

## REFLEXIONES SOBRE EL ABSURDO, EL SUICIDIO Y LA ESPERANZA

Yobany S. Castro. Universidad de Caldas. Manizales (Colombia)

**Resumen:** En este escrito se quiere establecer una relación entre el absurdo, el suicidio y la esperanza. La idea principal consiste en indicar que esta relación obedece a varios aspectos: primero, a una condición del hombre frente al mundo: la de sentirse superado por éste. Segundo, la de querer remediar o superar tal condición mediante el suicidio; y tercero, la de buscar en el suicidio la posibilidad de un estado mejor: esperanza. Sin embargo, también se busca mostrar de qué manera estos problemas, propios del existencialismo, pueden expresarse mucho mejor desde la literatura. Esto hace que el texto esté entre lo filosófico y lo literario.

**Abstract:** In this paper it wants establish a relationship between the absurd, the suicide and the hope. The principal idea consists in suggest that this relationship obeys to several aspects: first, to a condition of the man forehead the world: the one of being overcome for this. Second, the one of waiting to remedy or to overcome such a condition through the suicide; and third, the one of seek in the suicide the possibility of one better state: hope. Though, it looked for also to show of that way these problems, characteristic of the existentialism, can they be expressed a lot best since the literature. This makes that the text be among the philosophical and the literary.

### Introducción

Hablar del absurdo, el suicidio y la esperanza implica retomar la discusión sobre el posible sentido y valor de la vida, sobre si vale la pena vivir o no vivir, y sobre si los inesperados giros de la existencia deben entenderse como elementos de nuestra propia condición. Pero también si la espera del hombre y el deseo de un estado sublime de tranquilidad, lo llevan a dirigir su vida con un propósito específico, aún corriendo el riesgo de que no lo cumpla efectivamente. No obstante, puede uno preguntarse qué significa el absurdo; también por aquello que conduce a los hombres a tomar la decisión de querer terminar, tras la complicidad del silencio, con sus vidas; y del porqué necesitamos de la esperanza, ya sea

afirmando la vida o negando cualquiera de sus manifestaciones. Además, es importante reconocer que lo que está en juego es la necesidad de comprender ciertas inclinaciones humanas hacia el pesimismo, la angustia y la muerte; aunque también hacia la ironía como lo propone, por ejemplo, Thomas Nagel, o hacia el desdén o el desafío como lo admite Camus.

En este sentido, este trabajo es cercano al existencialismo y procura establecer una relación entre los conceptos fundamentales que guían la discusión. Asimismo, el análisis hecho permitirá suponer hasta qué punto el absurdo o los avatares de la vida humana, motivan el acto de muerte voluntaria, en cuanto el hombre tiene la esperanza de alcanzar un estado ideal mucho mejor que el proporcionado por el mundo que lo supera. Aunque también puede elegir por el suicidio desde que reconoció como imposible cualquier tipo de bienestar material o espiritual.

La exposición de los temas recogerá planteamientos claves de filósofos que, si bien no son estrictamente existencialistas, permiten desarrollar los problemas con un enfoque existencial. Sin embargo, uno de los objetivos del trabajo consiste en establecer un vínculo estrecho entre filosofía y literatura, lo cual explica por qué ciertos problemas filosóficos son desarrollados literariamente. Pero, si bien en el texto se tratan problemas de interés para la filosofía, no por ello lo convierte, estrictamente, en un texto filosófico.

#### 1. El absurdo: “El espíritu que desea y el mundo que decepciona”

“El divorcio entre la condición limitada del hombre y el carácter infinito del universo, provoca interrogantes, la mayoría insolubles, sobre el origen y el destino de la criatura humana. Cuando es consciente de la paradoja existencial, el individuo puede reaccionar de muchas formas: aprovechar al máximo y exprimir hasta la última gota de la existencia, o sumirse en la derrota y el escepticismo. Condiciones de energía vital se potencian al máximo o por el contrario, una fuerza centrípeta se apodera del ser humano para entregarlo en brazos de la angustia, el miedo y la desesperanza” (Vélez Correa, 2005: 13).

El movimiento que oscila entre la aparente comprensión del mundo y la misma condición del hombre que habita en él, genera una especie de abismo entre el uno y el otro. Por un lado, el posible sentido del mundo parece ser inalcanzable por el hombre; por el otro, está él que quiere encontrarlo para darle valor a su vida o a sus actos. Esto explica por qué el hombre, cuando cree conocer el mundo y se da cuenta de cuán extraño o

ajeno le es, reconoce su condición de extranjero, de hombre abandonado. Camus dice: “Nunca se colmará el foso entre la certeza que de mi existencia tengo y el contenido que intento dar a esta seguridad. Seré, por siempre, extraño para mí mismo” (1999: 31-32).

El absurdo, en este sentido, o la náusea en términos sartrianos, surge cuando el hombre toma conciencia de que parece no ser parte del mundo. Además, cuando volvemos conciente algo como levantarse, café, transporte; trabajo, comida, transporte; lunes, martes, miércoles y, de nuevo, levantarse, café, transporte, y así sucesivamente, sentimos que todo se nos viene abajo, que la desesperanza nos aplasta y los decorados se discurren.

No obstante, ¿cómo entender el significado de lo absurdo y cómo darnos cuenta de quién es el hombre absurdo? De acuerdo con Camus, el absurdo “es esencialmente un divorcio [...] el divorcio entre el espíritu que desea y el mundo que decepciona, mi nostalgia de unidad, el universo disperso y la contradicción que los encadena” (Ibíd. 45-67). En otras palabras, el absurdo es un conflicto constante entre mi conciencia y el mundo. Además, “el sentimiento de lo absurdo no nace del simple examen de un hecho o de una impresión, sino que brota de la comparación entre un estado de hecho y cierta realidad, entre una acción y el mundo que la supera” (Camus, Ibíd. 45). Sin embargo, el sentimiento de lo absurdo no puede entenderse a partir de la imposición de uno de los elementos que lo constituyen sobre el otro. Es decir, lo absurdo no se encuentra en ninguno de los elementos comparados, sino en su confrontación.

Por otra parte, “en el plano de la inteligencia puedo decir, por tanto, que lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora tiene un sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común” (Camus, Ibíd.). El absurdo no puede existir por fuera del mundo ni por fuera de un espíritu humano, lo que sugiere que aniquilar alguno de sus términos equivaldría a asolar el sentimiento de lo absurdo por entero. Aunque, no obstante, haya que decir que una de las formas de terminar con este sentimiento, es la que corresponde propiamente con el acontecimiento de la muerte.

Así pues, esto posibilita el que se llegue a entender por qué nuestra comprensión del mundo se nos diluye entre los dedos para hacerse ver irremediabilmente sin sentido. Más aún, y cuando las cosas son así, reconocemos, siguiendo a Martin Heidegger, que nuestra realidad es la ‘preocupación’. De ahí que Camus, por ejemplo, sostenga que el absurdo está emparentado íntimamente con la conciencia del hombre, quien, no obstante, una vez consciente de su condición, tendrá que llevarla a cuentas —aquí se entreve un vínculo con Sísifo— o renunciar a ella a través

de un acto como el suicidio. Sin embargo para Camus, “El suicidio no es una consecuencia lógica del absurdo” (Arango: 2006, 21). De igual modo, hay que decir que:

“un hombre es siempre presa de sus verdades. Una vez reconocidas, sería incapaz de desprenderse de ellas. No hay más remedio que pagar. Un hombre que cobra conciencia de lo absurdo queda ligado para siempre a él. Un hombre sin esperanza y consciente de serlo no pertenece ya al porvenir. Eso es natural. Pero también lo es que haga esfuerzos por escapar al universo que ha creado” (Camus. Op. cit. 47. *Cursivas añadidas*).

No es inoportuno aseverar que uno de los pensadores que supo anticiparse a los planteamientos existencialistas de Camus sobre el absurdo, fue Arthur Schopenhauer, quien en su recordada obra *El mundo como voluntad y representación —Die welt als wille und vorstellung—* sostiene lo siguiente:

“en la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. En este sentido, esto es, respecto del grado del conocimiento en general y no el mero saber abstracto, entiendo y uso aquí aquel aforismo de *Eclesiastés: Qui auget scientiam, auget et dolorem—*<sup>1</sup>” (2004, 367-368).

Así, tanto Schopenhauer como el propio Camus, reconocen que lo absurdo —aunque Schopenhauer no hace uso de este término— está vinculado con los actos de conciencia. Lo que indica, entre otras cosas, que absurdo y conciencia deben pensarse en íntima comunión. No obstante, debe advertirse que si bien es posible pensar una simetría entre los planteamientos de los dos pensadores, no por esto hay que olvidar que, de igual modo, entre sus concepciones acerca de la forma como debería ser llevada la vida, existen diferencias importantes que merecen atención. Por ejemplo, para Schopenhauer la vida misma como sufrimiento que es debe, junto con la voluntad, ser negada, debido a que no es más que un error. Lo cual indica que para el filósofo alemán, ‘vida’ y ‘felicidad’, por ejemplo, no son más que dos conceptos irreconciliables, pues si la existen-

---

<sup>1</sup> “Quien aumenta la ciencia, aumenta también el dolor.” Ecl. 1, 18.

cia está preñada por el sufrimiento, la miseria, el miedo y la desesperanza, entonces no hay manera de pensar en un posible estado de felicidad en su seno. Además, y siguiendo las líneas generales de la filosofía schopenhaueriana, nos encontramos con que si bien la vida es, en esencia, un error, de igual modo reconocemos por qué el hombre como fenómeno de la voluntad que es, debe negarla y, junto con ella, el mundo mismo que es también fenómeno de la voluntad. Esto explica por qué

“vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento” (Schopenhauer, *Ibíd.* 454-455).

Ahora bien, y de analizarse los planteamientos expuestos por Schopenhauer desde el punto de vista de Camus, diríamos que uno de los elementos necesarios para hablar del absurdo, ha sido negado. Esto puede constatarse si se tiene presente que “una vez suprimida la voluntad vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada” (Schopenhauer, *Ibíd.* 474). Asimismo, agregaremos que a diferencia del filósofo alemán, Camus no renuncia a ninguno de los elementos característicos del absurdo. Por el contrario, admite el valor de ambos y afirma que es a través de ellos mismos como lo absurdo ha de mantenerse. Igualmente, lo que diferenciaría a ambos autores es que mientras para Schopenhauer se hace necesaria la renuncia de la voluntad y de todo cuanto la objective, para Camus, por el contrario, lo que importa es reconocer el dolor del mundo y saberlo soportar, aunque no precisamente tengamos que aceptarlo.

Si bien Schopenhauer pudo haber comprendido que el sufrimiento, el miedo y la desesperanza pueden llevar al hombre a sentirse divorciado del mundo y, por consiguiente, a querer renunciar a cualquier manifestación de la voluntad; y si bien Camus aboga porque el hombre, desde la rebelión, comprenda y soporte su condición, hemos de notar que las reflexiones de ambos pensadores desembocan tanto en un pesimismo —

Schopenhauer— como en una actitud de rebeldía<sup>2</sup> —Camus—. Lo cual permite suponer que, al menos en el caso del pensador alemán, el absurdo —aunque, y para repetir, él no use este término— está asociado con el pesimismo. Pues, si entre el hombre y el mundo se evidencia una separación, entonces cabe esperar que el hombre caiga en el escepticismo. Desde donde vemos al universo como lo más imperfecto que puede existir y, por ende, llegar a juzgarlo como lo más desfavorable para nuestra existencia. Esto permite comprender por qué es necesario asumir tanto el camino de la ética como el de la estética para superar el dolor y el sufrimiento del mundo, los cuales son fruto de la voluntad y de sus objetivaciones.

Sin embargo, en el caso de Camus, lo que importa no es negar el mundo o sus sufrimientos, sino entenderlos como “la carga más pesada” (Kundera, 1993: 9) que debe soportar el hombre para luego proseguir su aventura “en el tiempo de su vida” (Kundera, *Ibíd.* 89). Una carga que nos destroza y que “nos aplasta contra la tierra [...] La carga más pesada es por lo tanto, a la vez, la imagen de la más intensa plenitud de la vida. Cuanto más pesada sea la carga, más a ras de tierra estará nuestra vida, más real y más verdadera será” (Kundera, *Ibíd.*).

Como se mencionó, el absurdo es un divorcio. Esto permite entrever que el hombre absurdo es aquel que se encuentra en una situación de extrañamiento o, si se prefiere, soporta la condición de exiliado. Cuando hablamos de extrañamiento o de exilio, nos estamos refiriendo a “la suerte de aquellos que se ven abocados a confrontar el exterior” (Montoya, 1999: 17), pero también a aquellos que asumen el peligro y las fortunas que han de encontrarse en sus nuevos caminos. Asimismo, el hombre absurdo es aquel que siente “extrañeza hacia los otros y hacia sí mismo” (Montoya, *Ibíd.*). De igual modo, el exiliado, además de sentir extrañeza de sí mismo, también se siente “extraño en su propia tierra —y— en la sociedad a la que pertenece” (Montoya, *Ibíd.*).

De acuerdo con Camus, el hombre absurdo es quien “sin negar lo eterno, no hace nada por él” (Camus, *Op. cit.* 89). Es decir, el hombre absurdo es quien vive sin apelación y se satisface con lo que tiene, porque tanto en la no apelación como en la satisfacción se encuentra su campo y su acción. Además, el hombre absurdo entiende que “una vida más grande no puede significar para él otra vida” (Camus, *Ibíd.*).

---

<sup>2</sup> Rebeldía en el sentido de decirle no a la renuncia, y a partir del reconocimiento del absurdo, realizar nuestro proyecto, que es la vida misma, aunque, no obstante, como seres del presente.

Puede decirse, entonces, que el hombre absurdo tal como lo concibe Camus, es aquel que no debe retornar al pasado para lamentarse de lo que pudo haber sido y no fue; pero tampoco debe suponer que a partir de la renuncia de lo que él mismo es, podrá encontrar estados de mayor sublimidad en oposición a la llamada de conflictos por los que se ve atravesando. Es decir, el hombre absurdo

“ha desaprendido a esperar. El infierno del presente es por fin su reino. Todos los problemas recuperan su filo. La evidencia abstracta se retira ante el lirismo de formas y colores. Los conflictos espirituales se encarnan y vuelven a encontrar el abrigo miserable y magnífico del corazón humano. Ninguno está resuelto. Pero todos se han transfigurado. ¿Vamos a morir, a escapar a través del salto, a reconstruir una casa de ideas y formas a nuestra medida? O, por el contrario, ¿vamos a mantener la apuesta desgarradora y maravillosa de lo absurdo?” (Camus, *Ibíd.* 70-71).

Como se aprecia, el hombre absurdo, al igual que Sísifo, encuentra en su condición o forma de ser, el elemento a través del cual proyectarse en el mundo. Lo que indica, de igual modo, que la conciencia y la rebelión se han de mostrar como lo contrario al renunciamiento —actitud propia del hombre esperanzado—. Pues, si con la renuncia lo que pretendo es huir de lo que soy, con la conciencia y la rebelión, por el contrario, reconozco que mi vida es de tal modo, y que antes que negarla debo enfrentarla y agotarme en sus posibilidades.

En estos términos, el hombre absurdo se diferencia del pesimista, pero también del optimista que cree en la posibilidad del salto o en el abrazo de un ser como Dios. Además, si bien el absurdo en sí mismo puede parecerse decadente, en la medida en que muestra al hombre en una irremediable desunión con el mundo, o, para usar los términos de Sartre, en un desamparo, ya que no hay Dios u otra entidad en quién apoyarnos, hay que anotar que el hombre se siente superado por ese sentimiento que lo muestra como distante del mundo, aunque lo habite, pero que, de igual forma, debe enfrentar y ser él mismo agotando sus recursos.

Uno de los medios expresivos que mejor ha develado el sentimiento del absurdo y al hombre igualmente absurdo, ha sido la literatura. En nuestro criterio, ella nos permite comprender más que el ensayo filosófico las posiciones desarrolladas por los existencialistas y, para el caso, los temas que aquí se exponen. Asimismo, se ve cómo en *La náusea* de Jean Paul Sartre, por ejemplo, el tema del absurdo es el nudo central de la obra. De igual modo, obras como *El proceso*, *La metamorfosis*, *El extran-*

jero, *Bartleby el escribiente*, *La muerte de Ivan Ilich*, *El túnel*, entre otras, nos permiten comprender el significado de temas que apenas el ensayo filosófico nos permite comprender. Esto se justifica en la medida en que la literatura ubica al lector en un escenario, aunque ficticio, similar al que vivimos en un mundo que supera cualquier tentativa de comprensión. Es por ello que se desea exponer algunas de las situaciones propias de los personajes de dichas obras literarias, pues, siendo fiel a nuestra creencia, ellas clarificarán para nosotros lo que la filosofía desarrolla a manera de ensayo.

Así las cosas, se aprecia que la literatura —tentativamente llamada existencialista— permite focalizar mejor las situaciones o las atmósferas en las que los hombres que sienten el acoso de algo que no puede ser resuelto definitivamente, se tienen que mover, y nos brinda la posibilidad de acceder al universo de los personajes que representan al hombre en un medio que se muestra ajeno, hostil e inaprensible.

De este modo, Sartre, en su novela *La náusea*, expone los rasgos esenciales del absurdo. Así, por ejemplo, la náusea que siente Antoine de Roquentin, el personaje central de la obra, no es más que el fastidio o la incomodidad con el mundo que lo rodea. Lo que sugiere que antes que una náusea de orden fisiológico, lo que siente Roquentin es una náusea espiritual. “Es una sensación de mareo, de derrota o de abominación que acosa al personaje en instantes inesperados y que muchas veces surge de su contemplación obsesiva y pormenorizada de las cosas que observa y pretende aprehender hasta trasmutarse con ellas” (Vélez Correa, *Op. cit.* 129-130).

La náusea, ese vómito que nos desarma y nos muestra impotentes, es canalizada por Roquentin a través de la escritura. Una escritura que permite comprender los acontecimientos cotidianos, clasificarlos y, ante todo, capturar hasta los más pequeños matices que pueden llegar a entenderse como simples o vanas fruslerías. Por tal motivo, “es preciso decir cómo veo esta mesa, la calle, la gente, mi paquete de tabaco, ya que es esto lo que ha cambiado” (Sartre, 1980: 13).

En la medida en que se avanza por el universo de Roquentin, nos adentramos en una atmósfera que deja al descubierto cómo el personaje presente —lo que nos permite hablar de la conciencia del absurdo— que algo ha de nacer con prontitud; lo cual lo sume en el miedo, pues el mal estar se apoderará de él. De ahí que afirme lo siguiente: “construyo mis recuerdos con el presente. Estoy desechado, abandonado en el presente. En vano trato de alcanzar el pasado; no puedo escaparme” (Sartre, *Ibíd.* 47). Como puede verse, Roquentin, como hombre absurdo que es, es cons-



ciente de su condición, pero no por ello trata de evadirla. Y aunque así lo quisiera no podría lograrlo, ya que la náusea impone sobre él sus malolientes manos y le enseña cuál es su sino. De igual forma, Roquentin, soportando el peso de su conciencia, siente el yugo que ésta representa, dado que todo cuanto puede apreciar, se convierte para él en una carga que debe soportar. Roquentin afirma: “ya no soy libre, ya no puedo hacer lo que quiero” (Sartre, *Ibíd.* 23), y más adelante:

“veo el porvenir. Está allí en la calle, apenas más pálido que el presente. ¿Qué necesidad tiene de realizarse? ¿Qué ganará con ello? La vieja se va cojeando, se detiene, tira de una mecha gris que le asoma por debajo de la pañoleta. Camina; estaba allá, ahora está aquí [...] No sé dónde ando: ¿veo sus gestos o los preveo? Ya no distingo el presente del futuro, y sin embargo esto dura, se realiza poco a poco; la vieja avanza por la calle desierta, desplaza sus grandes zapatos de hombre. Así es el tiempo, el tiempo desnudo; viene lentamente a la existencia, se hace esperar y cuando llega uno siente asco porque cae en la cuenta de que hacía mucho que estaba allí. La vieja se acerca a la esquina de la calle, ahora sólo es un montoncito de trapos negros” (Sartre, *Ibíd.* 44-45).

El sentimiento que de repente sobrecoge a Roquentin, si bien determina algunos de los rasgos propios del absurdo o de la náusea, de igual modo evoca la concepción que sobre la angustia tiene el propio Sartre. Angustia misma que debe entenderse en un vínculo estrecho con la responsabilidad, dado que al elegir el hombre, de igual modo está actuando como legislador de la humanidad. Así, si Roquentin afirma que ya no es libre, y actúa con base en este supuesto, de acuerdo con Sartre, el hombre en general ya no es libre y, por lo mismo, se encuentra anclado en el presente. Al respecto, en su ensayo *El existencialismo es un humanismo*, Sartre afirma lo siguiente:

“El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad” (1947: 25-26).

Ahora bien, si Roquentin siente cómo la náusea despierta de repente a su conciencia, y cómo sus actuaciones terminan por comprometer a la humanidad entera, comprenderemos que la misma humanidad debe

hacer más llevadero el escozor que produce nuestro vómito. Quizás es por esto que Roquentin nos dice:

“Echo a andar. El viento me trae el grito de una sirena. Estoy solo, pero camino como un ejército que irrumpiera en una ciudad. En este momento hay navíos resonantes de música en el mar; se encienden luces en todas las ciudades de Europa; nazis y comunistas se tirotean en las calles de Berlín, obreros sin trabajo callejean en Nueva York; mujeres delante del espejo, en habitaciones caldeadas, se ponen cosmético en las pestañas. Y yo aquí, en esta calle desierta, y cada tiro que parte de una ventana de Neukölln, cada vómito de sangre de los heridos, cada ademán preciso y menudo de las mujeres que se engalanan, responde a cada uno de mis pasos, a cada latido de mi corazón” (Sartre. *Op cit*: 69).

Lo que Sartre llama ‘náusea’, y que corresponde al sentimiento que sobrecoge a Roquentin, no es más que un malestar espiritual o metafísico que hace que el personaje se sienta en el vacío y vea lo vital como aniquilándose, para ver, paradójicamente, cómo lo inorgánico o lo inmaterial comienza a asumir una presencia inusitada. Esto se aclara cuando Roquentin siente que los objetos no deberían tocarlo puesto que ellos no viven. Simplemente ellos están para ser utilizados o para ser puestos en un lugar específico, pero no para que parezcan tocarnos o para mostrarse como cosas con vida.

Aún más, otro de los elementos que permiten comprender el sentimiento del absurdo en el personaje de *La náusea*, es el que tiene que ver con la soledad o con el exilio. Este nos permite sostener que el hombre absurdo, si bien vive en medio de comunidades o grandes grupos sociales, no obstante se siente extraño, aislado e irremediablemente incomprendido. Al respecto, Roquentin comunica lo siguiente:

“Estoy solo en medio de estas voces alegres y razonables. Todos esos tipos se pasan el tiempo explicándose, reconociendo con fidelidad que comparten las mismas opiniones. ¡Qué importancia conceden, Dios mío, al hecho de pensar todos juntos las mismas cosas! Basta ver la cara que ponen cuando pasa entre ellos uno de esos hombres con los ojos de pescado que parecen mirar hacia adentro, y con los cuales nunca pueden ponerse de acuerdo [...] ¿Eso es lo que me espera? Por primera vez me hastía estar solo. Quisiera hablar a alguien de lo que me pasa, antes de que sea demasiado tarde, antes de inspirar miedo a los chiquillos” (Sartre, *Ibíd.* 21).

Al igual que Roquentin se siente solo y reconoce el carácter paradójico, nauseabundo o absurdo de la vida, Meursault, el personaje central de *El extranjero* del escritor Albert Camus, nos enseña que la vida está plagada de paradojas que parecen no ser reconciliables. Además, las actitudes propias de este personaje, antes que ser la inspiración para hablar de una vida cargada de motivos que ilustran la complejidad, la retórica o las más inesperadas formas de la arrogancia, nos dejan percibir una vida sumida en la simplicidad o el desinterés. Piénsese, verbigracia, en la actitud que asume cuando le es notificado el fallecimiento de su madre, o cuando su amante le pregunta si él la ama a ella, a lo cual responde que de tener que dar una respuesta a la pregunta, diría sencillamente que no. No obstante, él no se desliga de ella; y aquí encontramos cierta paradoja propia de este personaje absurdo.

El extranjero es un relato que trata del absurdo, en cuanto se vislumbra el comportamiento de su personaje y la forma como se relaciona con las personas. Así, por decir algo, la indiferencia es uno de los elementos a través de los cuales el personaje, Meursault, nos permite conocer sus particulares formas de ser. De igual modo, cabe agregar que el juicio que se adelanta contra él, debido al asesinato por parte suya de un árabe, presenta un giro novedoso en la medida en que no se condena tanto por el crimen, sino por la actitud que asumió en el caso de la muerte de su madre. Además, si se analizan detalladamente las circunstancias que llevaron a Meursault a dispararle al hombre en la playa, nos daremos cuenta de que el absurdo es el elemento a través del cual debe analizarse tal situación. Recuérdese que durante el altercado que tuvo Raymond Sintes con el árabe, la actitud de Meursault fue la de un hombre sosegado y responsable. Pero, cuando éste se encuentra a solas frente al árabe y siente cómo la luz del sol lo enceguece, hace que la tranquilidad y el equilibrio del día se rompan violentamente. Al parecer, Meursault dispara porque se siente perturbado por la luz del sol, pero si se compara esto con la primera situación, no dejaremos de sentir cierta extrañeza en la actitud de este sinigual personaje.

Si se tiene en cuenta el modo de vida que nos presenta Camus de su personaje, reconoceremos que la forma como vive nos llevará a suponer que el futuro es algo que no le interesa y que, por el contrario, lo importante es vivir sujeto a las condiciones del presente. Pero también, podremos decir que su relación con el entorno y con las personas de su vecindario, no pasan de ser más que formas simples donde la indiferencia, la no expectación y la tranquilidad son los elementos que hacen de la vida

del propio Meursault una vida absurda.

Cabe decir que la obra *El extranjero* devela sus elementos centrales al inicio y al final del relato. Esto debido a que la primera parte, la que trata del óbito de la madre del personaje, nos enlazará con la parte final que es donde se desarrolla el juicio que le hacen a éste. Como se dijo, Meursault es condenado por la actitud de rechazo o de indiferencia que asumió en el velorio de su madre, más que por haber asesinado a un hombre recostado en la playa. Lo que indica que el mismo tribunal encargado de juzgarlo asume una posición paradójica —por no decir absurda— al juzgar a un hombre más por una actitud sentimental que por un acto punitivo.

De fijarnos en palabras como las que siguen, veremos que la actitud que asume Meursault es la de un hombre que reconoce su destino y que, por lo tanto, no hace nada por alterarlo; más bien, lo admite y lo enfrenta cabalmente.

“Desde lo hondo de mi porvenir, durante toda esta vida absurda que había llevado, subía hacia mí un soplo oscuro a través de los años que aún no habían llegado, y este soplo igualaba a su paso todo lo que me proponían entonces, en los años no más reales que los que estaba viviendo. ¡Qué me importaban la muerte de los otros, el amor de una madre! uno elige, los destinos que uno escoge, desde que un único destino debía de escogerme a mí y conmigo a millares de privilegiados que, como él —el sacerdote— se decían hermanos míos” (Camus, 1970: 153).

El comportamiento que asume Meursault es de indolencia o de rechazo frente a aquellas cosas que se pueden entender como agobiantes o apremiantes. Aún más, este comportamiento lo vemos reflejado —aquí se halla uno de los elementos centrales del absurdo— en el momento en que no elude su responsabilidad frente al asesinato, pero tampoco pide del sacerdote la redención. Simplemente acepta su culpabilidad y no trata de negarla o rechazarla, ni siquiera implorar por la salvación de su alma. Veamos lo que el propio Meursault pensaba en su celda días antes de ser condenado a muerte:

“[...] Y bien, tendré que morir.” Antes que otros, es evidente. Pero todo el mundo sabe que la vida no vale la pena de ser vivida [...] En suma, nada podía ser más claro. Era siempre yo quien moriría, ahora o dentro de veinte años [...] Desde que uno debe morir, es evidente que no importa cómo ni cuándo. Por consiguiente [...] debía aceptar el rechazo de la ape-

lación [...] Ni siquiera estaba seguro de estar vivo, puesto que vivía como un muerto. Me parecía tener las manos vacías. Pero estaba seguro de mí, seguro de todo, más seguro que él —el sacerdote—, seguro de mi vida y de esta muerte que iba a llegar. Sí, no tenía más que esto. Pero, por lo menos, poseía esta verdad, tanto como ella me poseía a mí” (Camus, *Ibíd.* 144- 152).

De igual modo, y dando un giro en la escritura, la forma como Kafka escenifica la condición absurda tiene que ver con el papel que cumplen las situaciones normales o cotidianas en el marco de la vida de los propios personajes. Es decir, con el estilo natural y sencillo de llevar la vida. Por ello, y recordando a personajes como Gregorio Samsa, Josef K. o el agrimensor K., notamos que el absurdo nace no de una confrontación sobrenatural entre éstos y cualquier situación. Por el contrario, el absurdo les golpea el rostro de la manera más inesperada pero, por lo mismo, con mayor agresividad. Pensemos en la situación que debe enfrentar el mismo Josef K. la mañana en que iba a ser detenido: la señora Grubach, quien siempre le llevaba el desayuno al señor Josef K a su cama, no apareció aquella mañana. Además, “la anciana que habitaba frente a su casa lo observaba con una curiosidad desacostumbrada” (Kafka, 1983: 473). No obstante, y pese a que las cosas tenían una pinta de curiosidad, no se puede negar que estos hechos son naturales y poco extraordinarios. Por ejemplo, si la señora Grubach no fue ese día o la anciana lo miraba, podía deberse a ciertas circunstancias ajenas al propio Josef K. Sin embargo, él es detenido sin ninguna razón para que ello sucediese. Aquí —y en esto consiste parte del talento kafkiano— empieza una vida sujeta a las condiciones que el absurdo parece revelarnos.

Aunque exista el asombro, el fastidio o la imposibilidad de acceder al castillo, hay que anotar que los personajes kafkianos, antes que renunciar airoosamente a sus incomprensibles situaciones, se muestran obstinados —aunque temblorosos— ante la necesidad de enfrentarse a aquellos problemas, para resolverlos, que ellos mismos no se han formulado. En este orden de ideas, puede mencionarse, verbigracia, tanto el caso de Josef K. como el de Gregorio Samsa. Así, y si recordamos aquella escena en la que aquel viajante de comercio descubre que es un insecto con antenas, innumerables patas y manchas blancas en su vientre, diremos que si bien “—pensó—; ¿qué pasaría si yo siguiese durmiendo otro rato y me olvidase de todas las fantasías?” (Kafka, 1983: 391) no por esto hay que olvidar que durante el tiempo que vivió como insecto, Gregorio supo entenderse como lo que era, antes que prolongar sus sueños hasta alcanzar

la realidad, esto es, hasta volver a ser el que era antes.

Esta misma situación se refleja en el caso de Josef K. quien, pese a lo paradójico y misterioso del proceso que se le seguía<sup>3</sup>, al desconocimiento de sus motivos y, además, de quién era el que lo acusaba, cumplió con las citaciones y con aquellos requerimientos por parte de quienes seguían su proceso. Lastimosamente, y pese a las cordialidades, dos caballeros bien vestidos y con buenos modales le conceden una invitación a nuestro personaje, la cual no obstante las amabilidades, termina con un violento acto donde el siempre extrañado Josef, ha de morir “¡como un perro!”.

Ahora bien, y para hablar de Ernesto Sábato, la forma como el absurdo se le asoma por los ojos a Juan Pablo Castel, el personaje de su reconocida novela *El túnel*, tiene que ver con la forma como él asume su vida —y la de su amante María Iribarne— después de la exposición de su obra, o, mejor, después de que aquella dama silenciosa y desconocida se fijara en aquel detalle, olvidado por todos aquellos que apreciaron el cuadro, central de su obra de arte. De esta manera, la actitud asumida por Juan Pablo Castel es la de un personaje que se deja arrastrar por las obsesiones que él mismo alimenta y que lo llevarán a tener que soportar la angustia más demoledora, pero también la ira, los celos y el dolor inesperado. En este sentido, acaso nos vemos reflejados en la imagen de Juan Pablo; en la imagen de un ser que se siente agobiado y pretende alcanzar una especie de sosiego a través de la mujer a la cual ató su destino<sup>4</sup>.

De igual forma, otro de los elementos que caracterizan al hombre absurdo, y esto puede apoyarse si pensamos en la vida de los personajes de *La náusea*, *El extranjero*, *La metamorfosis* y *El proceso*, es el que tiene que ver con la sensación de soledad; con la idea de sentirnos insalvablemente abandonados en un mundo que comienza a sernos extraño, incognoscible y ajeno; pero también que nos lleva a ver al otro como ajeno y distante, o a lo mejor horroroso y despreciable. Son estas cosas las que clarifican el porqué es que Juan Pablo Castel piensa cosas como las que siguen:

“Volví a casa con la sensación de una absoluta soledad.

Generalmente, esa sensación de estar solo en el mundo aparece mez-

---

<sup>3</sup> Podemos decir, igualmente, que si bien Josef K. estaba arrestado, no por esto se le impidió que siguiera con su vida normal.

<sup>4</sup> Nótese que aquí se dan los primeros elementos para entender la esperanza y la forma como el hombre, a través de ella, pretende liberarse de ese absurdo que gobierna su vida y se encarna en sus actos.

clada a un orgulloso sentimiento de superioridad: desprecio a los hombres, los veo sucios, feos, incapaces, ávidos, groseros, mezquinos; mi soledad no me asusta, es casi olímpica.

Pero en aquel momento, como en otros semejantes, me encontraba solo como consecuencia de mis peores atributos, de mis bajas acciones. En esos casos siento que el mundo es despreciable, pero comprendo que yo también formo parte de él; en esos instantes me invade una furia de aniquilación, me dejo acariciar por la tentación del suicidio, me emborracho, busco a las prostitutas. Y siento cierta satisfacción en probar mi propia bajeza y en verificar que no soy mejor que los sucios monstruos que me rodean” (Sábato, 1982: 85).

Juan Pablo Castel es un hombre quien luego de sentir cómo la maquinaria de sus pensamientos y el delirio de sus emociones, reconoce su nueva forma de asumirse él y al mundo que habita. No obstante, y aunque siente en repetidas ocasiones la tentación de terminar con su vida, no renuncia a su condición de hombre absurdo. Antes bien, la reconoce aunque de manera dolorosa.

Veamos de nuevo cómo Juan Pablo, acaso romántico, acaso enceguecido, siente cierta sensación de desespero:

“[...] Caminé por Viamonte y descendí hasta los muelles. Me senté por ahí y lloré. El agua sucia, abajo, me tentaba constantemente: ¿para qué sufrir? El suicidio seduce por su facilidad de aniquilación: en un segundo, todo este absurdo universo se derrumba como un gigantesco simulacro, como si la solidez de sus rascacielos, de sus acorazados, de sus tanques, de sus prisiones no fuera más que una fantasmagoría, sin más solidez que los rascacielos, acorazados, tanques y prisiones de una pesadilla.

La vida parece a la luz de este razonamiento como una larga pesadilla, de la que sin embargo uno puede liberarse con la muerte, que sería, así, una especie de despertar. ¿Pero despertar a qué? Esa irresolución de arrojar a la nada absoluta y eterna me ha detenido en todos los proyectos de suicidio. A pesar de todo, el hombre tiene tanto apego a lo que existe, que prefiere finalmente soportar su imperfección y el dolor que causa su fealdad, antes que aniquilar la fantasmagoría con un acto de propia voluntad” (Sábato, *Ibíd.* 85-86. *Cursivas añadidas.*).

Recordando el sentimiento que despierta el mítico héroe griego Sísifo, decimos que, al igual que éste, Juan Pablo Castel siente que las cosas y el mundo mismo, tras su insaciable repetición y la presencia bochornosa del

dolor, se torna vacío de contenido o insoportable. Por tal motivo, Juan Pablo dice cosas como estas: “a veces creo que nada tiene sentido. En un planeta minúsculo, que corre hacia la nada desde millones de años, nacemos en medio de dolores, crecemos, luchamos, nos enfermamos, sufrimos, hacemos sufrir, gritamos, morimos, mueren y otros están naciendo para volver a empezar la comedia inútil” (Sábato, *Ibíd.* 48). Lo que indica, asimismo, que nuestra vida, al igual que el mundo que habitamos, está recubierta de un cierto clima que la hace viciosa y nada fácil de enfrentar. Cosa que, por lo mismo, hizo de Juan Pablo un ser con preocupaciones y aspiraciones allende lo febril.

En definitiva, todos estos personajes nos ayudan a comprender cómo deberíamos asumir el absurdo, pero también cómo deberíamos soportarlo. Vimos que ninguno de ellos escapa a su destino y que no intentan evadirlo. Simplemente, y aunque no entiendan la naturaleza de sus situaciones particulares, tratan de darle solución a los problemas que se hacen evidentes.

Finalmente, y aunque el suicidio no es una consecuencia lógica del absurdo, es comprensible que se piense como posibilidad frente al desgajo espiritual que existe entre el hombre y el mundo. Camus piensa que el desafío o el desdén son actitudes a través de las cuales el hombre puede vivir sin tener que rechazar el absurdo. Más aún, termina por concluir que el hombre debe solamente vivir con lo que sabe y, a partir de esto, agotar todas sus posibilidades. Esto nos sugiere que aquel que se suicida u opta por la esperanza, termina traicionando su condición absurda. Sin embargo, como veremos seguidamente, el suicidio parece establecerse como un trampolín entre nuestra condición absurda y entre ciertos estados ideales que suponen una superación de nuestros malestares espirituales o del sinsentido de la vida.

## 2. El suicidio: Ideas sobre lo que puede llamarse “suicidio espiritual”

Puede suponerse que quien no soporta lo que Kundera denomina “la carga más pesada”, terminará recurriendo a una de las formas más radicales que existen para renunciar al absurdo. Se trata del suicidio y sus consecuencias. No obstante, y para efectos de la exposición, es conveniente resaltar que el tipo de suicidio sobre el que se quiere llamar la atención, es el que podemos definir como “suicidio espiritual”, para distinguirlo del que se puede llamar “suicidio social”, el cual, pese al interés que pueda suscitar, no será el foco de nuestra preocupación, pero que, sin



embargo, puede describirse como aquel que tiene que ver, esencialmente, con aquellos efectos sociales tales como, por ejemplo, las influencias culturales, el desempleo, la pobreza; y el influjo de sistemas económicos y sociales. Al respecto, recordemos el famoso libro que sobre el suicidio —y que lleva este mismo título— escribió Émile Durkheim (1858-1917), y donde se analizan algunas de las causas sociales que llevan a la gente a tomar la decisión de terminar voluntariamente con sus vidas<sup>5</sup>.

Es oportuno, por tanto, iniciar esta parte del trabajo con un poema de la poetisa y suicida argentina Alejandra Pizarnik que nos permitirá comprender de qué manera el suicidio espiritual puede distinguirse del suicidio social.

#### SIEMPRE

Cansada del estruendo mágico de las vocales  
Cansada de inquirir con los ojos elevados  
Cansada de la espera del yo de paso  
Cansada de aquel amar que no sucedió  
Cansada de mis pies que sólo saben caminar  
Cansada de la insidiosa fuga de preguntas  
Cansada de dormir y de no poder mirarme  
Cansada de abrir la boca y beber el viento  
Cansada de sostener las mismas vísceras  
Cansada del mar indiferente a mis angustias  
¡Cansada de Dios! ¡Cansada de Dios!  
Cansada por fin de las muertes de turno  
a la espera de la hermana mayor  
a la otra gran muerte  
dulce morada para tanto cansancio (1994: 119)

Así las cosas, decimos que nuestra preocupación por el suicidio se debe a nuestra preocupación por la vida o por lo que ella acarrea. Pues como lo

---

<sup>5</sup> No obstante la afirmación según la cual a través del suicidio se busca terminar con la vida, Sartre opina lo siguiente: “El suicidio no puede considerarse como un final de vida del cual yo sería el propio fundamento. Al ser un acto de mi vida, en efecto, requiere a su vez una significación que sólo el porvenir podría conferirle; pero, como es el *último* acto de mi vida, se niega a sí mismo ese porvenir, y queda así totalmente indeterminado. En efecto, si salvo la vida o si “fallo”, ¿no juzgaré más tarde mi suicidio como una cobardía? ¿No podrá mostrarme el acontecimiento que eran posibles otras soluciones? Pero, como estas soluciones no pueden ser sino mis propios proyectos, sólo pueden aparecer si sigo viviendo. El suicidio es un absurdo que hace naufragar mi vida en el absurdo.” (1993: 563)

dijo Camus: “juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder” (Op. cit. 13). Entre las cosas que hay que responder, podría decirse que está la que tiene que ver con el impulso o la apremiante necesidad que sentimos de querer terminar voluntariamente con nuestra vida. Y aunque pueden existir muchas causas para un suicidio, no es difícil reconocer que la que con mayor vehemencia se impone es la que tiene que ver con el sufrimiento, el dolor espiritual o con lo insoportable que se torna, para los hombres, este mundo de goces transitorios e ilusorios. Además, el suicidio, en los términos que aquí se trata, está asociado con un cansancio, un agotamiento, un engevecimiento, una náusea que se cree superar con la pronta venida de la muerte. Más aún, el suicidio es un gesto que “se prepara en el silencio del corazón” (Camus, *Ibíd.* 14) al igual que toda obra de arte, lo que hace que sea entendido como una obra artística más que como un acto voluntario cualquiera.

“Más si es difícil fijar el instante preciso, el sutil trámite en que el espíritu apostó por la muerte, es más fácil deducir del gesto en sí las consecuencias que supone. Matarse es, en cierto sentido y como en el melodrama, confesar. Es confesar que la vida nos supera o que no la entendemos” (Camus, *Ibíd.* 16). Pero bien, ¿qué significa que la vida nos supera o que no la entendemos? Puede significar que la vida se nos tornó insoportable o que no supimos hacer frente a sus exigencias. Empero, y luego de haber apostado por la muerte, no habrá manera de saber si nuestra elección fue la mejor o si, por el contrario, pudo haber existido un medio diferente de escape, o enfrentamiento, a nuestra situación. En este sentido, y siguiendo a Milan Kundera, decimos que

“no existe posibilidad alguna de comprobar cuál de las decisiones es la mejor, porque no existe comparación alguna. El hombre lo vive todo a la primera y sin preparación. Como si un actor representase su obra sin ningún tipo de ensayo. Pero ¿qué valor puede tener la vida si el primer ensayo para vivir es ya la vida misma?” (Op. cit. 12 *Cursivas añadidas*).

Retomando el tema de los motivos que pueden llevar al suicidio, decimos, con Schopenhauer, que el hombre generalmente “pone fin a su vida tan pronto como atraviese una situación en la que los horrores de la vida sobrepujan a los horrores de la muerte” (2000: 59). Es decir, cuando los horrores del espíritu han sobrepasado los horrores corporales. En otras

palabras, cuando el dolor corporal es muy intenso, cualquier aflicción se torna indiferente para nosotros, pero cuando el dolor espiritual se torna insoportable, los dolores del cuerpo pierden su predominio en cuanto a atención se refiere.

Por otro lado, el suicida a través de su acto busca una respuesta a los males que lo aquejan, no obstante la respuesta nunca llega. Por eso, las palabras de Schopenhauer:

“El suicidio puede ser también considerado como un experimento, una pregunta que se plantea a la naturaleza y cuya respuesta se pretende forzar: la de saber qué transformación sufren mediante la muerte la existencia y el conocimiento del hombre. Pero se trata de un experimento condenado al fracaso: pues elimina la identidad de la conciencia, que tendría que escuchar la respuesta” (Ibíd. 62).

Aunque las respuestas no lleguen, no por esto dejamos de escuchar lamentables noticias acerca del destino fatal que decidieron afrontar aquellos hombres presas de un cansancio, de una insatisfacción. Lo que indica, que así las preguntas no se sepan satisfechas, la gente, frente al peso de los días, de la angustia y del temor, sigue renunciando voluntariamente a su vida. Es así como puede entenderse que el acto del suicidio está vinculado estrechamente con la aspiración a un estado de sosiego o de tranquilidad. Lo que permite decir, junto con Cioran, que “sólo se suicidan los optimistas” (2000: 96).

No obstante, y pese a la necesidad de alcanzar otro estado diferente al del sufrimiento, sostenemos que el suicida al sentirse sobrepasado por la vida, de igual modo se siente saturado por su condición de hombre absurdo. Es más, el suicida comienza por sentirse extraño, ajeno a las ilusiones de este mundo, desterrado sin remedio. De ahí que se aleje de su condición, renunciando a él mismo o a su conciencia<sup>6</sup>; uno de los elementos del absurdo. Aunque desde su visión, podría estar renunciando no a sí mismo, sino al mundo que habita en busca de otro estado sosegado o simplemente en busca de la nada.

Asimismo, y en los términos del pensador existencialista Gabriel Marcel, notamos que el suicida termina reconociendo que puede disponer de

---

<sup>6</sup> Debemos anotar en este punto que, por el hecho de que se renuncie a la conciencia, Camus supone que el suicidio no está de acuerdo con la experiencia. De igual modo, el suicida no reconoce que el absurdo, como hijo de la conciencia, tiene que vivir como verdad. Lo que indica que el absurdo, desde la lógica de la existencia, debe reconocer la permanencia de la conciencia.

lo que tiene, porque existe una distinción entre lo que el hombre es y lo que el hombre posee. Es decir, “puedo vivir de un modo tal que pertenezca a mi cuerpo, me identifique con él; o puedo tratar a mi cuerpo como si fuera un instrumento de modo que yo sea esclavizado por él” (Blackham, 1961: 73). Aquí precisamente es donde, según Marcel, el suicidio se muestra como el caso extremo “en el que yo disponga de mi cuerpo con absoluta libertad de elección, pero en el que soy realmente la víctima de una ilusión trágica, puesto que el sentido positivo de mi libertad es la posibilidad de afirmación, la respuesta a una invitación” (Blackham, *Ibíd.*).

En todo caso, y aunque el suicida puede disponer de su cuerpo como se dispone de algo que se posee, vemos que Marcel considera que aquello que se tiene es externo a mí e independiente de mi mismo, de ahí que se hable de que yo dispongo de lo que tengo y, también, que lo domino. Pero bien, ¿cómo suponer que mi cuerpo es externo a mí, y que yo soy algo interno en contraste con el cuerpo? Realmente, esto simplemente plantea la cuestión acerca de la posibilidad de afirmar cierto dualismo o algo por el estilo. No obstante, esto no tiene por qué detener el curso natural de nuestra reflexión.

El suicidio, en este sentido, puede considerarse como el paso definitivo para ‘superar’ nuestra miserable condición o nuestros dolores espirituales. Por tal motivo se dice que: “el deseo de la muerte es uno de los primeros indicios que empezamos a discernir. Esta vida nos parece intolerable, la otra inaccesible. Ya no se siente vergüenza de querer morir; se implora desde la vieja celda que se odia, ser trasladado a otra nueva, que tendremos todavía que aprender a odiar” (Kafka, 1983: 1474). No obstante, y pese a ello, según Kafka en sus Cuadernos en octava, nosotros podemos “permanecer alejados de los sufrimientos del mundo” (*Ibíd.* 1484) pero, de todos modos, nuestra abstinencia podría ser el único sufrimiento que podríamos evitar. Es decir, podríamos pensar en otra alternativa para hacerles frente a nuestros sufrimientos.

Suponiendo que el suicida pueda tener otras alternativas diferentes para contrarrestar o hacer más llevaderos sus dilemas, sus angustias o sus temores, advertimos por qué, en oposición al acto suicida, filósofos como Platón, Aristóteles y San Agustín, piensan que el suicidio es un acto criminal en la medida en que se desconoce, por ejemplo, la autoridad del Todopoderoso, y evade —el suicida— su responsabilidad con el estado. No obstante, y como lo señalan elocuentemente David Hume y Arthur Schopenhauer, el suicidio está lejos de ser un acto criminal si atendemos la naturaleza y las naturales inclinaciones del hombre a sobrepasar el dolor

o los tormentos que encuentra en su existencia. Sin embargo, Schopenhauer se opone al suicidio en cuanto el suicida “sustituye equivocadamente la redención real de este mundo y miseria por el simulacro de una redención que no es más que aparente” (2000: 57).

Pero bien, veamos algunas de las críticas antes mencionadas. Según Louis Pojman,

“el suicidio es generalmente reconocido como un acto inmoral o demente, especialmente por la gente religiosa [...] La primera oposición a éste está en el Fedro de Platón donde Sócrates ofrece los dos argumentos contra el suicidio: somos centinelas de servicio que no debemos abandonar nuestro puesto, y somos la propiedad de los dioses, y no debemos destruir la propiedad que no nos pertenece. Sin embargo, Sócrates, siendo condenado a muerte, se negó a una oferta de escape seguro, y de buena gana bebió la cicuta. Aristóteles fue el segundo filósofo que argumentó contra el suicidio, diciendo que era una ofensa contra el estado, porque debilitaba a éste destruyendo a un ciudadano útil” (2000: 137).

No obstante, se advierte que los argumentos aristotélicos contra el suicidio son objeto de críticas en cuanto atendemos a la forma como era visto el suicidio, por ejemplo, en Masilia y en la isla de Quíos, donde, luego de ofrecer argumentos convincentes, se le ofrecía una copa de cicuta a quien deseaba morir voluntariamente. Dicha copa, incluso era entregada al suicida hasta por el mismo magistrado. Así pues, si Aristóteles piensa que el estado se ve afectado por la pérdida de alguien quien puede favorecerlo, incluso sobre sí mismo, habría que atender a la pregunta de por qué en tales sitios se le permitía morir al desdichado, antes que castigarlo por su aparente renuncia de sus obligaciones. Además, podríamos preguntarnos cómo trabajaría alguien a quien la vida no le proporciona goces verdaderos. A decir verdad, éste fácilmente podría actuar de modo tal que la muerte le fuera asegurada con prontitud. Por ejemplo, siendo recluido y allí morir por cuenta propia. Sin embargo, y como bien lo dijo Camus, el suicida se diferencia del condenado a muerte, pues a éste se le ha notificado que pronto morirá o que, al menos, se le ha hecho saber que su muerte ya es algo seguro y que está ahí.

Por su parte, San Agustín se apoya en los nada convincentes, pero virulentos y hueros argumentos de la Iglesia Católica para discutir en contra del suicidio. Según San Agustín, monje dominicano, el suicidio es un acto que atenta contra Dios, contra la naturaleza y la caridad. Además, debe entenderse como “una ofensa contra la sociedad y la destrucción de

un regalo de Dios, la vida —los mismos argumentos se encuentran en Platón y Aristóteles” (Pojman, *Ibíd.* 138). No obstante, y como lo dirá David Hume, el suicidio no es tanto un acto contra Dios o el estado, sino un acto natural como lo son, por ejemplo, los que llevamos a cabo para proteger nuestra propia vida. Igualmente, dice él: “¿podría alguien imaginar que estoy violando los planes de la Providencia o maldiciendo el orden de la creación porque yo deje de vivir y ponga punto final a una existencia que, de continuar, haría de mí un ser desdichado? Nada más lejos de mí que esos sentimientos” (1998: 128).

Los argumentos de Hume parten de reflexiones como las siguientes: Tanto los seres inanimados como los animados están bajo el dominio de las leyes generales e inmutables que el Todopoderoso propuso para gobernar todo lo existente. Así, los cuerpos, “desde el planeta más grande hasta la menor partícula de materia, son mantenidos en su propia esfera y función. Para gobernar al mundo animal ha dotado —el Todopoderoso— a todas las criaturas vivientes de poderes corporales y mentales; de sentidos, pasiones, apetitos, memoria y juicio, por los que son impulsados o regulados en ese curso de la vida al que han sido destinados” (Hume, *Ibíd.* 124).

Es natural decir, en consecuencia, que los planetas tengan un movimiento como el que tienen, que la gravedad afecte a los cuerpos, y así sucesivamente. Pero también es natural decir, por ejemplo, que cuando un dique se rompe la población se inundará. Además, y en el caso nuestro, cuando las enfermedades nos acosan, es natural buscar el medicamento que nos curará. No obstante, y de acuerdo con las leyes generales e inmutables impuestas por Dios, sería incorrecto desviar el curso de los ríos o talar un árbol, puesto que, precisamente, se estarían violando dichas leyes.

Por qué decimos entonces que el suicidio es un crimen, ¿acaso dentro de las leyes no figuran el que podamos terminar con nuestra vida? Además, si bien los seres buscan su bienestar cuando algo les perturba, acaso no podemos suponer que el suicidio es comparable al bienestar. De nuevo, si en vez de terminar con mi vida la prolongara por más tiempo, ¿tendríamos que decir que estoy cometiendo un atentado contra los planes de Dios? No obstante, cosas como éstas no se entienden como tal.

“si el disponer de la vida humana fuera algo reservado exclusivamente al Todopoderoso, y fuese un infringimiento del derecho divino el que los hombres dispusieran de sus propias vidas, tan criminal sería el que un hombre actuara para conservar la vida, como el que decidiese destruirla.

Si yo rechazo una piedra que va a caer sobre mi cabeza, estoy alterando el curso de la naturaleza, y estoy invadiendo una región que sólo pertenece al Todopoderoso, al prolongar mi vida más allá del período que, según las leyes de la materia y el movimiento, El le había asignado” (Hume, *Ibíd.* 127).

Asimismo, si cambio el rumbo del río o talo árboles, deberíamos decir, por consiguiente, que somos criminales. Pero si creemos que el Todopoderoso nos dotó de unas cualidades para vivir y sobrevivir, diríamos que entre ellas están las que tienen que ver con nuestro aprovechamiento de los recursos naturales. Nuevamente, el suicidio tendría un punto a favor. Además, “¿por qué habría de ser un acto criminal el que yo desviase unas cuantas onzas de mi sangre de su curso natural?” (Hume, *Ibíd.* 128).

Como vemos, lejos de ser un crimen, el suicidio, de acuerdo con las disposiciones con que cuenta el hombre, es más bien un acto en el que interviene nuestra natural forma de ser, antes que una aberración particular —aunque eventualmente podría serlo, no siempre es así como se quiere hacer creer—. Lo que lo convierte en un acto tan natural como la más natural preocupación por saciar nuestros deseos.

Además, el suicidio es un acto que antes que entenderse como la violación de un principio divino, debe entenderse como la posibilidad de superar nuestros tormentos o de querer encontrar la solución a nuestros más apremiantes interrogantes. De este modo, pareciese que el suicida lo que pretende a través de su acto es alcanzar el bienestar que ninguna cosa material le proporciona. Esto lo convierte en un hombre esperanzado que procura, luego de haber saltado el abismo, reconciliarse sea con la Providencia o consigo mismo. Aunque, no obstante, el suicidio puede tener una connotación nihilista en la medida en que el sujeto que se suicida simplemente camina hacia la nada.

Si fuéramos a estudiar el problema del suicidio a la luz de la literatura, encontraríamos que el tema de la muerte voluntaria ha sido de interés para muchos escritores a lo largo de las épocas. Al respecto, *Suicidios* del escritor italiano Cesare Pavese es un significativo relato de cómo algunos conflictos de la vida del hombre crean un cierto clima sombrío que termina anunciando la venida de la muerte como única respuesta, o solución, a los dilemas y situaciones desagradables que preñan la vida.

Sin embargo, el suicidio no siempre ha tenido una connotación pesimista, sino que otro tipo de impulsos, como los del amor, ha tenido su parte en el problema. *Romeo y Julieta* es un claro ejemplo de cómo el amor es la causa de un suicidio. De todos modos, si es por amor, por tris-

teza o por otras causas que nuestros personajes literarios piensan o cometen el acto del suicidio, lo interesante es ver que, así como se vio con el absurdo, la literatura brinda elementos que permiten entender algunos aspectos de la vida de los hombres que conllevan a la muerte voluntaria.

En *Las penas del joven Werther*, Goethe ilustra magistralmente el problema del suicidio como solución a los sinsabores que terminan por socavar la vida del siempre extraño y fatalista Werther. Y aunque bien puede notarse que el suicidio de este personaje se debe especialmente a una relación fallida con la señora Lotte, lo cierto es que de sus reflexiones se desprende una concepción del suicidio que recuerda algunas posiciones filosóficas desarrolladas previamente en este ensayo. Así por ejemplo, si atendiésemos a las discusiones entre Werther y Albert, posiblemente notaríamos que la forma como concibe Werther el suicidio no está lejos de como lo entienden Hume y Schopenhauer.

Una actitud de Werther es la que da pie a la discusión sobre lo correcto o incorrecto que hay en el suicidio.

“[...] me puse triste, y con ademán decidido apoyé el caño de la pistola sobre mi frente arriba del ojo derecho. “¿A qué viene todo esto?”, me dijo<sup>7</sup> mientras me arrebatava el arma. “¡No está cargada!”, dije. “Y, ¿qué importa? ¿Qué quieres hacer?”, replicó impaciente. “No comprendo como un hombre pueda ser tan loco como para acabar pegándose un tiro. Sólo pensarlo me horroriza.” ” (Goethe, 1999: 56).

Si comparamos las palabras que se citarán seguidamente con las reflexiones de David Hume sobre el suicidio, notaremos que existe una similitud entre los planteamientos del joven Werther y los del filósofo escocés.

“[...] “Me concederás”, dijo Albert, “que ciertas acciones, serán siempre criminales, sea cual fuere el móvil que las produce”.

Me encogí de hombros y asentí: “Sin embargo, amigo mío, también aquí hay excepciones. Es indudable que el robo es un delito; pero si un hombre está a punto de morir de hambre y con él los suyos, por salvarlos y salvarse de la muerte inmediata, se atreve a robar ¿merece compasión o castigo? ¿Quién se atreve a lanzar la primera piedra contra el marido que en legítima ira mata a su infiel mujer y a su infame seductor? ¿O contra esa doncella que en un voluptuoso momento se abandona al incontenible

---

<sup>7</sup> Werther se refiere aquí a Albert.



goce del amor? Hasta nuestras leyes, que son pedantes e insensibles, se dejan enternecer y detienen la espada de la justicia” (Goethe, *Ibíd.* 56-57).

Aunque los argumentos de David Hume son una objeción a los planteamientos que tiene en contra del suicidio San Agustín, notamos que tanto para Werther como para Hume, el suicidio no es un acto criminal, sino que es algo natural dadas ciertas circunstancias; así como también es natural que para mantenernos con vida robemos algo de pan.

Como se trataba de una discusión, y como en las discusiones existen posiciones antagónicas, las palabras de Werther fueron contrariadas por Albert:

“Eso es muy distinto”, respondió Albert, “porque el que sigue los impulsos de una pasión, pierde totalmente el uso de la razón y debe mirárselo como un ebrio o como un demente”.

“Ay de vosotros, los hombres razonables”, exclamé sonriente. “¡Pasión! ¡Embriaguez! ¡Demencia! Estáis ahí, tan tranquilos, impasibles; vosotros los virtuosos condenáis al borracho y detestáis al loco con la frialdad del sacerdote y dais gracias a Dios como el fariseo, porque no os ha hecho como a uno de esos. [...] Hasta en la vida privada resulta insoportable el oír gritar a casi todo el mundo ante una acción libre, noble, generosa e incomprensible: ‘¡Ese hombre está borracho, es un loco!’ ¡Vergüenza para vosotros los ebrios! ¡Avergonzaos, vosotros los sabios!”

“Me vienes de nuevo con tus chifladuras”, dijo Albert. “Todo lo exageras y esta vez, en este punto al menos, no tienes razón para comparar al suicidio, que es de lo que se trata ahora, con las grandes acciones, cuando sólo debe mirársele como una debilidad. Porque es indudable que es mucho más fácil morir que soportar con entereza una vida llena de penalidades”. [...] ¿Te atreverás a llamar débil a un pueblo que gime bajo el insoportable yugo de un tirano, si al fin explota y rompe sus cadenas? Un hombre que al ver con espanto que el fuego devora su casa, siente cómo sus fuerzas se multiplican y acarrea con facilidad una carga que en su estado normal apenas podría levantar del suelo; un hombre que furibundo al verse insultado arremete contra sus enemigos, seis, y los vence; a estos hombres, capaces de hechos extraordinarios como los anteriores, los llamaríais cobardes? Créeme, mi buen amigo, ¿por qué, si el esfuerzo es fortaleza, entonces la tensión en grado máximo ha de ser otra cosa?” (Goethe, *Ibíd.*).

La forma como puede entenderse, después de las citadas palabras, el suicidio, es como un acto natural cualquiera, que lejos de ser criminal o incorrecto frente al estado o la divinidad, por ejemplo, es tan normal como el quitarnos cuando una piedra tiende a caer sobre nosotros; o como cuando necesitamos calmar nuestra hambre o salvarnos del fuego o de nuestros enemigos. No obstante, y a diferencia de ciertas acciones cuyo objeto consiste en preservar nuestras vidas, el suicidio, como un acto que implica la muerte, puede entenderse como una forma de protegernos de la angustia, el miedo o los dolores de este mundo. Así, entendemos por qué, a pesar de ser diferentes, las acciones de preservar la vida y de quitárnosla, desembocan en una misma intención: estar a salvo o sentirnos mejor. Esto hace pensar en los posibles vínculos entre el suicidio y la esperanza, pues quien se suicida puede estar pensando en una condición mucho mejor que la que soporta, lo cual sugiere que el suicida no es más que un hombre esperanzado.

Habíamos dicho que las reflexiones de Werther sobre el suicidio recordaban algunas ideas sobre el mismo tema expuestas por Schopenhauer, quien considera que el desasosiego o, como él dice, los dolores del mundo, pueden ser la causa de que los hombres opten por el suicidio.

Pues bien, para tratar de entender por qué parece haber una relación entre el filósofo y este personaje literario, continuemos con la conversación entre Werther y Albert:

“[...] Veamos, pues, si podemos de otro modo imaginarnos en qué estado de ánimo ha de encontrarse el hombre que se resuelve a deshacerse del peso de la vida, en ocasiones, y para otros, ligero y agradable. Porque sólo esforzándonos por sentir lo que él siente, podremos tener el honor de hablar honradamente sobre el tema. La naturaleza humana” continúe, “tienes sus límites: puede soportar hasta cierto grado la alegría, las penas y los sufrimientos, pero en cuanto sobrepasa esa barrera, sucumbe. No se trata, pues de saber si un hombre es fuerte o débil, sino de si puede soportar el grado de su desgracia, bien sea moral o física. Y me parece de igual modo ridículo tachar de cobarde a un hombre que se suicida como sería, igual de absurdo, tachar con el mismo nombre a quien se muere de una fiebre maligna” (Goethe, *Ibíd.* 58-59).

Werther supone que así como buscamos las medicinas para calmar nuestras enfermedades y reestablecer nuestra salud, con el espíritu sucede lo mismo. Las ideas, las impresiones, los modos de vida o el ánimo

del hombre, mantienen un curso normal “hasta que una pasión creciente le arrebatara todas las fuerzas serenas de los sentidos y lo lleva a la perdición.” (Goethe, *Ibíd.*) Sin embargo, vanas serán las palabras de aliento que se le dirijan; y así como a un enfermo moribundo no se le puede transferir fuerza alguna que lo reviva, con el desdichado ocurre igual. Entonces, ¿qué medicina probar si el mal que lo aqueja no es propiamente físico? Diríamos que su medicina radica en terminar con aquello que ‘eterniza’ el problema: la conciencia, mediante el suicidio.

Los enfermos confían en la eficacia de las medicinas y de los métodos convencionales que existen para tratar ciertas enfermedades. Frente a los recursos de que se dispone y la mejoría física, el enfermo guarda la esperanza de que pueda ser curado. Del mismo modo, el hombre desdichado o atribulado guarda la esperanza de alcanzar ese sosiego que la vida no le da a través de su acto voluntario contra la vida. Esto nos permite suponer que el suicidio se postula como el paso o la mediación que existe entre una vida absurda y un estado ideal. Sin embargo, y frente a la idea de que el hombre es un ser de posibilidades siempre permanentes, y de que el mismo es un proyecto que parece no reconocer la totalidad de su ser, dado que las posibilidades no se agotan en un acto sino que se perpetúan, diremos que el suicida si bien guarda un grado de esperanza, renuncia a sí mismo como proyecto anticipando su muerte, la que según Heidegger hace latente nuestras posibilidades de ser.

De esta manera, demos un paso adelante y tratemos de entender por qué se cree que la esperanza parece estar relacionada con el absurdo y el suicidio.

### 3. La esperanza

De acuerdo con la mitología clásica, la Esperanza es una divinidad griega, hermana del sueño y de la muerte, que optó por quedarse en la caja de Pandora para consolar a los hombres. Ahora bien, y en la medida en que los hombres aspiran o tienen fe en que sus proyectos se realizarán algún día o que sus sufrimientos o sus malestares espirituales podrán ser superados, veremos que el mito clásico de la Esperanza como una divinidad que consuela a los hombres, tiene un valor significativo. No obstante, de la esperanza que se hablará aquí tiene que ver con aquel estado, si puede llamarse así, que hace que los hombres se proyecten en el tiempo, se fijan metas, saltan el abismo y anhelan la tranquilidad que se les es negada. Es por esto que se sugiere que el hombre esperanzado busca un nuevo camino para recorrer, o anhela un mundo o lugar diferente que sea

la clave de este mundo que habita, o simplemente que sea mucho mejor. Igualmente, la esperanza —aquí cobra sentido la noción de fe— le permite al hombre suponer que algún día sus dudas serán resueltas y que todo tendrá una razón de ser.

Al contrario del hombre absurdo descrito por Camus, el hombre esperanzado se proyecta en el tiempo de una manera dinámica. Esto es, acogiéndose en los momentos del tiempo —temporalidad fundamental según el propio Heidegger— que se suceden desde el pasado hasta el futuro pasando por el presente<sup>8</sup>. Por tal motivo, la esperanza le permite al hombre retomar el pasado para, posteriormente, hacer que el proyecto específico que asumió pueda llegarse a cumplir. No obstante, y si bien la forma como asumimos la temporalidad nos puede brindar cierta confianza en cuanto a la realización de nuestros proyectos, reconocemos que no todo es tan colorido si atendemos al supuesto de que el hombre será siempre superado por el mundo y, más aún, de que él mismo es un proyecto que se alimenta de posibilidades. Pero también, en la medida en que el hombre habita el mundo de una manera tal que las posibilidades le designan su modo de proceder. De este modo, la esperanza, como espera, sume al hombre en una actitud de expectación en cuanto a lo que se espera. Aquí, por ejemplo, es ilustrativo el caso de aquel hombre, del que nos habla Kafka en uno de sus relatos, quien acudiendo a defender su causa al castillo, se encuentra con un guardián terrible que le impide la entrada. “Él no osa avanzar y espera, y muere esperando. A la hora de morir, pregunta al guardián: “¿por qué era yo el único que esperaba?”. Y el guardián le responde: “Porque esa puerta estaba hecha sólo para ti” ” (Sartre, 1993: 573) De acuerdo con esto, decimos, en concordancia con el hombre que acude a defender su causa, que “cada uno se hace su propia puerta” (Sartre, *Ibíd.*).

Conviene anotar que la esperanza supone que el hombre siente un

---

<sup>8</sup> “Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza. El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo [...] La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas. Y es la humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida, y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños; y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir.” Miguel de Unamuno (1993: 189-190).

vacío o una especie de penumbra, por lo cual reconocemos que el “dolor da esperanza, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea el supremo consuelo. Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca” (Unamuno: 1993, 193). Así pues, gracias a la fe, podrá el hombre esperanzado colmar su dolor o su temerario temor. No obstante,

“el dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud” (Unamuno, *Ibíd.* 197).

De otro lado, “la posibilidad de la esperanza coincide estrictamente con la del desespero. La muerte es el trampolín de una esperanza absoluta así como la invitación a un desespero absoluto. La esperanza es el ámbito, la prerrogativa, la vida del alma, es el deseo lo que la paciencia es a la pasividad; es un acto de voluntad sostenido por la fe: dice proféticamente. Esto será-como el amante le dice a su amor: No morirás” (Blacham, *Op. cit.* 86).

La esperanza, en los términos aquí referidos, guarda una íntima relación con lo que es el dolor y la necesidad de superarlo. Por ello, de acuerdo con Camus, la esperanza se nos muestra como una promesa, como la posibilidad de una respuesta, de la cual, no obstante, no podemos estar seguros que llegará.

Ahora bien, y suponiendo que el hombre es un proyecto, “allende a una situación determinada” (Sartre, 1993. 575) sostenemos, igualmente, que toda su vida se desarrolla en pro de la realización de ese proyecto. Esto sugiere que el hombre, de acuerdo con Heidegger, tiende a realizarse a través de sus posibilidades de ser. No obstante, y ante la idea de que el proyecto no parece tener fin alguno, la muerte se manifiesta como una posibilidad que hace evidente que las posibilidades de ser, que caracterizan al hombre, han dejado de ser. Lo que hace que la muerte pueda ser asumida como la posibilidad más propia o auténtica del hombre, porque cuando está vivo ha de entenderse como pura posibilidad, pero cuando la muerte se le revela inevitable, todas sus posibilidades quedan suprimidas; lo que sugiere que la muerte es la posibilidad de la imposibilidad del Dasein. Al respecto, Gianni Vattimo sostiene lo siguiente:

“El primer aspecto de la muerte que se nos impone es su carácter insuperable. La muerte, a diferencia de las otras posibilidades de la existencia, no sólo es una posibilidad a la cual el Dasein no puede escapar, sino que, frente a toda otra posibilidad, está caracterizada por el hecho de que más allá de ella nada más le es posible al Dasein como ser en el mundo” (1985: 48).

Sin embargo, y frente a la certeza de que la muerte representa la finalidad última del Dasein, “en cuanto lo afecta en su mismo ser, en su misma esencia de proyecto” (Vattimo, *Ibíd.*), se reconoce que ella misma es la que, en cuanto nos reconocemos como seres para la muerte, sitúa al hombre como un ser de posibilidades siempre abiertas y no definitivas. Esto sugiere que el Dasein puede asumir la existencia de manera inauténtica o auténtica.

Según Heidegger, en la medida en que el Dasein está disperso o fragmentado en posibilidades rígidas y aisladas, su existencia se entiende como inauténtica. Pues si bien las posibilidades no son definitivas o completas, el Dasein termina por asumir una vida sin las características de proyecto, que sugiere un permanente tender hacia algo. Empero, cuando el ser ahí tiene la capacidad de “apropiarse de las cosas en su verdadera esencia de posibilidades” (Vattimo, *Ibíd.* 51) y reconoce su carácter siempre abierto, su existencia adquiere autenticidad.

La autenticidad del ser ahí se determina por el hecho de asumirse éste como un ser para la muerte; como alguien que anticipa su muerte. Lo que sugiere que nuestra condición de seres para la muerte, nos sitúa en el mundo de una manera siempre abierta y expectante. Además, de hacer comprensible en qué medida nos entendemos no como meras presencias, sino como posibilidades:

“La muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar al Dasein, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico. Pero esto implica que la muerte sea asumida por el Dasein de un modo auténtico, que sea explícitamente reconocida por él como su posibilidad más propia. Ese reconocer la muerte como posibilidad auténtica es la anticipación de la muerte, que no significa un “pensar en la muerte”, en el sentido de tener presente que deberemos morir, sino que más bien equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades” (Vattimo, *Ibíd.* 49).

Heidegger piensa que el hombre que anticipa su muerte se permite asumirla. Es decir, es reconocer que sólo somos posibilidades y que ninguna de éstas es definitiva. Esto permite que entendamos la muerte como posibilidad auténtica. No obstante, a diferencia de Heidegger, la muerte es para el suicida la realidad a la que quiere llegar, antes que una posibilidad que, también, determina al propio Dasein. De esta manera, la muerte representa para el hombre, que se reconoce en sus propios proyectos, el ineluctable fin de éstos. Es decir, la muerte representa el fin último de sus aspiraciones, lo que significa el fin último de lo que él mismo es.

Sin embargo, y al contrario de lo que piensa Heidegger, la muerte para Sartre no representa la mayor de las posibilidades del hombre. Antes bien, la muerte debe entenderse “como la aniquilación de todas mis posibilidades, aniquilación que no forma parte ya de mis posibilidades. Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más la presencia en el mundo, sino una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades” (Sartre, *Op. cit.*: 560), porque mis posibilidades y mis proyectos se ven interrumpidos con la llegada de la muerte.

Empero, y si creemos que para con los muertos tenemos responsabilidades, entonces las aspiraciones o las empresas que éstos se forjaron en vida, pueden seguirse manteniendo o desaparecer en la medida en que asumamos dichas aspiraciones o empresas, o, simplemente, las echemos en el cesto del olvido.

“Así, debemos concluir, contra Heidegger, que la muerte, lejos de ser mi posibilidad, es un hecho contingente que, en tanto que tal, me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad [...] La muerte es un puro hecho, como el nacimiento; nos viene desde afuera y nos transforma en afuera. En el fondo, no se distingue en modo alguno del nacimiento, y a esta identidad del nacimiento y la muerte la llamamos facticidad.

¿Significa ello que la muerte traza los límites de nuestra libertad? Al renunciar al ser-para-la-muerte de Heidegger, ¿hemos renunciado para siempre a la posibilidad de dar libremente nuestro ser una significación de la que seamos responsables?

Muy al contrario, nos parece que la muerte, al descubrirse tal cual es, nos libera enteramente de su supuesta constrictión” (Sartre, *Ibíd.* 568).

Si bien la esperanza se le muestra al hombre absurdo como la posibilidad de reconciliarse con el mundo o superarlo, y junto con él superar su condición, sigue existiendo ese pathos que nos revela la incertidumbre de lo porvenir y de nuestra propia existencia. Esto se evidencia en la medida en que, por decir algo, no sabremos cuándo las respuestas que sugerimos a nuestros más ingentes interrogantes se sabrán satisfechas; ni siquiera lo sabremos adelantando nuestra muerte, pues como lo dijo Schopenhauer, quien podría asimilar la respuesta ha sido aniquilada, esto es, la conciencia. Entonces, de lo que se trata es de sabernos anclados en la duda o superados por el mundo, pero sabiéndolo soportar con desafío, desdén o con humor.

### Conclusiones

Ciertos problemas de la vida humana han fascinado —y preocupado— a los hombres desde épocas memorables. Las explicaciones que se han dado de estos problemas si bien pueden no ser concluyentes, sí ofrecen una base a partir de la cual sea posible entender al hombre. En este sentido, cada una de las ideas presentadas en este trabajo puede ser interpretada como una reflexión que brinda algunos elementos para entender el problema del absurdo, el suicidio y la esperanza. No obstante, no es definitivo y único todo lo dicho.

De todos modos, y aunque los análisis presentados son irreconciliables o diferentes, lo importante es que permiten superar esa antigua idea de lo inescrutable en lo referente a los problemas de la existencia humana, dada la fuerte carga de subjetividad que hay implícita. Y si bien no quiere decirse que estos problemas no pueden tratarse enteramente con criterios objetivos, lo cierto es que las reflexiones permiten encontrar un punto en el que, como hombres, nos identificamos o, al menos, parecemos reconocernos.

Es interesante, por último, ver cómo algunos problemas que por su naturaleza son filosóficos, pueden ser analizados desde la literatura. Ciertamente, esto apoya la idea según la cual ciertos problemas de la filosofía pueden ser analizados recurriendo a la literatura. Del mismo modo, esto sugiere que las fronteras entre el análisis filosófico y las obras literarias, como lo dice el profesor Pablo Rolando Arango, no pueden trazarse tajantemente.



## Referencias bibliográficas

- ARANGO, Pablo Rolando. (2006) De la belleza y otros caprichos de conservador. Manizales: Universidad de Caldas.
- BLACKHAM, H. J. (1961) Seis pensadores existencialistas. Traducción de Ricardo Jordana. Barcelona: Oikos – Tau. Ediciones.
- CAMUS, Albert. (1999) El mito de Sísifo. Traducción de Esther Benítez. Cuarta reimpresión. Madrid: Alianza editorial.
- \_\_\_\_\_. (1973) El hombre rebelde. Traducción de Luis Echávarri. Séptima edición. Argentina: Losada.
- \_\_\_\_\_. El extranjero. (1970) Traducción de Bonifacio del Carril. Buenos Aires: Emecé editores.
- CIORAN, Emil. M. (Junio de 2003) Sólo se suicidan los optimistas. Entrevista por Amparo Osorio y Gonzalo Márquez Cristo. Colombia: Revista Diners. No. 363.
- GOETHE, Johann W. (1999) Las penas del joven Werther. Traducción de Juan José De Narváez y Jorge Yui. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- HUME, David. (1998) Sobre el suicidio y otros ensayos. Traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial.
- KAFKA, Franz. (1983) El proceso. Traducción de A. Laurent. Obras completas. España: Teorema.
- \_\_\_\_\_. La metamorfosis. (1983) Traducción de A. Laurent. Obras completas. España: Teorema.
- \_\_\_\_\_. Cuadernos en octava. (1983) Traducción de José Martín González. Obras completas. España: Teorema.
- KUNDERA, Milan. (1993) La insoportable levedad del ser. Traducción de Fernando de Valenzuela. Barcelona: Tusquets Editores.
- MONTOYA, Pablo. (Julio-septiembre de 1999) Los exilios de Camus. Medellín: Revista Universidad de Antioquia. Número 257.
- NAGEL, Thomas. (2000) Ensayos sobre la vida humana. México: Fondo de Cultura Económica.
- PIZARNIK, Alejandra. (1994) Obras escogidas. Medellín: Ediciones Hölderlin.
- POJMAN P, Louis. (2000) Life and death. A reader in moral problems. Second edition. Canada: Wadsworth Publishing Company.
- SÁBATO, Ernesto. (1982) El túnel. Narrativa completa. Barcelona: Seix Barral.
- SARTRE, Jean Paul. (1980) La náusea. Traducción de Aurora Bernárdez. 19ed. Buenos Aires: Losada.
- \_\_\_\_\_. (1947) El existencialismo es un humanismo. Traducción de Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires: Sur Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. (1993) El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica. Traducción de Juan Valmar. Barcelona: Altaya.
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2004) El mundo como voluntad y representación I. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2000) Meditaciones sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir. Traducción de Carmen García Trevijano. Madrid: Tecnos.

*Thémata. Revista de Filosofía. Número 43, 2010*

- UNAMUNO, Miguel De. (1993) Del sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya.
- VATTIMO, Gianni. (1985) Introducción a Heidegger. Traducción de Alfredo Báez. España: Gedisa.
- VÉLEZ CORREA, Roberto. (2005) El existencialismo en la ficción novelesca. Manizales: Universidad de Caldas.

Yobany S. Castro  
Universidad de Caldas  
Cra. 23 No. 58-65 (Sede Palogrande) Secretaría Filosofía  
Manizales (Colombia)  
baniego@hotmail.com, baniego@gmail.com