptos fenoménicos de las mentes no humanas implica de alguna forma no poder abordar el problema del suicidio desde una

concepción completa. Tal concepción debería incluir la posibilidad de preguntarnos por una comprensión del sufrimiento que no se agote en lo funcional ni en la estipulación. Una de las razones es que la noción de voluntad de vivir es crucial para estos problemas, noción que no podemos detectar con puras correlaciones y modelos empíricos, por supuesto. Una pregunta que nos queda aquí abierta de todas formas es si la voluntad de vivir es proyectable como concepto fenoménico. Dependiendo de la respuesta, la indeterminabilidad planteada por Carruthers, que está enfocada en la noción de concepto fenoménico, como hemos visto, podría no afectar el problema del suicidio directamente.

Al analizar la consciencia experiencial de otras mentes como una indeterminación que no quiere ser abordada, los cadáveres son el alimento más común y simplón. Los problemas se vuelven así cadáveres. Podemos caer en una indiferencia que deberíamos aprender a superar. Por otro lado, si realmente nos hacemos cargo de lo absurdo y de lo indeterminable, entonces vemos posible comprender qué es una muerte digna, en cada caso particular. Vemos la lucha, lo problemático, como forma de vida. Podemos entender así de mejor manera la codeterminación entre individuo y entorno. De ella florece la autodeterminación de cada persona en su voluntad de vivir y, otras veces, de morir.

La afirmación de Carruthers de que no podemos proyectar los conceptos fenoménicos a experiencias de animales no humanos podría ser vista como parte del paradigma moderno que ha intentado superponer a los seres humanos por encima de los demás animales. Además, la aparente consecuencia ética según la cual ciertas experiencias no podrían ser consideradas desde la empatía es extrapolable al problema de la comprensión del suicidio. Esto mostraría una debilidad más de la separación fuerte entre experiencias humanas y no humanas.