

GIL-GIMENO, Javier. "Morir y matar. Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 15, n. 43, p. 113-126, abril de 2016. ISSN: 1676-8965.

**DOSSIÊ**

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

## Morir y matar

Tensiones macro-sociales articuladas alrededor del suicidio como facto social

Morrer e matar. Tensões macrossociais articuladas em torno do suicídio como fato social

Die and kill. Macrossocial tensions articulated around the suicide as social fact

*Javier Gil-Gimeno*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é analisar o fato social 'suicídio' como revelador de uma das tensões fundamentais que se produzem em nossas sociedades. Mais concretamente das tensões que acontecem entre coletivos que compreendem a existência social desde a perspectiva de uma 'visão imanente da autonomia' e os outros, que o fazem a partir da perspectiva de uma 'visão transcendente da vida'. A partir de então, estudaremos esta tensão tendo em vista o horizonte conceitual da 'sacralização da pessoa', proposto recentemente por Hans Joas. **Palavras-chave:** suicídio, visão imanente da autonomia, visão transcendente da vida, fato social, corpo

El suicidio, más que plantearle un problema al individuo que se mata, nos lo plantea a los demás. [J. ESTRUCH y S. CARDÚS, *Los suicidios*].

### Introducción

Seguramente todos nos hayamos visto involucrados en una situación como la que vamos a relatar a continuación: Estamos en el contexto de un debate informal –con la familia, con los amigos, etc.– en el que se plantea si el suicidio es un acto de valentía o de cobardía.

Más allá de la posición que cada actor social adopte en este debate y de las condiciones en las que se produzca, como analistas de la realidad social que somos nos gustaría detenernos en dos cuestiones asociadas directamente a la situación que acabamos de plantear: 1. El suicidio como motivo universal de

debate. 2. La 'valentía' o 'cobardía' de la acción suicida como elementos de debate.

El suicidio es una práctica que se ha llevado a cabo en todas las sociedades humanas y en todas las épocas de la Historia. Digamos que, independientemente de lo que nos diferencia en términos étnicos, culturales, religiosos, de estilos de vida, etc., el suicidio es uno de esos lugares comunes asociados al ser social.

Cuando hablamos de lugares comunes estamos obligados a citar a Gustave Flaubert, uno de los grandes compiladores de estos principios generales que sobrevuelan el imaginario co-

lectivo de las sociedades. En su obra titulada *Diccionario de los lugares comunes* incluye el término suicidio, situándolo irónica y mordazmente en una de las variables del debate con el que hemos iniciado este escrito: “Suicidio. Prueba de cobardía” (FLAUBERT, 2006, p. 64).

Siguiendo con nuestra argumentación y con el breve análisis de la obra de Flaubert, en esta misma obra nos presenta un *motto* introductorio en el que cita a Nicolás Chamfort, moralista francés del siglo XVIII: “Parece cierto que toda idea pública, toda convención recibida, es una tontería, porque la hace suya un número elevadísimo de personas” (CHAMFORT en FLAUBERT, 2006, p.7)

Como sociólogos, de la cita de Chamfort nos interesa destacar la última parte, la que se refiere a que esas ideas las hacen suyas “un número elevadísimo de personas”. De este modo, si Flaubert bautiza el suicidio como una prueba de cobardía es porque un número elevadísimo de personas lo considera así.

Pero, ¿por qué la sociedad de la época de Flaubert entendía el suicidio como un acto de cobardía?, ¿por qué en la actualidad en el debate en torno al suicidio seguimos contraponiendo la idea de valentía a la de cobardía? ¿Qué transformaciones a nivel macro-social se han producido para que se haya modificado este debate? Gran parte de nuestro propósito en el presente trabajo es ofrecer respuestas a estas preguntas.

La filosofía de Martin Heidegger nos recuerda que el ser humano es un ser-para-la-muerte (*sein zum tode*). Nuestra condición finita, esto es, nuestra aparición en un contexto espacio-temporal concreto y nuestra segura desaparición, condicionan nuestro modo-de-ser-en-el-mundo. Cuestiones como la libertad, la imaginación, la creatividad o el cambio social tienen su origen en nuestra naturaleza caduca. Y es que,

como nos recuerda brillantemente Georg Simmel, “el ser humano es el ser fronterizo sin fronteras.” (SIMMEL, 1986, p. 34)

Si bien es un hecho que todos hemos aparecido en escena sin haberlo pedido previamente (hemos sido ‘arrojados al mundo’ en términos de Heidegger) y todos vamos a morir, alrededor de esta segunda condición de nuestra existencia se articulan una serie de opciones que no existen alrededor de la primera. Como diría el filósofo Séneca, “Ninguna solución mejor ha encontrado la ley eterna que la de habernos otorgado una sola entrada en la vida y muchas salidas” (SÉNECA, 1986, p.400)

Esta pluralidad real de opciones alrededor de la salida de la vida es la que habilita el espacio para la aparición del suicidio. La maniobrabilidad que tiene el actor social en torno al cómo y cuándo de la muerte es el caldo de cultivo en el que se articula el debate del que queremos dejar constancia en el presente escrito. Pero no adelantemos acontecimientos.

A esta idea hay que añadirle también que sabemos también que “nadie es promiscuo en la muerte” (ÁLVAREZ, 2003, p.271). No podemos “aprender a hacerlo bien la próxima vez, ya que se trata de un acontecimiento que no volveremos a experimentar.” (Bauman, 2005, p.18) Ante la muerte no hay segundas opciones. No nos podemos resarcir ante ella. Su inevitabilidad y su radicalidad la convierten en motivo de preocupación y debate para los actores y colectivos sociales independientemente del contexto espacio-temporal que hayan habitado o habiten.

Sin duda aquí re-aparece la paradoja simmeliana a la que hacíamos alusión unos párrafos más arriba, la del ser fronterizo que, por el hecho de serlo, no tiene fronteras. Está obligado a morir pero, a la vez, es capaz –y no solo eso, sino que habitualmente lo hace– de buscar un significado a la muerte, esto es, a

darle un sentido. Aunque esto no signifique que lo tenga. Ahora bien, en su quehacer histórico y cotidiano el ser humano ha dado diferentes respuestas a la pregunta por el sentido de la muerte y, por lo tanto, de la vida, ya que como nos recuerda Ángel Gabilondo “uno no muere por estar enfermo, muere por estar vivo” (2004, p.50)

Sociológicamente hablando, lo fundamental no es si la muerte tiene o no un sentido, sino que las diferentes sociedades la han entendido como una cuestión crucial de la existencia humana y, por lo tanto, social. Además, es fundamental reconocer también que han dado diferentes respuestas a dicha pregunta. Esto significa que, incluso detrás de la idea común a las religiones mono-teístas de la existencia entendida como un ‘valle de lágrimas’ y la muerte como un tránsito doloroso pero necesario hacia una existencia mejor, aparece de fondo la acuciante pregunta por su sentido.

Por lo tanto, y como resumen de lo comentado hasta el momento diremos que, en sí misma, la muerte es una generadora de tensiones sociales. Pero del mismo modo que en el párrafo anterior decíamos que, sociológicamente hablando, lo crucial es el análisis de la relevancia social de la muerte -esto es, su capacidad para generar preguntas, debates y diferentes respuestas en los individuos y colectivos-, ahora nos debemos centrar en analizar las respuestas mayoritarias dadas a esas preguntas y en investigar cómo inciden en el día a día de las personas y de los grupos sociales.

Como sabemos, nuestro punto de partida en este trabajo no es la muerte en general, sino el suicidio. Este último aporta un matiz diferencial con respecto a la muerte en general y con respecto a las preguntas, debates y respuestas de las que hablábamos en el párrafo anterior. Pero antes de entrar en este nuevo espacio de reflexión creemos necesario establecer una alianza sólida y

definitiva entre suicidio y muerte a través de una sencilla ecuación matemática: Si como hemos afirmado, la muerte es, en sí misma, una generadora de tensiones sociales, el suicidio entendido como un acto cuya consecuencia es la muerte, también lo es. Hasta aquí las similitudes las similitudes entre la muerte y el suicidio. Centrémonos ahora en las particularidades propias del segundo.

El término ‘suicidio’ es un neologismo que aparece por primera vez en el siglo XVII en el texto de Sir Thomas Browne *Religio medici* (1909, p. 40). Está conformado por los términos latinos *sui* –que podemos traducir como sí mismo- y *cadere* –que significa matar-. Por lo tanto, etimológicamente hablando, suicidarse significa ‘matarse a sí mismo’. Partiendo de su definición etimológica, el matiz diferencial que aporta el suicidio con respecto a la muerte en general es el de la *anticipación*. El suicida ‘toma cartas en el asunto’, esto es, no espera a que la muerte le sobrevenga, sino que –por los motivos y las circunstancias que sea, en las que no entraremos en este escrito- la asalta. Sin duda, es un modo de rebelión, de transgresión, contra los límites a los que está sujeto el ser social. Por ello, la pregunta fundamental que nos hacemos en el presente escrito no es, ¿por qué las personas se suicidan? -aunque quizás halleemos alguna respuesta a esta cuestión en las páginas siguientes- sino ¿por qué los individuos y colectivos sociales responden de la manera en que lo hacen a los actos suicidas, independientemente de que los lleven a cabo o no? Esta segunda cuestión nos dirige directamente hacia las tensiones macro-sociales de las que hablamos en el título del presente escrito. Para que exista tensión tiene que haber, por lo menos, dos modos de interpretar una misma realidad. Asimismo, estas diferentes formas de interpretar una misma realidad se articulan a

partir de una serie de valores o principios rectores de la acción.

En el contexto del presente escrito, reducimos estos valores o principios rectores a dos, los cuales consideramos básicos en la realidad social actual: la ‘visión trascendente de la vida’ y la ‘visión inmanente de la autonomía’. Como podemos observar, la trascendencia y la inmanencia forman un par conceptual que juega un papel fundamental en la denominación de estos dos principios, y es que dependiendo de dónde se sitúe el actor social en este debate, va a entender el suicidio de un modo diferente. Este ‘dependiendo’ al que hacemos referencia en términos de trascendencia y de inmanencia nos remite a espacios vedados o accesibles para la acción social. La visión trascendente adaptada a la realidad del suicidio nos va a ofrecer una respuesta condenatoria del acto, ya que desde esta perspectiva, la ‘anticipación’ de la que hablábamos anteriormente no es un campo de acción legítimo para el sujeto; en cambio, la visión inmanente de la autonomía del actor social adaptada al suicidio va a entender lo contrario, esto es, que, en principio, el actor social tiene potestad para elegir si quiere o no seguir viviendo y, en el caso de que la respuesta a esta pregunta sea negativa, también puede decidir cómo y cuándo morir.

Siguiendo la lógica de la argumentación que estamos ofreciendo, detrás de los colectivos que entienden el suicidio desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida aparece la idea del suicidio como una forma de *matar*, como un medio ilegítimo de llevar a cabo una decisión que no nos corresponde tomar. Así, a la ya de por sí desestabilizadora cuestión de la muerte, desde esta perspectiva se añade el tabú social del *no matarás*, mandamiento básico de las religiones monoteístas y de las sociedades modernas. Por el contrario, desde la perspectiva de aquéllos que entienden el suicidio desde la visión

inmanente de la autonomía aparece la idea del suicidio como una forma de *morir*, esto es, como una decisión, entre otras, que pueden tomar legítimamente los seres sociales. David Daube (1972) resume estos dos posicionamientos de los sujetos y colectivos sociales en torno al suicidio a través de dos categorías: ‘suicidio como arte de morir’ y ‘suicidio como arte de matar’.

Si afinamos un poco más nuestro análisis caeremos en la cuenta de que estos dos modos de comprender el suicidio también esconden dos formas diferentes de comprender el papel asignado a los sujetos y colectivos en la realidad social y, por lo tanto, se revelan como dos valores básicos sobre los que se articula nuestro-modo-de-ser-en-el-mundo. Además, estas dos posiciones que coinciden en espacio y tiempo y que buscan tener voz y reconocimiento social en la realidad colectiva. Todo lo dicho en el presente párrafo es la base a partir de la que se articula la tensión que estamos analizando ya que es en este sentido en el que presentamos al suicidio como revelador de tensiones macro-sociales.

Una vez presentadas las líneas de acción general del presente escrito y, a partir de ellas, vamos a profundizar en el análisis tanto de los dos valores o principios rectores por separado como en su confluencia en la sociedad en términos de interacción y tensión. Como ya hemos señalado, el hilo que nos va a permitir salir del laberinto será el suicidio.

A modo de conclusión de lo comentado anteriormente y orientando la presente reflexión hacia el contexto del Seminario de Investigación Avanzada sobre Estudios del Cuerpo (ESCUE) de la UNAM, en el que se enmarca la misma, analizaremos cómo afecta tanto al suicidio como a los dos valores o principios rectores con los que hemos trabajado, lo que Hans Joas (2014) ha

denominado ‘sacralización de la persona’.

**La visión inmanente de la autonomía y la visión trascendente de la vida como principios rectores de las sociedades caracterizadas por los procesos de individualización**

La Modernidad se inaugura con el giro cosmovisional que pone al actor social en el centro de la sala de máquinas del imaginario colectivo (CASTORIADIS, 2013). Más allá de los debates académicos en torno a los orígenes de este periodo socio-histórico -existe un acuerdo generalizado en situar el inicio de la Modernidad en el siglo XVIII y remontar sus orígenes más directos al Renacimiento-, de lo que no existe duda es que la individualización es el proceso central sobre el que se articula. La individualización “consiste en transformar la identidad humana de algo dado en una tarea, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño” (BAUMAN, 2002, p.37).

Si bien es cierto que durante los primeros siglos de andadura de la Modernidad, la tarea asignada al individuo se vio eclipsada o frenada por la fuerza de una serie de instancias o instituciones que actuaron como sus sustitutos técnicos -fundamentalmente el estado, el ejército y la iglesia-, con la entrada en crisis de éstos (por diferentes motivos que no son objeto de este escrito dilucidar) el actor social se vio obligado a tomar las riendas de su existencia, produciéndose lo que denominaremos ‘intensificación de los procesos de individualización’. Es importante señalar que una intensificación en un proceso presupone la existencia de dicho proceso. Ahora bien, no es hasta que se produce dicha intensificación cuando los sujetos y colectivos experimentan lo que Erich Fromm definió como ‘miedo a la libertad’ (2000): esa sensación de angustia y

vértigo derivada del hecho de que la última palabra -y, por lo tanto, las consecuencias derivadas de ella- debe ser pronunciada por el sujeto. Ya no hay una tercera persona -llámesele dios, estado o bandera- a la que responsabilizar de las decisiones y acciones ejecutadas por los actores y colectivos sociales. Nos dice Alberto Melucci que “elegir es el destino inescapable de nuestro tiempo” (2001, p.17). Con esta cita, el filósofo italiano hace referencia a los procesos de individualización y al papel que se le ha asignado al sujeto en el contexto actual.

Resumiendo lo dicho hasta el momento, la Modernidad convierte al actor social en unidad básica de la existencia social. Esto se traduce en una ampliación de sus esferas o márgenes de acción y, a la vez, en la adquisición de una serie de obligaciones, siendo una de ellas, como señala Melucci, la de elegir.

Se podría pensar que el análisis que estamos llevando a cabo nos desvía de los objetivos que nos hemos marcado en la introducción del presente escrito. Si se tiene esa sensación es momento de eliminarla. Sin lugar a dudas, los procesos de individualización ponen el acento en la inmanencia. La Modernidad significa el triunfo de la inmanencia sobre la trascendencia. La obligatoriedad de elegir, elimina la posibilidad de que ‘otros’ elijan por nosotros. Entonces, ¿por qué definimos la visión trascendente de la vida como uno de los ejes sobre los que se articula tanto la tensión que estamos analizando como el sentido de la existencia de los individuos en las sociedades actuales? Estamos obligados a elegir, pero nada está escrito sobre la direccionalidad de nuestras decisiones. Así, por ejemplo, en nuestra existencia cotidiana podemos optar creer que la vida es un don otorgado por dios y que solo a él le corresponde darla y quitarla.

Así, aunque en ocasiones el actor social pueda olvidar que es él en primera persona el que ha tomado esa

decisión, activando lo que Friedrich Nietzsche denomina ‘principio de resentimiento’ (1990), no deja de estar obligado a tomar decisiones. Ahora bien, entre las múltiples opciones que se le presentaban al actor social, ha elegido aquélla que sitúa en un afuera tanto la existencia humana como, por lo tanto, las decisiones que tienen que ver con la finalización de dicha existencia. Algo para lo que, sin duda, dicho sujeto estaba legitimado.

Si bien es cierto que la Modernidad ha supuesto el triunfo de la inmanencia sobre la trascendencia, también lo es que, además de miedo, la individualización nos ofrece libertad, esto es, capacidad electiva y legitimidad para tomar decisiones. Y estas pueden remitirnos a horizontes cercanos o lejanos, conservadores o progresistas, inmanentes o trascendentes.

Volvemos a remarcar que la individualización como proceso característico de la época en la que vivimos nos obliga a tomar decisiones, pero no determina la orientación de las mismas. Ahora bien, como vamos a analizar a continuación, posibilita la adquisición de peso social de uno de los focos de la tensión que estamos estudiando: el de la visión inmanente de la autonomía.

### **Individualización y visión inmanente de la autonomía**

Profundicemos en lo comentado en el último párrafo del punto anterior. Aunque los procesos de individualización no orienten la dirección de nuestras respuestas, el hecho de que el sujeto esté situado en el centro de mandos del imaginario colectivo aporta heterogeneidad a un espacio previamente caracterizado por la homogeneidad. Y es que la naturaleza limitada, ambivalente y contingente del actor social genera el espacio propicio para la aparición de diferentes modos, formas, de interpretar una misma problemática. Por lo tanto, la sustitución que se ha producido en el

nivel del imaginario colectivo posibilita la aparición de la visión inmanente de la autonomía. Este es el sentido fundamental en el que los procesos de individualización la favorecen.

Como acabamos de comentar, los procesos de individualización favorecen la idea de que el actor social sea el responsable último de las cuestiones que tienen que ver con su existencia. Tirando del hilo de este argumento se podría fácilmente pensar que si el actor social tiene no solo la capacidad, sino la obligación de elegir todas las cuestiones que tienen que ver con su existencia, una de ellas será la relativa a la finalización de la misma.

Por ello podemos afirmar que la individualización posibilita que el actor social pueda tomar la decisión de suicidarse en un momento determinado de su vida. Ahora bien, la decisión depende del propio sujeto y, como nos diría Durkheim (2003a) del contexto concreto en el que este desarrolla su existencia. Una simple mirada de la realidad social nos devolverá una imagen de la realidad fundamental para nuestro cometido: La posición favorable a que el individuo tenga capacidad de decisión sobre la finalización de su existencia es defendida por numerosos sujetos y colectivos sociales. Esto es, la posibilidad, entre otras, que articulaba los procesos de individualización, se convierte en realidad cotidiana y en fuente del debate que estamos analizando. Sin duda, esta es una realidad que marca un hito diferencial de nuestra sociedad con respecto a otras que han existido a lo largo de la Historia.

Pero aunque el debate actual en torno al suicidio esté absolutamente teñido por los procesos de individualización, no debemos confundir —o asimilar directamente— estos procesos con los objetivos de los colectivos que defienden que es al actor social al que le corresponde decidir si quiere seguir vi-

viendo o no, sería establecer una igualdad errónea.

Decíamos que el debate actual alrededor del se establece en términos de individualización. El ser humano está, en este contexto, obligado a tomar las decisiones que tienen que ver con su existencia. Ahora bien, ¿qué es lo que tiene que ver con su existencia? O como decíamos unas líneas más arriba: ¿dónde establecemos los límites de esa capacidad decisoria? Las respuestas a estas cuestiones son ya menos nítidas. Los colectivos que se agrupan en torno a una visión inmanente de la autonomía y que entienden el suicidio como ‘arte de morir’ solicitan llevar al extremo los procesos de individualización y, por tanto, defienden que es el actor social el que debe decidir en un momento determinado de su existencia si quiere morir o seguir viviendo. En este caso concreto, y esto es fundamental, valoran la decisión autónoma por encima de la conservación de la vida. En cambio, los colectivos que se agrupan en torno a una visión trascendente de la vida y que entienden el suicidio como ‘arte de matar’ entienden que la conservación de la vida –ya sea por motivos sagrados o profanos- es un valor superior a la toma autónoma de decisiones por parte de los sujetos.

Los argumentos de este segundo colectivo se fundamentan y reciben su poder e influencia social de una tradición de siglos y siglos de presencia en el imaginario colectivo, como veremos a continuación.

### **Individualización y visión trascendente de la vida**

En el epígrafe anterior hemos analizado cómo los procesos de individualización son claves en la aparición y en la adquisición de peso social de los colectivos que defienden la perspectiva de una visión inmanente de la autonomía como el valor fundamental a partir del que se debe articular tanto el orden

como las interacciones sociales. A continuación vamos a analizar los efectos que el proceso básico de la Modernidad ha tenido sobre la visión trascendente de la vida.

La visión trascendente de la vida se ve doblemente afectada por los procesos de individualización. Por un lado, el giro cosmovisional que desplaza a la divinidad del centro de mandos del imaginario colectivo, provoca el fin de un modo concreto de entender y acercarse a la realidad basado exclusivamente en los designios de unas fuerzas, fundamentalmente sobrenaturales, que nos gobernaban desde afuera. La solidez y homogeneidad de los dioses es sustituida por la heterogeneidad y pluralidad interpretativas de los agentes sociales. El punto de referencia cambia y la mirada se adapta a las características definitorias de ese punto de referencia. De este modo, la visión trascendente de la vida en su vertiente clásica-religiosa, pierde el monopolio interpretativo a partir del cual la sociedad se piensa a sí misma; por otro lado, la conversión del actor social en elemento referencial de nuestro imaginario colectivo, a pesar de que –como hemos dichos anteriormente- no inhabilita al actor social para comprender la realidad desde la perspectiva de una visión trascendente de la vida, provoca que estas formas de comprender la realidad deban compartir espacio con otras que, por ejemplo y entre otras opciones, pueden considerar que todo lo relacionado con lo social y humano nos remite a un horizonte puramente social y humano, esto es, inmanente.

Por lo tanto, en el juego de fuerzas que establecíamos en torno a la tensión que estamos analizando en el contexto de las sociedades caracterizadas por los procesos de individualización, la visión trascendente de la vida de raíz religiosa ha perdido peso paulatinamente en la agenda social. Entre otras cosas ha perdido peso porque era imposible

que tuviera más. Esta es sin duda una idea importante que no debemos perder de vista.

Esta pérdida de peso se ha producido, fundamentalmente, en la corriente de tipo religioso. Así, por un lado, y aunque muchas veces se interprete lo contrario, la visión trascendente de la vida no se agota en su vertiente religiosa tradicional, y es que la capacidad sacralizadora humana es capaz de trascender sus formas clásicas-sobrenaturales para instituir dinámicas de tipo trascendente en el aquí y ahora. Numerosos sociólogos han analizado estos procesos de re-sacralización que trascienden la propia esencia del actor social y a los que estos les conceden estatuto de sujeto: las religiones públicas (CASANOVA, 2012), la religión civil (BELLAH, 1967), los cultos revolucionarios (MATHIEZ, 2013), la persona (DURKHEIM, 2003b; JOAS, 2014). A estos podemos añadir otros como la nación, la bandera o el equipo de fútbol; Por otro lado, aunque la vertiente religiosa tradicional haya entrado en crisis, no significa que tienda a la desaparición. La idea de la tendencia a la desaparición de las creencias y prácticas religiosas con la llegada de la Modernidad, sin duda, uno de los ejes donde se apoyó la teoría primigenia de la secularización, se ha demostrado inconsistente (CASANOVA, 2012) ya que, por un lado, las formas clásicas no han desaparecido (a pesar de que, sobre todo en Europa, hayan decaído notablemente) y, por otro lado, surgen continuamente nuevas visiones religiosas basadas en eso que hemos denominado al comienzo del párrafo ‘clásico-sobrenaturales’, es decir, religiosidades centradas en la existencia de un ser supremo externo-ajeno a la realidad humana, pero que la gestiona y domina.

Por lo tanto, a pesar de que se ha producido un debilitamiento en la posición de la ‘visión trascendente de la vida’ en su versiones más clásicas, de-

bemos remarcar que estas no solo no desaparecen, sino que se ven reforzadas por nuevas formas ‘modernas’ que defienden este punto de vista como el básico a partir del cual articular el sentido de la existencia y, por lo tanto, de posicionarse ante la realidad social.

### **El suicidio en el contexto de la tensión entre valores.**

Robert Nisbet define el cambio como “una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente” (1982, p.294). Esto significa que para comprender cualquier contexto social concreto tenemos que tener en cuenta el par conceptual diferencia-persistencia. De alguna manera es “Lo mismo siempre nuevo” al que hace referencia Walter Benjamin (2005, p.561).

En términos sociales, el cambio nunca hace *tabula rasa* con respecto al pasado. Nuestra condición de sujetos históricos, esto es, el hecho de ser herederos de formas pretéritas de comprender la realidad social y de actuar sobre ella, condiciona el cambio en sí mismo. Siempre hay algo de ‘lo mismo en lo nuevo’ y de la misma forma siempre hay algo ‘de nuevo en lo mismo’. Sin lugar a dudas, la paradoja que acabamos de presentar nos va a ayudar a explicar por qué hoy en día coexisten la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía en la realidad social.

Como hemos explicado en el epígrafe anterior, la perspectiva de la visión trascendente de la vida podría pensarse como un vestigio del pasado que llega de casualidad a la orilla de la Modernidad en general y, en concreto, de aquella que se desarrolla a comienzos del siglo XXI. Si observamos detenidamente la realidad social nos daremos cuenta de que los colectivos que apuestan por la idea de la visión trascendente de la vida no están en ella ‘por casualidad’ sino todo lo contrario, a pesar de que, como hemos señalado,

hayan perdido peso y presencia social. Y es que, por un lado, las formas clásicas han llevado a cabo un proceso de especialización-diferenciación, como explica Niklas Luhmann (1990), que les ha permitido encontrar de algún modo, un espacio propio desde el que buscar presencia pública; y por otro lado, han surgido nuevas formas (como las citadas anteriormente) de comprender la vida desde una posición trascendente.

Esto significa que la visión trascendente de la vida es una forma de entender la existencia y el papel que juega el actor social en ella que no solo encaja perfectamente en los engranajes de la época moderna, sino que es uno de los valores de referencia de la misma y que se haya en tensión con otros, en el caso que nos ocupa con la visión inmanente de la autonomía.

Sin duda, la visión trascendente de la autonomía es un claro ejemplo de “lo mismo siempre nuevo” del que nos habla Benjamin. A partir de lo señalado con respecto a este valor, alguien podría pensar que la visión inmanente de la autonomía queda fuera de esta ecuación. Para rebatir este pensamiento tenemos la sociología de Max Weber y, en concreto, su obra maestra: *Economía y sociedad* (1993). En ella analiza el progresivo proceso de racionalización llevado a cabo por las sociedades a lo largo de la Historia. Reduciendo a su mínima expresión la complejidad de *Economía y sociedad*, la Historia de la sociedad humana es la historia de su progresiva racionalización. Esto significa que la idea de la vida como una realidad creada y controlada por un poder ajeno a lo humano está inserta en ese proceso de racionalización y, por tanto, requiere racionalidad.

La paradoja que genera lo “mismo siempre nuevo” de la que habla Benjamin, la visión trascendente de la vida en su versión más clásica se situaría en la orilla de ‘lo mismo en lo nuevo’ y tanto la visión inmanente de la auto-

nomía como las nuevas formas de la visión trascendente de la vida se situarían en la orilla de ‘lo nuevo en lo mismo’. Este párrafo aclaratorio no debe velar lo esencial: que la realidad no se produce parcelariamente, sino que somos nosotros los que necesitamos parcelarla, esto es, diferenciarla estableciendo categorías, para poder aprehenderla.

Así, antes de continuar con nuestro análisis, debemos ser conscientes de una cuestión fundamental –como diría Norbert Elias (1982)- asociada a nuestro campo de estudio: de la misma forma que los procesos de cambio se regulan por la fórmula que nos ofrecen Benjamin y Nisbet, la complejidad asociada a la realidad social nos recuerda que los tipos ideales o puros rara vez se encuentran en la misma. Ahora bien, independientemente de la orilla en la que se sitúen, la explicación anterior nos remite a que ambas concepciones son dos valores presentes en la realidad social actual, legitimados, y que pugnan por obtener visibilidad y reconocimiento público. La cuestión es que nos remiten a horizontes de significado diferentes, siendo este el motivo principal por el que se encuentran en tensión.

En este sentido, el suicidio se convierte en un botón de muestra de esta tensión ya que los principales debates en torno a este acto se articulan sobre la base de reconocer el suicidio como ‘arte de morir’ o como ‘arte de matar’. Detrás de estas posiciones late el debate de fondo entre aquellos colectivos que se agrupan en torno a una visión trascendente de la vida y aquellos otros que se agrupan en torno a la idea de la visión inmanente de la autonomía.

Por ello, una vez que hemos presentado dos construcciones conceptuales como son la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía y que hemos dicho que se encuentran en permanente tensión, debemos buscar primero y presentar después

un hecho social que la ejemplifique y que, a la vez, confirme nuestra precisión en el manejo del bisturí sociológico.

En primer lugar, como sabemos gracias a Durkheim (2003a), el suicidio es un hecho social y, por lo tanto, sujeto a las circunstancias de la sociedad en la que se desarrolla; en segundo lugar, y derivado de esta primera consideración, tanto el debate actual en torno al suicidio, como la posición que toman actores y colectivos sociales en el mismo, se articulan fundamentalmente en base al valor de fondo que abrazan. Y estos, como ya hemos explicado son dos: una visión trascendente de la vida y una visión inmanente de la autonomía.

El suicidio visto desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida es un acto punible y rechazable por dos razones fundamentales: porque el sujeto mata (a sí mismo en este caso), lo que es un tabú en las sociedades modernas y porque el sujeto se mata, algo para lo que no tiene potestad. La potestad sobre la vida y la muerte—según entienden los colectivos que defienden esta idea—viene de afuera. Pero como ya hemos explicado, ese ‘afuera’ no tiene por qué limitarse al clásico-divino.

Por el contrario, el suicidio entendido desde la perspectiva de la visión inmanente de la autonomía es un acto legítimo llevado a cabo por los actores sociales, que se articula sobre un pilar fundamental: la idea de que las decisiones sobre el final de la existencia también son atributo humano. Para los sujetos y colectivos que defienden esta idea no existen espacios vedados para la acción social. Incluso la propia decisión sobre el final de la vida, aquella decisión que te impide seguir tomando decisiones, es una decisión que estamos legitimados para tomar. Es preciso señalar, que esta postura no implica que el sujeto tenga que suicidarse, sino que si así lo decide, la sociedad le debe facilitar esa tarea, ya que es legítima.

Así, que existan estos dos modos de posicionarse ante el suicidio y que ambos tengan fuerza, reconocimiento y un nivel alto de implantación en la realidad social nos remiten a una realidad más amplia —que es la del debate axiológico que estamos presentando—. Por lo tanto, y dependiendo del enfoque metodológico que utilicemos para acercarnos a la realidad social —inductivo o deductivo— podemos afirmar que, tanto las tensiones a nivel macro-social como el propio suicidio nos pueden ofrecer claves para comprender tanto uno como otro aspecto de la realidad. Esto es así porque existe una interdependencia real de fondo entre todos los fenómenos sociales. De este modo, para comprender los fenómenos sociales debemos añadir un ‘y viceversa’ a la siguiente afirmación que realizan los sociólogos franceses Christian Baudelot y Roger Establet en su obra *Suicide: l'envers de notre monde* que “no es la sociedad la que arroja luz sobre el suicidio, sino el suicidio el que arroja luz sobre la sociedad” (2006, p.16).

Para concluir el presente trabajo y como señalábamos en la introducción del mismo, vamos a tratar de acercar tanto el suicidio como las tensiones a nivel macro-social que hemos analizado al contexto del Seminario de Investigación Avanzada sobre Estudios del Cuerpo (ESCUE) de la UNAM, que es donde se enmarca el mismo. Nuestro punto de partida será la idea de ‘sacralización de la persona’. En primer lugar, explicaremos a qué hacemos referencia con esta conceptualización para, posteriormente, analizar cómo dicha sacralización puede llevarnos tanto a condenar como a defender los actos suicidas dependiendo del hecho de que comprendamos la realidad desde la perspectiva de una visión trascendente de la vida o desde una visión inmanente de la autonomía. Esto nos debe ofrecer una idea final de lo actual del debate y de las

posiciones –enmarcadas en esos valores- que se defienden en él.

### **El suicidio y la sacralización de la persona**

En su última obra, Hans Joas (2014) afirma que, en las sociedades actuales, se ha llevado a cabo un proceso de sacralización de la persona. Como señala el propio Joas, esto es algo que Durkheim ya había detectado en su época, pero que no pudo analizar evolutivamente, por cuestión de tiempo, algo que sí hace el sociólogo alemán. “Desde esta perspectiva las reformas del derecho penal y de la praxis penal exactamente, como, por ejemplo, el surgimiento de los derechos del hombre a finales del siglo XVIII, son expresión de un profundo desplazamiento cultural, por el cual la persona humana se convierte en objeto sagrado”. (JOAS, 2014, p. 66).

Rescatemos las ocho últimas palabras de la cita: “la persona humana se convierte en objeto sagrado”. Según Joas, el sujeto –la persona- se convierte en objeto sagrado. Antes de entrar a analizar esta conversión necesitamos saber qué es lo sagrado. Para ello acudimos al clásico estudio de Rudolf Otto en el que define lo santo –lo sagrado en su terminología- como un “sentimiento de dependencia” (OTTO, 2012, p. 18) con respecto a un “objeto –que se haya fuera de mí” (OTTO, 2012, p.19). La idea del ‘fuera de mí’ nos remite, sin lugar a dudas, a un horizonte de trascendencia.

Una vez definido lo sagrado, detengámonos ahora en la transformación del sujeto en objeto, teniendo en cuenta que la persona –en su vertiente concreta o particular- es el *sujeto* por excelencia. Siguiendo a Otto, la sacralización de la persona supone convertir al sujeto humano en un objeto con el que forjó un sentimiento de dependencia y que se halla fuera de mí. En este sentido, la persona humana se objetiva, convirtién-

dose así en un ente trascendente. Como decíamos más arriba, la sacralización de la persona es una de esas formas actuales a través de las que se materializa la visión trascendente de la vida.

Así, desde esta perspectiva de la sacralización de la persona, no podemos analizar al sujeto concreto como tal, esto es, en su inmanencia, ya que la propia sacralización significa elevar a los altares una foto fija del mismo, tomada en un espacio y tiempo concretos. Significa pues, despojar al sujeto de su contexto de posibilidad. Utilizando la terminología de Simmel, el *más que vida* imponiéndose al *más vida*. (SIMMEL, 2000, p. 309)

Una vez centrado el discurso, surge una pregunta central para llevar a cabo el objetivo del presente epígrafe: Entonces, ¿el sujeto convertido en objeto tiene potestad para suicidarse? Para responder a esta pregunta debemos acudir de nuevo a los dos focos de la tensión que estamos analizando: la visión trascendente de la vida y la visión inmanente de la autonomía.

Desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida –en este caso de la persona, - todo suicidio debe ser entendido como un *sacrilegio*. En este sentido, el suicida llevaría a cabo un acto de profanación –de ahí la utilización del término sacrilegio- a todos los niveles: del objeto sagrado, esto es, de esa idea cristalizada de lo que es o debe ser la persona; de la persona sagrada, o lo que es lo mismo del sujeto real que se suicida; y del espacio o templo sagrado, en este caso el cuerpo. Como el cuerpo es motivo de análisis en este seminario, nos gustaría abrir un breve paréntesis en este momento para presentar la idea del cuerpo como templo, y por lo tanto, como espacio sagrado.

Señala Bauman en *Modernidad líquida* que “El cuerpo se está convirtiendo también en la última línea de trincheras de la seguridad, expuesta al constante bombardeo del enemigo, o en

el último oasis entre las arenas agitadas por el viento. De ahí la rabiosa y febril preocupación por defender el cuerpo. El límite entre el cuerpo y el mundo exterior es una de las fronteras contemporáneas más vigiladas” (2002, p. 194). Si el cuerpo se ha convertido en línea de trincheras, en frontera, es porque tanto el individuo –recordemos los procesos de individualización- como la persona –o su sacralización- se han convertido en el eje a partir del cual los actores y colectivos interactúan en sociedad.

Como ha ocurrido en todas las sociedades humanas, el soporte material de lo que se considera valioso ha tendido a considerarse también valioso. Tendemos a tener dificultades para comprender cómo los medievales eran capaces -en muchas ocasiones de forma voluntaria- de desprenderse de todos sus bienes, incluso de los más básicos, para que se pudieran erigir las grandes catedrales románicas y góticas que presiden gran parte de las ciudades de Europa. De manera sorprendente, están constatados históricamente grandes periodos de hambruna asociados a la construcción de las catedrales en los que no se produjeron revueltas ciudadanas. Podemos achacar esta realidad a los mecanismos de control social de la época. A pesar de que no estamos de acuerdo totalmente con dicho argumento, no debemos olvidar que el ‘temor a Dios’ era uno de esos mecanismos de control social y que, por lo tanto, hacían actuar a los individuos más allá de las amenazas concretas provenientes de los rectores circunstanciales de la sociedad.

Ahora bien, no nos cuesta tanto entender cómo en las sociedades actuales han aparecido enfermedades como la anorexia y la bulimia relacionadas con nuestro estilo de vida, o cómo hay personas capaces de endeudarse de por vida por someterse a una o varias operaciones de cirugía estética. No nos cuesta tanto entenderlo porque consideramos que nuestro cuerpo es hoy esa

catedral que debemos construir con los mejores materiales, que debemos engalanar y tener siempre limpia y purificada o, como se dice en la actualidad, tonificada. Esto es, porque es la catedral que nosotros hemos erigido y cuidado.

Si entendemos el cuerpo como un espacio sagrado, como un lugar que debemos cuidar y engalanar, el suicidio como acción que agrede y transgrede tanto al objeto sacralizado como al espacio sacralizado, es considerado un acto punible que el sujeto no debe cometer.

Todos nos horrorizamos cuando los talibanes –término que podemos traducir por estudiantes- destruyeron los Budas de Mabián o cuando el Estado Islámico destruyó una gran cantidad de obras de arte del museo de Mosul. Desde la perspectiva de la visión trascendente de la vida –persona- y de aquellos sujetos y colectivos que entienden la existencia social desde este punto de vista, un suicidio tiene el mismo efecto (si no superior), ya que provoca la destrucción de algo que no solo es valioso en sí mismo, sino que ha adquirido un estatus superior: el de sacralidad<sup>1</sup>.

Cerrando este breve paréntesis, volviendo al hilo de la relación entre suicidio y sacralización de la persona, y aunque hayamos establecido una asociación sólida entre ésta y la visión trascendente de la vida, también podríamos entender dicho proceso de sacralización desde una perspectiva más cercana a la visión inmanente de la autonomía.

Podríamos pensar en el suicidio como el medio a través del cual el sujeto se objetiva, esto es, se sacraliza. Desde este punto de vista, la propia mortalidad del sujeto –aspecto inmanente por

<sup>1</sup>En este escrito hemos analizado el cuerpo como espacio sagrado. Ahora bien, como seguramente habrá pensado el lector, también podría ser estudiado como objeto sagrado en sí mismo por encima de la propia persona. Sin duda, algunos comportamientos contemporáneos realizados por sujetos y/o colectivos nos podrían llevar a esta reflexión.

formar parte de la esencia del ser- sería la base a partir de la cual se produce la transformación del sujeto en objeto. Así entendido, el suicidio no sería ya un sacrilegio, sino un *sacrificio* a través del cual -aunque pueda resultar paradójico- la inmanencia del sujeto se convierte en trascendencia.

La diferencia con respecto a los sacrificios clásicos es que la trascendencia se crea en el propio proceso de eliminación de la inmanencia, no remitiendo a un escenario previamente concebido. Como nos explican autores como René Girard (2005), Marcel Mauss y Henri Hubert (1964) o más recientemente Marcel Hénaff (2010), en la era del sacrificio los elementos sagrado y profano ya estaban presentes y lo que se conseguía a partir de este ‘hacer sagrado’ eran comunicar (HÉNAFF, 2010, p.184) dos orillas pre-existentes.

Para explicarlo de un modo sencillo, en las formas de sacrificio clásico, el sacrificado adquiriría un estatus que le era dado desde afuera y que le pre-existía. Con su acción no creaba nada. Desde la perspectiva de la visión inmanente de la autonomía, a través del sacrificio el sujeto ya no conecta dos orillas anteriormente incomunicadas, sino que lleva a cabo una acción creativa en sí misma, esto es, habilita el espacio de la conversión del sujeto en objeto, de la inmanencia en trascendencia, a través de su muerte. Desde este enfoque el suicida sabe que la muerte es la única forma de cerrar el espacio del devenir. Solo a partir de esta clausura es posible la conversión del sujeto en objeto.

Desde la perspectiva de la definición de lo sagrado que nos proporciona Otto, el suicida como ser que se sacrifica para convertirse en objeto sagrado sale fuera de sí –muriendo. Ahora bien, lo que no está tan claro es que genere un sentimiento de dependencia con ese ‘fuera de sí’ ya que la propia desaparición del sujeto hace anular cualquier tipo de dependencia. El suici-

dio entendido de este modo no solo no supone la comunicación, sino que la imposibilita. Nos dice algo así como: lo inmanente y lo trascendente son categorías mutuamente excluyentes.

En definitiva, la sacralización de la persona nos remite a un horizonte de complejidad en términos tanto del suicidio como de la tensión que hemos analizado en el presente escrito. Según pongamos el acento en la sacralización o en la persona podemos ver en el suicidio un sacrificio, esto es, un acto liberador para la persona -centrado en la idea de una visión inmanente de la autonomía- que accede a la trascendencia al mismo tiempo que pierde su inmanencia; o por otro lado, podemos ver en dicho suicidio un sacrilegio, esto es, un acto de profanación del sujeto, del objeto y del espacio sagrado.

### Referencias

- ÁLVAREZ, A. (2003). *El dios salvaje. El duro oficio de vivir*, Barcelona: Emecé.
- BAUDELLOT, Ch., Establet, R. (2006). *Suicide; L'envers de notre monde*, París: Seuil.
- BAUMAN, Z. (2002). *Modernidad líquida*, México: FCE.
- BAUMAN, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- BELLAH, Robert (1967), "Civil Religion in America," en *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 121.
- BENJAMIN, W. (2005). *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- BROWNE, T. (1909). *Religio medici*, New York: Collier.
- CASANOVA, J. (2012). *Genealogías de la secularización*, Anthropos: Barcelona.

- CASTORIADIS, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets.
- DAUBE, D. (1972). "The linguistics of suicide" en *Philosophy and public affairs*, vol. I, nº4, Blackwell Publishing, pp. 387-437.
- DURKHEIM, E. (2003a). *El suicidio*, Madrid: Akal.
- DURKHEIM, E. (2003b). *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.
- ELÍAS, N. (1982). *Sociología fundamental*, Barcelona: Gedisa.
- FLAUBERT, G. (2006). *Diccionario de lugares comunes*, Madrid: Edaf.
- FROMM, E. (2000). *El miedo a la libertad*, Barcelona: Paidós.
- GABILONDO, A. (2004). *Mortal de necesidad*, Madrid: Abada.
- GIRARD, R. (2005). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- HÉNAFF, M. (2010). *The Price of Truth. Gift, money and philosophy*, Standford: Standford University Press.
- JOAS, H. (2014). *The sacredness of the person*, Georgetown: Georgetown University Press.
- LUHMANN, N. (1990). *Essays on SelfReference*. Nueva York: Columbia University Press.
- MATHIEZ, A. (2012). *Los orígenes de los cultos revolucionarios*, Madrid: CIS.
- MAUSS, M.; Hubert, H. (1964). *Sacrifice. Its nature and function*, Chicago: Chicago University Press.
- MELUCCI, A. (2001). *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*, Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, F. (1990). *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza.
- NISBET, R. A. (1982). *Introducción a la sociología*, Barcelona: Vicens Universidad.
- OTTO, R. (2012). *Lo santo*, Madrid: Alianza.
- SÉNECA, L. A. (1986). *Cartas morales a Lucilio*, Madrid: Gredos.
- SIMMEL, G. (1986). *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península.
- SIMMEL, G. (2000). "La trascendencia de la vida". *REIS* 89, p. 297-313.
- WEBER, M. (1993). *Economía y sociedad*, México: Fondo Cultura Económica.

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es analizar el hecho social 'suicidio' como revelador de una de las tensiones fundamentales que se producen en nuestras sociedades, más en concreto de las que acontecen entre aquellos colectivos que comprenden la existencia social desde la perspectiva de una 'visión inmanente de la autonomía' y aquéllos otros que lo hacen desde la perspectiva de una 'visión trascendente de la vida'. Una vez analizado lo anterior, estudiaremos dicha tensión desde el horizonte conceptual de la 'sacralización de la persona' propuesta recientemente por Hans Joas. **Palabras clave:** suicidio, visión inmanente de la autonomía, visión trascendente de la vida, hecho social, cuerpo

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze 'suicide' as a social fact that reveals one of the basic tensions produced in our society – more specifically the tensions that occur between those collectives that understand social existence from the perspective of an 'immanent view of autonomy' and others that understand it from the perspective of a 'transcendent view of life'. Having analyzed this, we will study this tension via the conceptual horizon of the 'sacralization of the person', which was recently proposed by Hans Joas. **Key-words:** suicide, immanent view of autonomy, transcendent view of life, social fact, body

