

Desobedecer a la vida. Abismos de la libertad

Gisela Farias*

Este artículo aborda algunos aspectos de la estructura subjetiva que, considerando el marco teórico del psicoanálisis, subyacen a decisiones controvertidas (y existenciales) como la eutanasia y el suicidio asistido, y permiten analizar el contenido ético de las mismas. Se tomará el caso del suicidio del matrimonio Downs y de la muerte de Susan Sontag como referentes principales. Para desarrollar los argumentos se considerará la obra *Antígona*, de Sófocles, y los roles que encarnan sus personajes vinculados con la función moral y la ética. Finalmente, se desarrollará la idea de “la libertad de morir” como elemento estructurante de la subjetividad, según la obra de Jacques Lacan.

Palabras clave: psicoanálisis - subjetividad - ética - desobediencia - libertad de morir

This paper presents some aspects of the subject structure that, considering the theoretical framework of the psychoanalysis, underlie to some controversial (and existential) decisions like euthanasia and assisted suicide, and contribute to the analyze of their ethical content. It will take the experiences of the assisted suicide of the Downs marriage and the death of Susan Sontag as leading cases. In order to develop the arguments it will consider the play *Antigona*, by Sofocles, and the roles of their characters related to their moral function and ethics. Finally, it will present the idea of the “freedom to die” as a component that structures the subject, according to Jacques Lacan.

Key words: psychoanalysis - subject - ethics - disobedience - freedom to die

* Dra. en Filosofía del Derecho/Bioética (UBA). Lic. en Psicología (UBA). Asesora en Bioética de la Unidad de Cuidados Paliativos del Hospital Tornú-Fundación FEMEBA. Autora de *Muerte voluntaria*, Astrea, Bs.As., 2007. Este artículo recoge fragmentos de dicho libro. giselaifar@gmail.com

Introducción

En el mes de julio de 2009, Edgard Downs –uno de los grandes directores de orquesta de posguerra– y su mujer, Joan, recurrieron al suicidio asistido en Suiza. La Asociación *Dignitas*, que desde 1998 brinda orientación y asistencia en decisiones de fin de vida, fue la institución que proveyó ayuda al matrimonio. Los hijos estuvieron presentes acompañando la decisión de sus padres. Suiza cuenta con leyes, desde 1942, que permiten a los extranjeros, al igual que a los ciudadanos suizos, acceder a los servicios de *Dignitas* y otras instituciones que realizan la misma tarea, como *Exit*.

Sobre la desobediencia

A los pocos días de efectivizada la decisión tomada por el matrimonio Downs, el periodista Enrique Valiente Noailles se preguntaba si una muerte de este tipo “es un testimonio de un fracaso o de un acto afirmativo de elección, si debe pensarse que es un acto de temor o de valentía.”¹ Después de considerar algunas opciones acerca de las posibles motivaciones de tal decisión –como el temor al sufrimiento o a la soledad–, el periodista se inclina por una causa de amor: sospecha que no se trataba de morir sino de no separarse. Los hijos, por su parte, declararon que sus padres murieron en paz y en las circunstancias que ellos mismos habían elegido.

Qué conmoción produce el hecho de que un ser humano determine, elija, su

propia muerte. Sin embargo, la idea de “arrojarse”² de la existencia como una de las posibilidades del ejercicio de la libertad tiene larga data. Muchas personas, tanto anónimas como prominentes, han ejercido esa opción frente a circunstancias de deshonor, vacío existencial, agotamiento, sufrimiento moral o físico. Ernest Hemingway, Alfonsina Storni, Horacio Quiroga, Leopoldo Lugones, Lisandro de la Torre, Alejandra Pizarnik, son sólo algunos de los que eligieron voluntariamente ir al encuentro de su muerte.

Sófocles ya nos lo relataba en la tragedia de *Antígona*. El decreto del déspota gobernador Creonte había dejado a Polinices insepulto por haber muerto en el bando de los sitiadores de Tebas y establecía la pena de muerte para cualquiera que intentara sepultarlo. Antígona decide desafiar la ley de Creonte y enterrar a su hermano con los honores correspondientes. De poco sirvió el intento de su complaciente hermana Ismene de disuadirla de su acción. En la primera oportunidad, Antígona arroja puñados de tierra sobre el cadáver de su hermano. Nadie logra verla. Cuando el guardia descubre el hecho y lo denuncia, señala que no ha visto a quien ha desobedecido el decreto. Creonte ordena quitar el polvo del cuerpo y dejarlo nuevamente al descubierto a disposición de las alimañas.

Antígona hace un segundo intento, vuelve a cubrir el cuerpo de Polinices, pero esta vez “se deja sorprender” en el acto de desobediencia.³ Conducida ante Creonte, admite su acto y argumenta que estaba obedeciendo la ley

que han escrito los dioses, en clara confrontación con la ley de la Polis.⁴ Creonte hará cumplir la sentencia y Antígona será encerrada viva en

una cueva para encontrar allí su muerte.

Según este relato, se puede señalar lo siguiente:⁵

Creonte:	Antígona:
<ul style="list-style-type: none"> • representa la razón del orden del estado, la ley general; 	<ul style="list-style-type: none"> • representa la revolución, la ley del individuo, la verdad singular, la poesía;
<ul style="list-style-type: none"> • quiere el <i>bien</i> de todos. 	<ul style="list-style-type: none"> • no esta motivada por el ideal del bien sino por una <i>verdad</i>.

Y así queda establecida la tragedia. Sabemos que la representación de la tragedia griega era una ceremonia que cumplía la función de catarsis.⁶ La catarsis purificaba. Pero rescatemos la idea de purificación en el sentido químico: separar las partículas extrañas, dentro de una solución. Se trata, entonces, de purificarse de las pasiones “ajenas”, las que “esclavizan” –según los griegos, el Temor y la Compasión– para que aparezcan las genuinas, las portadoras de la verdad subjetiva, aunque dicho proceso conlleve la propia muerte. Es por ello que el coro le dice a Antígona “Ilustre y alabada te marchas al antro de los muertos [...] por tu propia decisión, fiel a tus leyes...”⁷.

Un dato interesante es que los griegos llamaban “apatía” a la obediencia. “Apatía” quiere decir negación, renuncia a la pasión, a la verdad singular. En tal sentido, la desobediencia de Antígona a la ley de Creonte deviene necesariamente en fidelidad a su verdad, a su *pathos*, a su pasión.

Creonte encarna la moral, o sea un juicio que tiene como contenido las creencias y convicciones de una época y

una comunidad. Antígona, en cambio, encarna la ética: un juicio de verdad subjetiva que se expresa en actos, en elecciones singulares e inevitables. Sin contenidos fijos o normativos.⁸ Considerando esta distinción, no sorprenden las actitudes diversas frente a hechos cruciales de la existencia. Así, a diferencia de lo acontecido con el matrimonio Downs, a Susan Sontag se le hacía insoportable la perspectiva de su muerte inminente. La autora de una obra tan intensa y compleja como su propia vida afrontó con gran sufrimiento existencial la enfermedad que terminaría con su vida. Según Eloy Martínez, la autora de *La enfermedad y sus metáforas* y *Ante el dolor de los demás* murió “defendiéndose contra la muerte, tras un tenaz combate cuyo final inevitable no quería aceptar [...] Una mujer que entendió la vida con tanta lucidez en los finales se encegueció [...] y se privó de una experiencia irreplicable, la más misteriosa de todas”.⁹ No comparto, sin embargo, esta visión, que sostiene que Susan Sontag se “privó” de algo. Tal vez ésa era su desobediencia, su genuina y única manera de morir.¹⁰

Ante el Sufrimiento¹¹

Algunas de las objeciones a estas decisiones extremas suelen ponerse en la cuenta de la asistencia sanitaria. Se argumenta que si se proveyeran cuidados paliativos adecuados, medicación, contención psico-social, etc., las personas no llegarían a instancias como la que eligieron los Downs. No cabe duda de que una buena asistencia socio-sanitaria contribuye al alivio del sufrimiento y el dolor. Pero hay algunas dimensiones del sufrimiento y el dolor que no pueden ser aliviadas, particularmente el sufrimiento que produce una existencia que ha perdido su sentido. No era éste el caso de Susan Sontag, evidentemente. Aunque sí parece ser el de los Downs.

Frente al sufrimiento, las reacciones más usuales son procurar aliviarlo con ayuda de la ciencia o la técnica y/o atribuirle algún sentido. Pero sabemos que la técnica o la farmacología pueden ser insuficientes y que los umbrales de tolerancia al sufrimiento y al dolor son muy variables de un sujeto a otro. En cuanto a la opción de *otorgarle un sentido*, no siempre es posible, principalmente cuando el sufrimiento, en especial el motivado por el dolor físico, es de extrema intensidad. Pero, fundamentalmente, cuando el que padece no es creyente en que “alguien o algo” superior tiene alguna intención respecto de lo que le pasa.

¿Qué opciones pueden conservar aquellas personas a quienes la fe no les provee un refugio o abandonaron la confianza en la ciencia —que, general-

mente, ya las ha desahuciado—, o no encuentran ningún sentido a su dolor, o llevan una vida que ya no condice con sus nociones de dignidad? El sacrificio o el suicidio.

Suicidio no-patológico

Defino así al acto de quitarse la vida que realiza una persona en pleno uso de su voluntad autónoma. Es decir, alguien que no padece enfermedad o trastorno mental relacionado con psicosis, esquizofrenia, melancolía o depresión mayor.

En un sentido filosófico-existencial, es la muerte voluntaria de quien ejerce su “derecho a dimitir a la vida”.¹² Más allá de los motivos, que pueden variar mucho, la característica distintiva de estos suicidios es que la persona llega a la decisión como resultado de una reflexión y en uso de su competencia subjetiva y su capacidad jurídica.

Podría decir que tales personas conciben la vida como un bien que no sólo posee valor *en sí* sino que, además, posee un valor relativo, vinculado con una determinada concepción de la dignidad, consistente con los valores que han sostenido a lo largo de su vida.

Jacques Lacan abordó la cuestión del suicidio en distintos momentos de su obra pero, en el *Seminario de la Ética*¹³ le otorga al acto una función especial. Señala que el suicidio puede ser un modo de restitución de la subjetividad en aquellos casos en que ésta se encuentra amenazada, sometida o doblegada por un Amo, en tanto que se

trata de un acto que, “en su aparente fracaso, posibilita la restitución de la dignidad de un sujeto”¹⁴.

El acto suicida produce cierto horror. No sólo porque testimonia la elección de la muerte sino porque, además, con esa elección, el sujeto muestra que es capaz de abandonar, de sustraerse a la demanda de los otros. Así, el sujeto se sustrae de los que le exigen que luche, que siga viviendo, que acepte una ley ajena, y *elige la muerte en defensa de su libertad*. Respecto del tema que nos ocupa, ese Amo puede estar encarnado en la medicina, la familia, el Otro social, etc.

Lacan consideraba que la condición humana suponía la libertad de morir. Hablar de libertad, según el psicoanalista, es hablar, necesariamente, de la condición humana en relación con la muerte.¹⁵

A continuación, exploraremos algunos de los fundamentos de estas ideas.

Los Otros quieren que viva

Partiré del marco teórico del psicoanálisis y del desarrollo de las teorías del lenguaje para señalar algunos aspectos de la constitución de la subjetividad. El “cachorro” humano, el niño, a lo largo de su crecimiento asimila un conjunto de necesidades como si fueran propias y, en realidad, están delineadas por deseos que le imponen los otros, los padres, la sociedad, la cultura. Desde los primeros instantes de vida, frente a cada gesto, cada llanto, cada sonido, la madre, los otros signi-

ficativos, “realizarán una interpretación”: tiene hambre, quiere que lo cambie, quiere dormir... Pero ¿qué es lo primordial que desean esos otros? ¿Qué desean los padres acerca de él?

Desean muchas cosas, pero en el fundamento y como condición de cualquier otro deseo se encuentra el *deseo de que el niño viva*.¹⁶ El *deseo de vida* es un deseo que los otros, padres o sociedad, arrojan sobre nosotros. Si los abandonamos ellos se mueren. De hecho, los adultos permanentemente le advierten al niño los peligros que amenazan su vida y él ignora: “¡Cuidado, quema!” “¡Cuidado, el enchufe!” “¡Cuidado, la escalera!” “¡Cuidado!... Yo deseo que sigas viviendo.”

Por lo tanto, el niño aprenderá a valorar su vida, en primera instancia, sólo porque es un bien valioso para el Otro.¹⁷ Es, incluso, un bien *del* Otro, un bien que el niño tiene prohibido arriesgar, dañar o perder. El deseo de vivir es, finalmente, la incorporación subjetiva del deseo de los padres.

Entonces, luego de haber sido introducido en la comunidad del lenguaje, lo poco que pueda quedar del *instinto* de vida en el ser humano, del instinto que lo lleva a propagar la especie, se hallará necesariamente subordinado al *deseo* de vida.

Quiero ser insistente en este punto, pues delimita una cuestión de interés crucial: los sentidos/significados con los que el ser humano se constituye son los que le han dado los Otros, a partir de la interpretación que hacen de sus necesidades biológicas. Por lo tanto, el significado (y el valor) que tiene

la vida, también. El deseo de vivir no es, entonces, manifestación del instinto de vida sino que es un deseo cuya estructura es efecto del deseo del Otro. Un deseo que surge, específicamente, como efecto del lenguaje, un deseo que es *estar vivo para el Otro*.

Pulsión de muerte

Una de las más enigmáticas y controvertidas concepciones de Freud, rechazada incluso por muchos de sus discípulos, ha sido la afirmación de que en el ser humano existe una tendencia inconciente y primordial hacia la muerte, hacia la desagregación. Freud la llamó *pulsión de muerte*¹⁸.

Aunque los efectos visibles de ese impulso hacia la muerte se reconocen con el tiempo, el mismo está ya presente desde la primera relación con el Otro. Conviene aclarar que hablar de *pulsión de muerte* no quiere decir “instinto natural” hacia morir. La *pulsión de muerte* es algo mucho más complejo. En principio, se la debe considerar como una manifestación del impulso del sujeto para “separarse de”, para “quitarse” del dominio del Otro, al que hice referencia anteriormente. Como fuerza imperiosa que puja por soltarse de las ligaduras del lenguaje y del deseo del Otro.

Freud detectó este impulso en los más tempranos momentos de la vida humana. En sus reiteradas observaciones del juego infantil descubrió una evidencia curiosa: un niño normal jugaba frente al espejo y, de tanto en tan-

to, “hurtaba su imagen” repitiendo “bebé-se fue”, luego volvía a aparecer y así sucesivamente. El juego consistía en *hacerse desaparecer a sí mismo*.¹⁹

No es ése el único ejemplo, cualquiera puede haber notado con cuánta frecuencia juegan los niños, desde bebés, a “no estar”, a esconderse bajo un trapito o una sabanita, o tras una puerta. Esconderse de los adultos es un juego frecuente, juegan a desaparecer de la vista de sus padres, juegan a desvanecerse, juegan a estar dormidos, se tiran al suelo y dicen “me morí”.

¿No son, acaso, esos “juegos” expresiones de aquella propensión a librarse del dominio y del deseo de los padres? Los padres “le han dado la vida”, le transmitieron su valor y le exigen que la preserve. El desear *desaparecer* se le presenta al niño como una posibilidad de su ejercicio exclusivo.²⁰ Es decir, como un acto que sólo él puede ejercer y también en el sentido en que excluye al Otro.

El ser humano está marcado fatalmente por una escisión profunda y estructural, que se expresa en un conflicto. Por un lado, la tensión de la atracción *de vida*, que lo lleva a la unión con los otros, a no traicionar lo que los demás esperan de él. Por otro, la propensión contraria que lo lleva a “soltar amarras” del deseo ajeno, de las pasiones impuras de las que hablaban los griegos.

La desaparición, entonces, puede concebirse como una “muerte”, como un acto de *no estar* que se opone al deseo de estar, de estar vivo para el Otro.

La posibilidad de “faltar” será determinante de la capacidad de autonomía del sujeto.²¹ Lacan dirá que la libertad del hombre se inscribe en el triángulo constituido por tres renunciaciones fundantes:

- a) la renuncia a satisfacer el deseo del Otro, eso implica renunciar también a los beneficios que ofrece esa servidumbre;
- b) los sacrificios o privaciones que cada uno elige por las razones que le dan sentido a su vida; y
- c) la “renuncia suicida”, que frustra al amo de su victoria.²²

Es decir que, y aunque esta idea produzca cierto vértigo, lo primordial, la verdad más nuclear del sujeto se capta sólo en su *deseo de muerte*. Deseo de muerte que se plasma en la renuncia a satisfacer lo que se supone que el Otro quiere. Deseo de muerte, que puede definirse como el incesante empuje para recuperar su autonomía. Poder estar *muerto* para el Otro –liberado de sus significados/sentidos– es lo que permite estar vivo para el sujeto.

La libertad de morir

Anteriormente desarrollé la noción de suicidio no-patológico, una categorización fundamentada en la clase de intención que subyace en el acto y en la competencia del sujeto que lo ejerce. Tal es el ejemplo de la decisión de Antígona, quien elige la muerte como instrumento de legitimación de su verdad, revelando su condición de sujeto

autónomo al desobedecer el orden de la autoridad de Creonte.

Todos los seres hablantes se enfrentarán en algún momento con lo que puede llamarse, metafóricamente, “la elección de Antígona”. Elección que, por definición, marca la ruptura con los significados ajenos, con las reglas de otros, tal como le aconteció a la protagonista de la tragedia de Sófocles con los valores de la *polis* que encarnaba Creonte.

La “elección de la muerte” como acto fundante de la subjetividad es algo que, en general, acontece bajo una forma simbólica. Es decir, que sólo “muere” el aspecto de “personaje” alienado al lenguaje que es el ser humano y rompe sus ligaduras imaginarias, lo cual –por supuesto– no implica una coincidencia con la muerte efectiva de la persona.

Pero, en algunas circunstancias, no es suficiente la operación simbólica de independencia sino que la única forma posible de sustraerse al dominio del Otro es con la muerte total.²³ Tal es el caso, por ejemplo, del esclavo, que sólo puede obtener su libertad “quitándose” de la vida, o el enfermo desahuciado, que sólo puede librarse de las garras de sus Amos (el dolor, la omnipotencia médica, la ciencia, la ley, su propio deseo alienado) con la propia muerte.

Conclusión

Cabe preguntarse, entonces, qué perspectiva adoptaremos al analizar

actos controvertidos, como la decisión de autoeliminación de una persona. Más aun, cuando se solicita que esos actos sean acompañados o provistos por el Estado.

¿Abogaremos por el *bien* de la moral y la aceptación? ¿Por la obediencia y la *apatía* de los griegos? Sabemos que ése es un bien que los Otros disponen que el sujeto use. ¿O apelaremos a un *bien* sobre el cual el sujeto pueda, efectivamente, disponer?

De ser así, deberá tratarse de un bien referido a verdades subjetivas y ello implica la “expulsión” de los otros. Lacan, en el *Seminario de la Ética*, señaló que “el derecho a disponer de los bienes propios contiene el derecho a privar a los otros de su uso”²⁴.

Ya sabemos que vivir conforme a las propias verdades no siempre es fácil; y dejar que otros lo hagan, tampoco. El

Gran Inquisidor de *Los Hermanos Karamazov* se jactaba, en su diálogo con Dios, de haber unificado a sus hijos, “de haber suprimido la libertad de los hombres para hacerlos más felices”, pues –decía– “no hay nada más seductor para el hombre que el libre albedrío pero también nada más doloroso.”²⁵

La idea de que la vida debe estar por encima de cualquier otro bien o que tiene un valor intrínseco, según el modelo de constitución de la subjetividad que se ha desarrollado muy sucintamente, expresa el grado de sujeción de un individuo al discurso de los padres, la cultura o la religión; por ello, al imperativo moral. Por el contrario, la verdadera libertad debe situarse en el hecho de que el sujeto, efectivamente, pueda elegir. Y, concretamente, que pueda elegir la muerte, puesto que la vida ya le está impuesta. ■

Notas y referencias bibliográficas

¹ Enrique Valiente Noailles, La decisión de Edgard y Joan Downs. La nación. 19/7/2009

² Del existencialismo proviene la idea de lo superfluo, lo contingente de la vida. Jean Paul Sartre señalaba en su obra, en general, y en *La Náusea*, en particular, que venimos de la nada, existimos sin justificación alguna y terminaremos en la nada. “Hemos sido arrojados a la existencia, y del mismo modo seremos arrojados a la muerte.” De esta concepción se toma la idea de “arrojarse” de la existencia. “Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad.”

³ Véase Lacan J. *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 7: La ética del psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires, 1988, 317.

⁴ Sófocles. *Antígona*. Salvat, España, 91.

⁵ Sófocles, *op.cit.*, 16. Prólogo de José María Pemán.

⁶ “Catarsis” es un término griego (*catarsis*), que significa purgación, purificación. Véase Lacan, *op.cit.*, 295.

⁷ Sófocles, *op.cit.*, 104.

⁸ Cabe aclarar que esta definición de “ética” está enmarcada en las teorizaciones del psicoanálisis y, particularmente, de Jacques Lacan en *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 7: La ética del psicoanálisis. Paidós, Buenos Aires, 1988,

⁹ Eloy Martínez T. Luces y sombras de Susan Sontag. *La Nación* 03/01/09.

¹⁰ Véase Farias G., Bertolino M. Vida, una enfermedad inevitablemente contagiosa y mortal, *Jurisprudencia Argentina* 2009-I. Numero Especial. Derechos Personalísimos VIH/SIDA y acceso a tratamientos (Coord. Patricia Sorokin), 82.

¹¹ Un desarrollo más amplio de esta temática puede hallarse en Farias G. *Muerte voluntaria*. Astrea, Buenos Aires, 2007.

¹² Pániker S. Prólogo del *Manifiesto para una muerte digna*. Kairós, Barcelona, 1992, 14. El autor es presidente de la Asociación Mundial para la Muerte Digna.

¹³ Lacan J. *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 7: La ética del psicoanálisis. Buenos Aires, 1988 Paidós, Buenos Aires, 1988, 295.

¹⁴ Lacan J. *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 19: El Saber del psicoanalista. Clase del 04/11/1971.

¹⁵ Entrevista a Judith Miller, hija de Jacques Lacan. Página 12 20/07/2000.

¹⁶ Cuando esto no ocurre, cuando los padres tienen deseos (inconcientes) de muerte sobre su hijo, los efectos sobre la constitución de la subjetividad son devastadores, pero ello no es tema de este artículo.

¹⁷ Lacan utiliza la palabra Otro con mayúscula para indicar que no es simplemente otro cualquiera sino un otro más abstracto e imaginario, que puede abarcar a los padres, la sociedad, la cultura, la religión.

¹⁸ Freud S. Más allá del principio de placer. *Obras Completas*. Tomo 18. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1975, 34-36.

¹⁹ Rabinovich N. *El nombre del padre*. 2da edición. Homo Sapiens, Rosario, 85-86.

²⁰ Lacan J. *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis Clase 5 12/02/1954. Paidós, Buenos Aires.

²¹ Lacan, J. Op. Cit. Ver también Seminarios 7 y 11 del autor .

²² Lacan J. Función y campo de la palabra. *Escritos I*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1975, 308.

²³ Rabinovich, *op.cit.*, 86.

²⁴ Lacan, *op.cit.*, 276.

²⁵ Dostoievski F. *Los Hermanos Karamazov*. La Página, Buenos Aires, 2008, 267 y ss.