

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

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

Ángela Boitano Gruettne  \*

Universidad Diego Portales, Chile

---

## Resumen

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

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

## Abstract

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

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

## Resumo

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

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

DOI: 10.5281/zenodo.5204653

---

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

## **SEBASTIÁN ACEVEDO (Gonzalo Rojas 208)**

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

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

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

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

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

### 1. INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

## 2. VOLUNTAD DE NADA, SOBERANÍA Y CONTRA-SOBERANÍA

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una segunda razón, señala que tras una huelga de hambre se produce una cierta depuración de la víctima a cambio de que esta renuncie a toda reivindicación política violenta y en el mejor de los casos, el/la huelguista obtiene ciertos beneficios que no se traducen en un reconocimiento al pueblo mapuche. Serían logros más bien individuales que no mueven un ápice la distribución de poder. Por el contrario, incluso a veces suelen acentuar la victimización de un grupo que logra reconocimiento a costa de reforzar la impotencia en que se encuentra. Pese a todo, la huelga de hambre tiene la virtud de convertir la vulnerabilidad y la victimización que se opera en esta abstención en un hecho político. Logra captar la atención de aquellos/as que andan distraídos/as creyendo que la sociedad es un lugar de armonía, solidaridad y cohesión. Pueden notificar a la sociedad de la falla. Vuelvo a plantear la necesidad de experimentar la falta<sup>2</sup>, el desajuste, la nada como condiciones iniciales para echar a andar un acto. Y tal vez ese es el potencial que se advierte en la huelga de hambre como escenificación de un drama.

### 3. UNA ÉTICA DE LA PASIVIDAD

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

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

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

---

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

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

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

En términos psicoanalíticos, la abstención de los votantes es de algún modo como la *Verwerfung* (forclusión<sup>3</sup>/rechazo/repudio), que es mucho más radical que la represión (*Verdrängung*). De acuerdo con Freud, el sujeto acepta intelectualmente lo reprimido, puesto que lo nombra, pero al mismo tiempo lo niega porque rechaza reconocerlo y rechaza reconocerse en ello. En cambio, la forclusión rechaza lo simbólico *tout court* (Zizek 2009 255).

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. LA RACIONALIDAD DEL SUICIDIO

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

## 5. REFLEXIONES FINALES

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

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

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

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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