

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES

Quitarse la vida: ensayo sobre lo proscrito social en la muerte autoinfligida

TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA

Felipe Torres Cahuantzi

Director de la Tesis

Dr. Francisco Pamplona Rangel

Ciudad de México, junio de 2021.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

Lupus est homo homini
Plauto

INDICE

INTRODUCCIÓN • 7

[EL ANATEMA]

CAPÍTULO I. A QUIEN UN DIOS QUIERE DESTRUIR

La oscuridad de la cordura • 13

La destitución del alma viviente • 22

[LO PROSCRITO]

CAPÍTULO II. TAXIDERMIA CONTEMPORÁNEA DEL SUICIDA

Desinteriorizar a la persona • 41

Preformar el punto vivo de su inercia • 51

[EL OPROBIO]

CAPÍTULO III. IDEAR LA MUERTE

Erosiva del símbolo de la muerte (Márgenes Sociales) • 67

Desmitificación del autoaniquilamiento • 81

NOTA FINAL • 91

REFERENCIAS • 98

Introducción

«De todas las cosas la mejor es no haber nacido /ni ver como humano los rayos fugaces del sol, /y, una vez nacido, / cruzar cuanto antes las puertas del Hades, / y yacer bajo una espesa capa de tierra tumbado».¹ Con este axioma, la antigua sabiduría griega buscó indicar el temperamento constitutivo en la comprensión de la vida una vez descubierta la anulación inexpugnable que subyace en su núcleo, lo cual significó asumir una actitud meditativa sobre el coste de sentido que se impone a lo precedido de vivir. De modo que más que un apóstrofe contra la existencia, esta máxima implicó reconocer lo provisional de la vida como parte de su manifestación así como de todo aquello que se anuda a ella de forma enrarecida, polarizante o antitética.

La presencia de esta reflexión aparece encarnada en la figura mitológica del viejo Sileno quien es el encargado de dar voz² al mundo subterráneo y terrible que conforma la finitud de todo lo que vive. En este sentido, su admonición en modo alguno es signo compasivo hacia la naturaleza humana, sino que antes bien, insta a mirar ahí en lo furtivo de la racionalidad de ésta para dar cuenta de lo innominado de su condición fatídica. Su presupuesto por tanto escinde cualquier intento por negar los límites de la mortalidad, pero de igual manera, induce también al apresurar su encuentro si acaso su ponderación se cierne en la consternación e inanidad del propio

¹ Llinares. Joan, B. (2016) Art. *La sabiduría del Sileno*. p. 211.

² Esta voz también tendrá resonancia en los constructos mentales de diversos autores significativos, por ejemplo, en el *Certamen* de Hesíodo se lee: *Hijo de Meles, Homero inspirado por los dioses, ea, dime ante todo: ¿qué es lo mejor para los mortales? / Homero: Primero no nacer es lo mejor para los que habitan sobre la tierra; pero si no obstante se nació, traspasar cuanto antes las puertas del Hades; igualmente Sófocles en Edipo en Colono señala: El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero, ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene*, de igual manera se encuentra en las *Obras morales* de Plutarco: *no haber nacido es en verdad lo mejor de todo, y el morir es mejor que vivir. Y de que esto es así han sido dadas pruebas a muchos hombres por parte de la divinidad*. En similar tenor escribe Herodoto en *Historia I*: *Solón le responde con un ejemplo a Cresos que para el hombre es mucho mejor estar muerto que vivo*; se encuentra asimismo en Eurípides: *Yo mismo afirmo lo que desde luego es un saber común en todo sitio, esto es, que lo mejor para el hombre es no haber nacido*; o bien, se presenta con mucho mayor matiz como es el caso de la obra de Cicerón, *Cuestiones Tusculanas* donde propone que: *Haríamos mejor en reunirnos y lamentar el nacimiento de un recién nacido por todas las preocupaciones a las que está ingresando*. (Véase, Llinares. Joan, B. *op.cit.*, pp, 211, 213). Cabe señalar, sin embargo, que la incursión de este pensamiento no solamente está supeditado a un margen histórico/arcaico pues su premisa atraviesa todo el decurso del medioevo encontrando reverberación en diferentes autores y variadas paráfrasis; por ejemplo, su meditación se halla en Leibniz quien le dedica examen en uno de los escolios de su *Teodicea*. Pero quizá, el caso moderno más célebre en su problematización se encuentre en las cavilaciones que sobre él elabora Nietzsche en su obra *El nacimiento de la tragedia*.

vivir, es «entonces [que] acecha el consejo del ayo dionisiaco: antes que padecer como hijos del azar más valdría haber permanecido desde siempre en el útero del no-ser; o bien regresar a él tras una breve vida saturada de males».³ Puesto que si «nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido realmente que nada temible hay en el no vivir»,⁴ la fórmula silénica, antes que un pensamiento lúgubre o extravagante, legitimaría su realización como una alternativa.

Conceder en ello forma parte de la resolutive asociada en quienes se quitan la vida, pues tal posibilidad les permite anteponer, precisamente, la negación de vivir como una determinante. Sin embargo, la asunción racional de esta elucidatoria — así como las connotaciones de esta sabiduría antigua—, serán más tarde impugnadas mediante la prospectiva de diversos supuestos discursivos cuya índole gravitará, sobre todo, en la negación de esta negación de la vida a fin de rubricar en semejante alternativa una mácula que acredite su proscripción.

Abordar la urdimbre de ese anatema es el interés de esta investigación, de ello que intentaremos aproximarnos a la incidencia de su significante en cuanto componente argumental en la percepción social del fenómeno autodestructivo; para ello, nos parece oportuno construir su entramado a partir de la aversión incriminatoria que se enuncia sobre quien porta la huella de un estigma, entendido éste en tanto engranaje narrativo regulado desde un marco de referencia sociocultural como sugiere el sociólogo Erving Goffman.

Esto implicará, por consiguiente, pensar la animosidad hacia quien se inflige la muerte como parámetro sociológico relativo al horizonte histórico que da textura a su discernimiento.⁵ Por lo cual conviene advertir al lector que hemos restringido la perspectiva de este acto de muerte a partir de la identificación argumental que concierne, únicamente, al descredito social de su realización y no tanto al enfoque de indicadores de riesgo, grupos prevalentes o estrategias en profilaxis. En estos términos, el interrogante latente de nuestro esquema analítico dará preferencia entonces a aquellos criterios que han socializado la significación de su censura, ello con la fina-

³ Ocaña, Enrique. (1997). *Sobre el dolor*. p. 201.

⁴ Epicuro *Carta a Meneceo*. En Llinares. *op.cit.*, pp. 213, 214.

⁵ En este sentido, inscribimos su análisis a partir de un enfoque de corte cualitativo/interpretativo desde el cual intentamos 'capturar' las formas discursivas de su posicionamiento dentro de la diferenciación significativa de un espacio social determinado.

lidad de establecer un marco interpretativo que nos permita advertir cómo opera la articulación discursiva que condiciona su perjuicio; y tal articulación la plantearemos a través de tres apartados cuyo itinerario nos permitirá asentar algunas de las coyunturas socio/históricas que *marcan*, hasta hoy día, el tono significativo de su animadversión.

Bajo este supuesto, las posturas de campos epistémicos como el relativo al análisis social creemos permiten fomentar otro diálogo para abordar la configuración de signos, estereotipias y síntomas relacionados al fenómeno autodestructivo desde un horizonte que va más allá del carácter establecido por la estandarización psiquiátrico-médica. Ya que contribuye a la construcción de referentes que hacen posible sugerir la «realidad» de un «hecho social» sin soslayar el estatuto que implica aquella como discurso contextual e intersubjetivo. Lugar preciso donde maniobra, y se ubica, la formación de un estigma.

EL ANATEMA

Capítulo I

A quien un Dios quiere destruir

La oscuridad de la cordura

Uno de los imperativos que abre las formas de saber sobre el fenómeno de autodestrucción, y que además, conjuga un componente aversivo fundamental, tiene referencia en la erosión asimilada al concepto de locura. La índole de esta condición se ha calificado históricamente como *algo* que provoca un desajuste respecto el lazo interpersonal dentro de cualquier pauta de orden social, de ahí que lo manifiesto de su perturbación se trace como un elemento latente en quien conjetura su existir, perfilando así uno de los criterios que derivan en su descredito social. Sin embargo, tal descredito, lejos de considerarse unilateral al individuo, se postula de manera correlativa a la forma de comprender la naturaleza de su perturbación, y por tanto, a la idea misma de locura.

Para Michel Foucault, por ejemplo, abordar el presupuesto de esta significación, supone considerar que el concepto de locura es configurable sólo a partir de un registro histórico-temporal en que se experimenta como sentido de verdad, y el cual, resulta inherente a los marcos simbólicos en que se nombra como legítima.⁶

⁶ Siguiendo a Michel Foucault, la noción de locura como experiencia socio-histórica, ha encontrado distintos contrastes en el devenir de las épocas, los cuales, antes que contraponerse entre sí, se complementan y articulan al transcurrir del tiempo. Estos pueden ser reconocidos en el entretejido de cuatro figuras históricas que abordan su problematización: una primera, establece un punto crítico de conflicto referente a la impostura sobre la fijeza de la razón, y la cual, abre a debate los parámetros de significación en la díada sentido/sinsentido; otra figura se enhebra como postura práctica concreta en las normativas sociales frente al señalamiento de estar (o no) dentro de las categorías establecidas de locura; una tercera se hilvana como enunciación perceptible y cuantitativa a propósito del reconocimiento de aquello considerado «extraño» e inherente en la locura; y un último nudo se conforma desde la posibilidad de hacer de la locura un saber «objetivo» dentro de los marcos de la patología, lo que implica, además, hacer de la subjetividad un signo de su reconocimiento. Así entonces, para Foucault, « cada una de esas formas de conciencia es a la vez suficiente en sí misma y solidaria de todas las demás. Solidarias puesto que no pueden dejar de apoyarse subrepticamente las unas sobre las otras; no existe saber de la locura, por objetivo que se pretenda, tan fundado como se pretenda sobre las solas formas del conocimiento científico, que no suponga, a pesar de todo, el movimiento anterior de un debate crítico, en que la razón se ha medido con la locura, experimentándola a la vez en la simple oposición, y en el peligro de la reversibilidad inmediata; presupone también como virtualidad siempre presente en su horizonte una separación práctica, en que el grupo confirma y refuerza sus valores por la conjuración

Pero también advierte sobre la consideración de dos elementos sustanciales en la disección de su interpretativa, los cuales condicionarán el carácter unitario en que será percibida su significación. Señala Foucault al respecto que la locura se reconoce, en principio, como un fenómeno diferencial respecto a la idea de razón ideal, esto es, se piensa como instancia adversa y discordante de todos los esquemas tenidos por racionales; ello habilitará su identificación social como un referente, por inicio, de simple contraste, pues supone señalar lo desemejante que produce su segmentación, y en cuyos términos, el *saber* ensombrecido del loco, hará de este una figura social liminar⁷ de lo otro (de la cordura) que encarna en él la significación de la sinrazón humana, escribe Foucault: «El loco es el otro por relación a los demás: el otro —en el sentido de la excepción— entre los otros,[...] su perfil se destaca sobre el espacio exterior; [...]por una parte, la locura existe *por relación* a la razón, o al menos por relación a los «otros» que, en su generalidad anónima, están encargados de representarla y de darle valor de exigencia; por otra parte, existe *para* la razón, en la medida en que aparece ante la mirada de una conciencia ideal que la percibe como diferencia con los otros».⁸

Este despliegue de la representación del loco en tanto diferencia se prescribe entonces como lo socialmente excluido que constriñe todo canon inferido por racional; sin embargo, hay que destacar, que esta excepción razonable de *lo otro* —en tanto reverso de la conciencia ideal— hace que el indicador social de lo irreductible que simboliza el loco, tome soporte de verdad dentro de un «*perfil destacado sobre el espacio exterior*»⁹ cuya exterioridad involucra para Foucault, el segundo elemento advertido que funge como punto de fuga para concebir la significación transitoria de la imago

de la locura. Inversamente, puede decirse que no hay conciencia crítica de la locura que no trate de fundarse o de sobrepasarse en un conocimiento analítico en que se aplacará la inquietud del debate, en que serán conjurados los riesgos, en que las distancias quedarán definitivamente establecidas. Cada una de las cuatro formas de conciencia de la locura indica una o varias otras que le sirven de referencia constante, de justificación o de presuposición». (Foucault, Michel. (2015). *Historia de la locura en la época clásica II*. pp. 6,7.)

⁷ Expulsar y proscribir al loco «no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, [por ejemplo, ritos de expurgación, simbolizados en su rechazo y exilio en el encierro, acciones que] en cierto sentido, no hace[n] más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación *liminar* del loco [...] su exclusión debe recluirlo; [...] Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días». (Foucault, Michel. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. pp.12,13.)

⁸ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II. op. cit.*, pp. 15,16.

⁹ Para Foucault, esta exterioridad supone una zona de escisión radical no aprehensible en un concepto definitivo, sino que aparece siempre como un pliegue discursivo de transformación. Véase al respecto, Foucault, Michel.(2004). *El pensamiento del Afuera*.

social de locura, pues el carácter de diferencia excepcional que le inviste de veracidad, no es sino a través de este rasgo que articula su sentido; en estos términos, la locura en tanto que «representa *la diferencia del Otro en la exterioridad de los otros*»¹⁰ hace de esta exterioridad la cualidad que permite enunciar su carácter refractario, de modo que la noción de locura que se admita como verdadera, se desprenderá entonces de las formas de entender el significado de ambos elementos complementarios, a saber, el otro en tanto excluido de la razón; y el otro como semejante de los demás. O dicho en otras palabras, la idea de locura será asumida a través de las formas de saber que determinen la diferencia del ideal-Otro de la razón y sostenida ésta en la delimitación que connote su marginalidad.

Tal soporte interpretativo dará cabida también a preceptos discursivos que permiten colegir el carácter proscrito sobre quien atenta con su vida, ya que esta proscriptiva, se gesta, de igual modo, como parte de la coyuntura sociocultural de referencia. Nuestro énfasis en este primer apartado consistirá pues en dar relieve a un solo matiz de este enroscado discursivo, cuyo punto de inflexión, resultará característico en idearios socioculturales posteriores relativos al ámbito aversivo relacionado al acto de autodestrucción.

Este registro lo hallamos dentro del pensamiento mítico de la Grecia clásica del siglo V. a.C., en el cual, aquello concerniente a la locura opero como la fuerza actuante de una entidad sobrenatural que hacia posible volcar la razón humana en tanto vector de su inmolación. El acto destructivo es suscitado así como probable a partir del tamiz gradual de la *conciencia oscurecida* del hombre, quien, no obstante, interviene de manera activa en la gestación de su efectividad. Este razonamiento, puede intuirse en cierto aforismo atribuido a Eurípides, cuya expresión particular denota la relación sustentada en el ideario de entonces, entre la suspensión del juicio propio y la muerte de sí mismo; tal aforismo—de matiz amonestante—, expresa: «A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece».¹¹

¹⁰ Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 16.

¹¹ Esta noción toma soporte del mundo Homérico, para el cual, la locura evocaba un rapto de cariz religioso advertido en la expresión «ate». A esta noción se adjudicó todo suceso personal que no resultaba inteligible sino como designio de alteridad exterior actuante en el hombre; pues para entonces «todas las desviaciones respecto de la conducta humana normal cuyas causas no son inmediatamente percibidas, sea por la conciencia del propio sujeto, sea por la observación de otros, se atribuyen a un agente sobrenatural, exactamente como cualquier desviación en la conducta normal». (Dodds, E.R. (1997). *Los griegos y lo irracional*, p. 26.) «con frecuencia—agrega Dodds—, la perso-

Premisa que anuda la censura del acto inmolatorio y su descredito social como derivados implícitos en la divisa de locura, pues alude al ultraje y repulsa de todo hombre que fisura, de una u otra forma, la afinidad ineludible con esa exterioridad divina, y cuyo oprobio se paga con el hundimiento de su razón; de ahí que aquél que atenta contra sí mismo, es pensado marginal de acuerdo a la doble trama referida por Foucault. Puesto que la *oscuridad de la cordura* derivada de la muerte infligida, no puede ser para los demás hombres sino efecto ultrajante de su sinrazón provocada.

Así tenemos que «Alcínoe no quiso pagar su encargo a una hilandera, Atenea la enloqueció: hizo que se enamorara de Janto, huésped en Samos y abandonara a su familia. Al volver en sí, en medio de una travesía, gritó el nombre de su marido y de sus hijos, y, arrepentida saltó de la nave para anegarse. También Aura—'brisa'—fue peñada con la locura. Hija del Titán Leandro era perseguida en vano por Dioniso: tan veloz era su pie y tan esquivo que Afrodita, atendiendo los ruegos divinos, la conminó a la demencia y la entrego al dios. De la unión nacieron dos hijos gemelos pero Aura, enajenada como estaba, los desgarró y se precipitó en el río Sangario. [...] Erisictón, [monarca de la provincia de Tesalia, es] condenado a la locura por haber talado un bosque de Deméter, [y en su vehemencia procedente de la avidez del hambre] se devoró a sí mismo.[...] Butes [argonauta que, junto con otros, aprisiona a varias mujeres], halló la muerte al tirarse a un pozo después que Dioniso lo enloqueciera con el objeto de rescatar a la que había sido su nodriza, Corónide.[...] Erígone [por otra parte] se ahorca tras descubrir el cadáver insepulto de su padre Ícaro. Este había

na en cuestión no tiene conciencia de haber llegado a ellos [los pensamientos ininteligibles] por la observación o por el razonamiento. En ese caso ¿cómo llamarlos «suyos»? Hace un momento no estaban en su mente; ahora están ahí. Algo los ha puesto ahí, algo distinto de ella misma. Esto es todo lo que sabe. Por eso se refiere a ello sin comprometerse como «los dioses», o «un dios», o, más a menudo, especialmente si la instigación ha resultado mala, como un demonio. Y, por analogía, aplica la misma explicación a las ideas y acciones de otras personas cuando las encuentra difíciles de comprender o en desacuerdo con su carácter». (*Ibid.*, p. 25). Con todo, esta perspectiva no permanecerá inexorable en la transitoriedad de épocas subsecuentes, pues para inicios de la época clásica el acto irracional atribuido a la «ate», se determinará ahora como sanción del individuo que se jacta de sí mismo (*Hybris*: entendida como presunción y arrogancia). La idea de «ate» se comprenderá para entonces como la ira de la divinidad que conduce a la pérdida de la razón en quien se ufana y se afirma en su yo como soberano absoluto; la censura que inflija la divinidad, no será, sin embargo, una condena frontal «que conduce [al individuo] a desastres físicos, sino un engaño deliberado que arrastra a la víctima a nuevos errores, intelectuales o morales, por los que se precipita a su propia ruina.[Se dirá de manera frecuente que] cuando la cólera de los demonios quiere hacer daño a un hombre, lo primero que hace es quitar de su mente el buen entendimiento y entregarle al peor juicio, de modo que no puede darse cuenta de sus propios errores».(*Ibid.*, p. 49.) Esta significación es pues la que se condensa en el aforismo arrojado a Eurípides.

dado a probar a unos pastores el vino de odre regalado por Dioniso; ebrios, creyeron que les había envenenado y lo apalearon. Como venganza, el dios orgiástico envió una plaga a los atenienses, que consistía en que las doncellas, atacadas por la locura, prepararan un lazo y se ahorcaran en los árboles».¹²

En estos ejemplos, parece a primera vista que la disolución de sí mismo se descubre en el rapto del delirio provocado, el cual no es otra cosa que la consecuencia de la trasgresión de límites —o la negativa de obedecer a la voluntad divina—, de ahí lo irruptivo del acto en su carácter irracional; sin embargo, sería errar, suponer que estas formas de autodestrucción tienen por causa lógica la locura en sí misma. Habrá que advertir con más cuidado, que esta locura (entendida como trance maquinado por la exterioridad divinizada) ilustra el carácter profanatorio del sujeto frente al dictamen de aquella razón. De modo que tal enloquecimiento implica principalmente la manera de vejar en el individuo su impiedad tenida por trasgresión.¹³

Pensado así, buscar la propia muerte aparece entonces como el acto de exclusión posible en quien es renuente a tal orden, es decir, se concibe en tanto efecto alusivo de quien socaba la regla, y no necesariamente, como el extravío causal e inequívoco de su realización. Así por ejemplo el ensayista Al Álvarez en su obra, *El dios salvaje* subraya que: «El primer suicidio literario, el de Yocasta, madre de Edipo, se nos presenta como encomiable, una salida honrosa a una situación insufrible.

Homero registra el acto sin glosarlo, como cosa natural y normalmente heroica. La leyenda lo sustenta. Creyendo equivocadamente que su hijo Teseo ha caído en la lucha con el Minotauro, Egeo se arroja al mar, que en adelante llevará su nombre».¹⁴

De igual modo podría hablarse de Fedra, cuya pasión trepidante por Hipólito le lleva a preferir ahorcarse antes que confrontar la infamia que conduce su ímpetu exaltado hacia él. O bien, Ifigenia, hija primogénita de Agamenón, quien dará su vida acorde al oráculo de Artemis y a favor de las huestes partidarias de Grecia. También resultará plausible, la privación de sí que comete Antígona, suceso que eslabona además la misma acción en Hemón su prometido, y en Eurídice madre de éste.

¹² Ramón, Andrés. (2015). *Semper Dolens*. pp. 450,451.

¹³ Véase al respecto, la revisión de los 960 casos de autodestrucción — reales y mitológicos— en la antigüedad clásica elaborada por Van hooff. Anton, J. L. (2002). *From autothanasia to suicide. Self-killing in Classical antiquity*. Así como los trabajos de: Guimarães, Joana. (2011). *Suicídio mítico. Uma luz sobre a antiguidade clássica*; y Hernández Rodríguez, Laura. (2013). *El suicidio en la tragedia griega*.

¹⁴ Álvarez. Al. (2014). *El Dios salvaje: ensayo sobre el suicidio*. p. 38.

Podemos ver en estos casos, que su imputabilidad no es mera inferencia de enajenación por juicio divino, pues éste, no exime —ni dirime— la responsabilidad del individuo en la elección de sus actos, sino todo lo contrario; la perturbación del delirio insuflado, enfatizará, en todo caso, la ignominia degradatoria asociada a los hechos del trasgresor. Por tanto, resulta indispensable no soslayar que para este mundo griego, la yuxtaposición entre autodestrucción y locura no encuentra su traza en un eje diagonal unívoco y definitivo, su directriz no es lineal, sino que se inscribe, valga la expresión, de modo *desviado*, es decir, excéntrico y oblicuo a todo deponer de alianza divina. Es en *Áyax* donde podemos encontrar el indicio más específico y esclarecedor de este contrapunto, en apariencia contradictorio, entre pensar la locura como reductible inmediato de este actuar radical, y la destrucción de sí como posición elegible en el sajar de la perturbación.

Recordemos pues que el fallo negativo sobre la adjudicación de las armas de Aquiles que reclama *Áyax*, *desata* en éste un alarde mortífero hacia el jurado que preside el voto, así como para Ulises, meritorio de tal galardón; la desmesura de semejante alarde tendrá símbolo de injuria para aquellos, pues será considerado un atentado respecto las formas de vínculo establecidas para con los otros, de modo que será *Pallas Atenea*, divinidad de la cordura, quien se haga cargo de infligir en *Áyax* la rótula marginal de su sinrazón, acentuando el furor de su extravío hacia sus colegas, ahora enemigos de muerte para él.

Pero *Atenea* no lo hará con la intención de atajar las consecuencias sociales que este dirige en sus actos, (como se sabe, equivoca el objeto y no el propósito de su matanza), sino para exacerbar, precisamente, la disparidad que estas acciones traen en sus efectos; de manera que la enajenación de *Áyax* se expresará como el gravamen social que socava su tentativa particular. No obstante, *Áyax*, una vez sabiéndose ultrajado por el mandato de ella, «la hija de Zeus, diosa indómita y de terrorífico mirar,[...] [quien le] abatió infundiendo[le] un rabioso delirio»¹⁵ —y después de cavilar la abrumante *irrealidad* de sus circunstancias—, refrenda el oscurecimiento aversivo de su demencia al elegir¹⁶ negar su escarnio como vía expiatoria: «oh sombra que

¹⁵ Sófocles. (2002). *Áyax. Tragedias completas*. p. 56.

¹⁶ Conviene advertir que Eurípides en *La locura de Heracles*, sitúa a éste en contornos semejantes a la resolución de *Áyax*: enloquecido por Hera, Heracles desata su furia trastornada en sus propios hijos y los asesina. Al recobrar su

eres luz para mí, oh tiniebla la más reluciente,[...] tomadme como inquilino vuestro»,¹⁷ dice Áyax. Es entonces que hace de la razón de su sinrazón, la resolutiva en que abisma su propia existencia.

Esta obra, tensada a partir del desvío de Áyax, diagrama, en efecto, el punto de rotura con ideas alusivas al acto destructivo inferido meramente por delirio,¹⁸ pues su argumentación desdibuja el supuesto que resolvería, de una vez por todas, la complejidad correlativa del mero principio de locura *ergo* autodestrucción; o en todo caso, disipa al menos la tendencia argumental en considerar este acto destructivo como reductible a un dominio causal, puesto que en la trama se imprime —para asombro del espectador—, la sensación de lo indefinido y evanescente que resulta *maniatar* la muerte voluntaria de Áyax desde una narrativa univoca de turbación mental. Advertir estas circunstancias no impide, sin embargo, circunscribir la función transversal que cumple la conjura sobrenatural sobre el oprobio del héroe y el anatema que supone ésta para el entramado social.

juicio y saberse parricida, trama en efecto aniquilar por sí mismo su existencia: «! Ay de mí! ¿Qué me importa la vida cuando soy el asesino de mis queridos hijos? ¿No iré a saltar desde una roca escarpada o a arrojar la espada contra mi vientre para vengar en mí la muerte de mis hijos? ¿O quemaré mis carnes con el fuego para apartar de mi vida el deshonor que me aguarda?». (Eurípides. (1985). *Heracles. Tragedias* .p. 118.) Pero, a diferencia de Áyax, Heracles desiste de su autoaniquilación por consejo de Teseo y asume el agravio de su destino.

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸ Considerada una de las más antiguas obras de Sófocles, (su data es alrededor del 456-455 a.C.), su trama ha sido examinada, bajo numerosas conjeturas con el propósito de comprender la resolutiva de Áyax; en algunas de ellas, se collige por ejemplo, el sufragio de las armas de Aquiles como escisión simbólica de los valores arcaicos que prefiguraban la sociedad democrática. El devenir de ésta hizo que los principios tradicionales de «honor y fuerza» ostentados por Áyax resultasen ya obsoletos, y más bien, la radicalidad en el desacuerdo de Áyax pondría entonces en evidencia un anacronismo ideológico que se requería excluir de manera tajante, por lo cual su exclusión violenta resultó necesaria a través de la razón instrumental encarnada en Atenea quien «desea que la ley universal descorra su velo, aun cuando esta ley fuere la que hace inevitable el triunfo de la sinrazón en una conciencia rebelde, ley que transforma la rebeldía en demencia, que muda la desmesura moral del orgullo en sangriento frenesí». (Véase. Starobinski, Jean. (1975). *La posesión demoniaca*. p. 13). Próxima a ésta perspectiva, se ha visto también en la insubordinación de Áyax —y desde luego en su acto— un signo de peligrosidad social, de ahí que la indocilidad que manifiesta en quitarse la vida sea representada en su dimensión más anómala (su locura). Bajo esta idea se dirá que, « la heroicidad de Áyax estriba en su mentalidad inflexible que le imposibilita escuchar y obedecer nada que no sea su propia naturaleza.[...] En la medida en que el héroe trágico tiene una disposición audaz pero no templada por la prudencia,[...] representa una amenaza». (Véase, Orsi, Rosio. (2007). *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*. p. 118). En otro sentido, se ha señalado que el Áyax de Sófocles —así como sus demás obras—, exploran principalmente la inclemencia del sufrimiento humano en cuya expresión se reconoce la existencia de fuerzas sobrehumanas (externas) que determinan la suerte ignota de la vida terrena; de ahí que la postura teocéntrica de «Sófocles con su decantada serenidad [...] pone a la vista del espectador los más graves problemas, sin pretender entenderlos ni explicarlos». Pues, lo sobrenatural inscrito en el padecer humano resulta inescrutable. (Véase, Lidia de Malkiel, María Rosa. (1983). *Introducción al teatro de Sófocles*. p. 31.) Estos son algunos de los presupuestos que se han sugerido para comprender la determinación de Áyax; habrá por supuesto muchas otras perspectivas, sin embargo, nosotros no discutimos la validez o conformidad de este tipo de conjeturas. Intentamos mostrar únicamente el relieve que tiene la idea de exterioridad divinizada, proferida como enloquecimiento, dentro de la noción de muerte autoinfligida.

Relación que aparece descrita merced al significativo complementario de ambas discursivas, y sostenido en la idea de perturbación. Muestra de ello, es el desacuerdo que genera en las personas de su rededor el discernimiento que sigue Áyax para enmendar su afrenta, raciocinio que aparecerá a ojos de Tecmesa, su esposa —y demás amigos—, como excesivo e innecesario; pues los estragos que atormentan el pensamiento de Áyax, aun conociendo los artificios de Atenea, no determinan para ellos consentir en semejante resolución, antes bien, la obstinación cerril que sus allegados encuentran en Áyax, induce a estos a conjeturar la reputación de su cordura. Sus amigos marineros, por ejemplo, discuten su estima: uno de ellos insinúa, «Hostil a toda solicitud mía, [Áyax] convive [...] su estancia con una demoniaca obsesión», otro más comenta amonestándolo, «esta[ría] mejor, sin duda, oculto en el Hades, éste que desvaría sin sentido», un tercero reflexiona, «de seguro que su madre [...] cuando llegue a sus oídos que está enfermo, aquejado de arrebatos de su mente, lanzará la desventurada gritos desgarradores».¹⁹

Podemos ver en estos comentarios, que la atribución de locura en Áyax fluctúa efectivamente en la determinación de su acto, pero bajo estos razonamientos, su enajenación es deducida mucho más como un desacierto de su meditación perfilada a través de la medida que estos otros *exigen* de su juicio. Vemos también, que la insensatez dota aquí de realidad el descredito social de su electiva, recubriendo esta con la animosidad horripilante de aquella (la locura). Desde este parecer, la idea de muerte que pretende realizar Áyax se concibe entonces como excéntrica e incomprensible, acaso efecto relativo de la iniquidad de su desvío mental; pero aquí se abre la incógnita: ¿Muerte elegida o muerte inducida?

Casi se percibe consuelo en la desesperación de Tecmesa, cuando lamentándose por el acto cometido por su cónyuge, exclama: «No habría salido esto así, de no andar los dioses por medio».²⁰ Sin embargo, será Teucro, hermano de Áyax, quien, al contrastar el desenlace de éste con el destino de Héctor, [ambos antagonistas de batalla] nos precise finalmente, la sustancia argumentativa dentro de la idea de alienación en juego, pues convencido por las evidencias —patentes para él—, de las circunstancias

¹⁹ *Ibid.*, pp. 60, 61.

²⁰ *Ibid.*, p. 71.

en que pierden la vida el par de guerreros, asevera mientras destraba el cuerpo inerte de Áyax de la espada que lo atraviesa:

«fijaos, por el amor de los dioses, en el destino de los dos hombres: Héctor, sujeto al barandal del carro de caballos por el cinturón que precisamente le había regalado Áyax, se desgarraba sin cesar hasta que expiró. Y Áyax, que había obtenido esta espada como regalo de Héctor, ha perecido por él, al dejarse caer sobre la espada para matarse. [...] Ciertamente yo proclamaría que son los dioses quienes urden siempre no sólo estas sino todas y cada una de las cosas que afectan al hombre. Pero a quien [...], mi punto de vista no resulte grato al reflexionar sobre él, quédese con el suyo y yo con el mío».²¹

Su certidumbre pone de manifiesto aquí la preeminencia que significó para este mundo griego lo sobrenatural en la locura en tanto parámetro ideocrático para comprender todo orden o fenómeno social que desvirtúe al dominio de este. El *extravío* en quienes optaron por su aniquilación, implicó en este orden de ideas una forma de otorgar sentido a la incertidumbre de este acto de muerte y circunscribir así un precepto en su razón de ser, de manera que lo refractario de esa determinación se explicó por medio de una exterioridad divinizada que reduce el prever la fatalidad²² de su confabulación; de allí el clamor de Tecmesa para orientarse de algún modo en lo inconcebible del acto de Áyax: «Bien es verdad que tan duro daño lo causo Palas, la terrible hija de Zeus [...] Si es cadáver, lo es por decisión de los dioses».²³

Así entonces, el oprobio para quien así se destruyó, cumplió para aquel horizonte histórico una doble función en el entramado sociocultural de sus creencias, pues hizo posible, por un lado, la configuración de un ideario capaz de deducir este óbito disgregante en su representación social. Y a su vez, permitió articular determinados preceptos sobre el carácter constitutivo del ser humano afines al registro heterogé-

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² Para Dodds, la adjudicación sobrenatural de la locura supuso una forma «concreta» de otorgar sentido a la sinrazón, fue una manera pictórica—dice— en que se proyecta en figura un propósito interno que diluye, por una parte, cualquier tipo de ambigüedad, y por otra, permite explicar «racionalmente» el carácter de la conducta, ya que, «si el carácter es conocimiento, lo que no es conocimiento no es parte del carácter, sino que le viene al hombre de fuera. Cuando un hombre actúa de modo contrario al sistema de disposiciones conscientes que se dice que «conoce», su acción no es propiamente suya, sino que le ha sido dictada. En otras palabras, los impulsos no sistematizados, no racionales, y los actos que resultan de ellos, tienden a ser excluidos del yo y adscritos a un origen ajeno». (Dodds, *op.cit.*, p. 30.)

²³ Sófocles. *op.cit.*, p. 71.

neo de su *discordancia*, la cual, a poco tiempo (finales del siglo V. a.C.) tendrá concomitancias casuísticas de propuesta médica, las cuales facilitarán criterios *objetivos* en el examen²⁴ de quienes anulan su existir.

El devenir de este nuevo registro médico, se tornará preeminente en el mundo contemporáneo para advertir las conductas, en la sin-razón, de quien conjetura su existencia, de ello que el parangón que suscita Áyax respecto lo irracional prescrito en el acto de autodestrucción «no tardará en convertirse en el prototipo del loco».²⁵

La destitución del alma viviente

Otro de los criterios de animosidad que inviste a quien procura su muerte se encuentra en la carga simbólica que provee el anatema de los parámetros religiosos. Para estos, renunciar al aprecio de la propia vida, es motivo de censura y denegación absoluta de indulgencia. Así, por ejemplo, dentro del canon que sostiene el paradigma romano-cristiano²⁶ este principio es taxativo, ya que la disrupción que supone atentar contra sí mismo violenta los códigos del dogma en sus estatutos de ley, de modo que esta acción mortífera es objeto del gravamen ilícito que implica lo abominable del pecado, y esto significa, que cualquier posibilidad de expiación en semejante conducta sea totalmente revocada pues la ejecución propia involucra nada menos que caer en la ignominia rotunda del desamparo de Dios, y por consecuencia, en la expiración perpetua del alma.

²⁴ Herodoto, distinguió, por ejemplo, un tipo de locura proveniente de la exterioridad divina, y otra referida a lo inmanente de la corporalidad humana; Empédocles también hizo distinción de lo que no compete al «*ex purgamento animae*» que supuso la locura sobrenatural; pero será Hipócrates quien de consecución a estas nociones, al sugerir en su obra *El morbo sacro* que «ninguna enfermedad es más «divina» que cualquier otra, argumentando que toda enfermedad es «divina» puesto que es parte de un orden divino, pero que toda enfermedad tiene al mismo tiempo causas naturales que la razón humana puede descubrir». (Dodds. *op. cit.*, p. 74.) Para finales del siglo V. a.C., el margen de inferencia por locura comenzará entonces a ser ampliada, pero aun entonces, no se dejó de creer en la causalidad de sentido divinizado por quien se tiene por discordante.

²⁵ Starobinski, Jean. *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Nos enfocaremos aquí solamente en el entendimiento de este paradigma secular.

Podemos considerar que el planteamiento de este postulado es teleológico cuando menos en dos sentidos fundamentales; pues, por una parte, al transigir con la inflicción de la muerte un canon normativo, la noción de pecado que se instaure es bajo el precepto de falta jurídica, lo cual permite autorizar un sistema de carácter legislativo que acredita el uso de mecanismos concretos de restricción, muestra de ello, es la negativa de sacramentos hacia quien suprime su vida. Por otra parte, la magnitud de esta condena hace que alrededor de la idea de su pecaminosidad se construya un marco de interpretación inculpativo, en el cual, el símbolo de la muerte se convierte en el punto máximo de horror para quien se expone a la insubordinación de negar la existencia de esta manera.²⁷

El escritor y poeta inglés John Donne, cerca de la primera década del siglo XVII, se inquietó al descubrirse propenso a caer, precisamente, en esta inobediencia; pero su intranquilidad no sólo provino por la sugestión de tal tentativa, sino antes bien, ésta surgió al reconocer un nexo causal en el núcleo argumentativo de la fe apostólico-cristiana que, bajo ciertos criterios, exime el pecado asociado a la destrucción de sí mismo. Este hallazgo le resultó ominoso a primera vista, pues conciliar la condena inexorable y el indulto hacia el *homicidio de sí* como unidad de credo parece incompatible, sobre todo, considerando que el dogma de pecado —puntal de fe cristiano— los torna antinómicos en sus términos mismos; tal exabrupto fue motivo de uno de los textos hitos en el análisis sobre el concepto de la muerte elegida dentro del razonamiento eclesial.

Escrito alrededor de 1608, y sólo publicado de manera póstuma en 1647, *Biathanatos* se dedica al examen cuidadoso de las prerrogativas cristianas de aversión asociadas a la muerte voluntaria así como a las implicaciones adjudicadas de este dictamen. El estudio que Donne elabora, no es sin embargo, refractario al dogma (lo cual

²⁷ Dice Agustín de Hipona, «cuando la misma alma viene ya a desamparar el cuerpo, menoscabado por la edad y deshecho por la senectud, sucede la otra muerte, de la cual dijo dios al hombre[...] ‘tierra eres y a la tierra volverás’, para que con estas dos se acabase de cumplir aquella primera muerte, que es la de todo hombre, tras la cual se sigue al último la segunda, si no escapa y libra el hombre por el beneficio de la divina gracia. Porque el cuerpo, que es de tierra, no volverá a la tierra si no fuera por su muerte, la cual le sucede cuando le desampara su vida, esto es, su alma. Y así consta entre los cristianos [...] que tampoco la muerte del cuerpo nos vino por ley de la naturaleza, porque en ella no dio Dios muerte alguna al hombre, sino que nos la dio en pena y castigo del pecado». (Agustín de Hipona. (1975). *La ciudad de Dios*. p. 296.) De manera que quienes caen en esta ignominia, «siempre se hallarán en la muerte; y, por consiguiente, nunca viviendo, ni jamás muertos, sino muriendo sin fin. Pues nunca le sucederá al hombre peor en la muerte que en donde habrá la misma muerte sin muerte». (*Ibid.*, p. 295.)

hace peculiar a su escrito) sino que hace de éste el presupuesto guía meritorio de luminosidad en el tema; esta actitud devota y ausente de propósitos heterodoxos o apologéticos, le permitió a Donne posicionar su crítica al interior del corpus doctrinal de la escatología cristiana; lo cual involucró el asentimiento a-priori de la silogística ecuménica postulada por las figuras pontífices al dogma y cardinales a la asunción de veracidad para la tradición romano-cristiana.

Bajo esta premisa, John Donne se acerca al canon que postula Agustín de Hipona, para quien lo constitutivo en la noción de pecado se adhiere al sentimiento de anhelo característico de la condición humana, el cual se traduce en la condición misma de ser deseante, de ahí que para este pontífice el deseo humano sea la razón fundamental que se contrapone a la potestad divina, pues el sentido de insuficiencia que se bosqueja en el hecho de desear, involucra, ya en sí mismo, la negación de la gracia imperiosa que es determinada por Dios.²⁸ Para la indagación que Donne se propone, semejante axioma, «no puede pensarse que sea sólo aplicable al pecado [de quien desea su destrucción], puesto que [se] limita a la ley eterna de dios [y] esta ley eterna es *ratio gubernativa dei*, que no es otra cosa que su plan eterno para el gobierno de todo el mundo, y eso es la providencia.

Y ciertamente, contra esto [...] un hombre puede, sin pecado pensar y hablar y hacer como yo podría resistir una enfermedad de la que dios ha decretado que deba morir [...] porque a menudo [anhelar algo, es decir, desear] está condicionado y acompañado de limitaciones y excepciones».²⁹ De manera que asumir la postura que sostiene Agustín de Hipona le resulta a Donne un obstáculo para identificar aquellos elementos causales que traman la mácula inherente a la autodestrucción de sí, pues de suponer que todo ser humano, en tanto ser deseante, es por ello mismo ya pecador, no permite establecer ninguna diferencia gradual respecto aquel que anhela su propia muerte. De modo que John Donne abandona la rigidez de la postura agustina y se aproxima al referente enunciado por Tomas de Aquino, quien, privilegiando la

²⁸ En estos términos, la voluntad propia ejercida como símbolo de autonomía es condición transgresiva, pues para el hombre —dice Agustín de Hipona—, « El daño suyo primero es su voluntad, mientras para su bien, primero es la voluntad de su creador». (*Ibid.*, p. 296.) De modo que la autonomía en el actuar no resultará coactiva sino cuando toma por referente al individuo mismo que la ejerce, puesto que «el día que me dejareis por la desobediencia os desampararé por la justicia». (*Ídem.*) Es decir, por la aserción de pecado que deriva en castigo.

²⁹ Donne, John. (2007). *Biathanatos*. p. 45.

noción de *naturaleza* como estructura racional de la ley eterna, señala que el concepto de pecado cifra a todo aquel acto contrario o desviado a esta ley natural, la cual no es otra sino el principio mismo de la razón divina.³⁰

Esta noción concibe que «al ponerse la *lex aeterna* como miembro y parte de la definición, [de naturaleza racional; ya] no puede admitir esa vasta y enorme acepción que no podía escapar en la descripción de san Agustín [...], en este lugar debe necesariamente pensarse en ella como *lex divina*». ³¹ De esta forma, al incorporar Aquino parámetros graduales delimitados por un estatuto de legislación racional, le permite a Donne rastrear los preceptos que detallan la detracción de fe por esta forma de muerte. Análisis que resultó inusitado —considerando la postura pía de su texto— al hallar el artificio que da probidad al anatema sobre la muerte de sí; pues el desmontar los silogismos asociados a este tipo de acto, le permitió a Donne prodigar la suficiente luz para develar que la severidad del gravamen de pecado hacia quien se quita la vida, se inscribe, primordialmente, desde un ámbito *percedero*, y no permanente, de su interpretación; es decir, que la exégesis de repulsa hacia el aniquilarse no es sino sucedánea al contexto y mundo de quien así lo determina. En estos términos, la mácula supone ser entonces conjetura de carácter *terreno*, y su virulencia, prejuicio contextual.

Esta conjetura a la que arriba Donne tornó polémico su escrito; aun cuando tal deducción se desprende de las condiciones mismas que Donne encuentra en su evidencia, pues señala: «cuando comencé a examinar pasajes de las escrituras, me pareció que tenía algún peso que en todas las leyes procesales y ceremoniales no se abominara de la autodestrucción, así, al narrar las historias de aquellos que se mataron a sí mismos, la expresión de la escritura nunca los hace de menos poniéndolos en entredicho o acusándolos por ese hecho». ³²

Ejemplo explícito de este artificio interpretativo es el apóstrofe aducido en el precepto bíblico «no matarás», que Agustín de Hipona sustenta como argumento de coacción, y del cual nos dice: «no sin motivo, vemos que en ninguno de los libros santos y canónicos se dice que Dios nos mande o permita que nos demos la muerte a

³⁰ Donne toma de las siguientes palabras la conceptualización que elabora Aquino sobre la noción de pecado: «peccatum est actus devians [...] contra regulam naturae, rationis, aut legis aeternae». (*Ibid.*, p. 47.)

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 203.

nosotros propios, ni aun por conseguir la inmortalidad, [...] cuánto más se debe entender que no es lícito al hombre el matarse a sí mismo, pues donde dice la escritura «no matarás», aunque después no añade otra particularidad, se entiende que a ninguno exceptúa, ni aun al mismo a quien se lo manda». ³³ Puede verse en este pasaje que el *motivo* de censura hacia la autodestrucción es alusivo a la lectura que constriñe Agustín de Hipona sobre la máxima, condicionando así la valencia de ambigüedad inherente a la premisa «no matarás».

De ello que lo sutil en este tipo de giros discursivos —y que Donne consigue capturar—, hace de la condición interpretativa el terreno limítrofe para abordar la doble realidad en la legitimidad y disensión en este tipo de muerte, ya que de acuerdo al modo de *entender* la lectura canónica se hará susceptible también exhortar al acto, vindicando así el sentido de este tipo de elección. Apenas unas líneas más adelante, Agustín mismo señala: «a pesar de lo arriba dicho el mismo legislador que así lo mandó expresamente señaló varias excepciones, como son, siempre que Dios expresamente mandase quitar la vida a un hombre, ya sea prescribiéndolo por medio de alguna ley o previniéndolo en términos claros, en cuyo caso no mata quien presta su ministerio obedeciendo al que manda, así como la espada es instrumento de quien la usa». ³⁴

Una de estas *excepciones*, remite a la coyuntura sociopolítica en que se originó la práctica del credo cristiano, donde los *términos claros* expuestos por los evangelios, (y los cuales enfatizan el rechazo de la vida terrena) consiguieron, en efecto, llevar al acto su postura interpretativa. La tendencia hacia la autodestrucción dentro de este dogma aparece pues en los primeros siglos de nuestra era, cuando ser profeso de esta revelación de fe implicó subversión para la vida de la antigua Roma, ya que su creencia ponía en cuestión el basamento que sostenía el sistema sociocultural Romano: prácticas individuales y colectivas, lógicas de justicia y gobierno, sistemas de racionalidad tradicional, formas de identidad social, modelos religiosos, etc., todo ello fue depuesto para esta fe cuyo paradigma resultó inconciliable con la forma de vida colectiva de la época; esta cualidad corrosiva provocó controversias en el senado romano y el clero secular tradicional, sobretodo porque la secta cristiana se negaba al

³³ Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. p. 19.

³⁴ *Ibíd.*, p. 20.

cumplimiento y obediencia de las prácticas civiles del culto romano; lo que hizo que de inmediato su doctrina se considerara nociva para el orden social,³⁵ y pronto también, la identidad del cristiano se trazó mediante razonamientos de infamia y animosidad, involucrando tendencias a la sedición, la ingratitud y la antropofagia; pero, lo que dio lugar a su atroz cacería fue la insolencia que suponía su impiedad aberrante hacia la sacralidad gubernativa sostenida por la religión tradicional.³⁶

De modo que asimilarse devoto a este tipo de credo significó para entonces ser enemigo del género humano, «ser cristiano era en sí mismo un crimen merecedor de la muerte, sin necesidad de probar otros delitos».³⁷

Así entonces, la muestra de su apostasía —corruptora y despreciable de la vida humana—, tuvo por mérito, nada menos que el ultraje degradatorio del martirio.³⁸ Sin embargo, los discípulos de esta secta pronto negaron lo funesto de esa mancilla, apelando a sus escritos evangélicos e integrando en la interpretativa de éstos nociones sobre la muerte de sí propios del ideario romano, de manera que en un breve lapso

³⁵ «Las ceremonias y manifestaciones públicas de la religión romana se consideraban también como actos con un valor simbólico en el orden político y la participación de los súbditos, como un deber cívico y un signo visible de fidelidad a Roma. Los cristianos no podían tomar parte en esas manifestaciones cívico-religiosas [debido a sus creencias], y por esta razón se les tachaba de ateísmo, [...] se les consideraba como súbditos sospechosos y la religión que profesaban, como un peligro para el imperio». (Orlandis, José, (2012). *La historia de la iglesia antigua y medieval*. p. 37.)

³⁶ Para Mircea Eliade, la tendencia romana por sacralizar su patria hace que los vínculos sociales tengan un cariz de respeto solemne hacia la normativa que rige toda relación individual y colectiva. El término «pietas» articula esta concepción e implica asimismo la ley que encarna y preside toda ceremonia y practica ritual de identidad comunitaria; pues en esta «pietas» se engloba el imperativo del «deber ser» con todo lazo-social/divino como forma de pertenecer al género humano, «*la pietas* —dice Eliade— designa la observancia escrupulosa de los ritos, pero también el respeto debido a las relaciones naturales [es decir, ordenadas conforme a la norma] entre los seres humanos. Para un hijo, *la pietas* consiste en obedecer a su padre; la desobediencia equivale a un acto monstruoso, contrario al orden natural, y el culpable ha de expiar la mancha contraída con su propia muerte». (Eliade, Mircea. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. pp. 71,72.)

³⁷ Orlandis, José. *op.cit.*, p. 39.

³⁸ De acuerdo a Margo Kitts, especialista en religión Antigua, la noción primigenia de martirio proveniente del mundo griego reúne dos acepciones conjuntas que suponen, a la vez, tomar a Dios (Zeus) por aval de pactos humanos, y al mismo tiempo, hacer de quien lo incumpla, el testigo mismo que expresa en carne propia el castigo inflado por Dios; de modo que hablar de un mártir significó para los griegos referirse a todo aquel que ha quebrantado una alianza sagrada, y por lo tanto, es castigado por Dios, Kitts comenta: «The greek Word martyr originare in homeric epic in the call for divine witnesses to oath-making rituals, wherein zeuz and other gods are invoked as martyroi to punished men, whosoever shoud swear a false oath». (*La palabra griega martyr procedente de la épica homérica llamaba a la divinidad por testigo en pactos rituales donde Zeus y otros dioses eran invocados como martyroi para castigar a cualquier hombre que jurara en falso*). (Kitts, Margo.(2018). *Martyrdom, self-sacrifice, and self-immolation. Religious perspectives on suicide*. p.8.) Así por ejemplo, en *La Iliada*, Agamenón pacta frente a los líderes y huestes de ambos bandos (argivos y aqueos) el combate mano a mano entre Paris y Menelao: «¡Padre Zeus, gloriosísimo y magno señor desde el Ida! Sol que todo lo ves y que todas las cosas escuchas. Ríos, Tierra y vosotros los que castigáis en lo hondo a los muertos que fueron perjuros de sus juramentos. Sed vosotros testigos, velad porque el pacto se cumpla». (Homero. (1991). *La Iliada*. canto III. p.96.)

consiguen trasponer el concepto difámante del martirio romano y conformar sobre la base de él una lectura inversa a sus términos sustentada ahora en argumentos de redención y resistencia.

De esta manera, el suplicio que soportaron bajo la idea de martirio, ya no involucró más el escarmiento por el castigo de Dios, sino todo lo contrario, tal martirio consolidaría a través de ellos la gloria de este. El tormento insuflado fungió entonces como un exutorio de fe que permitía acceder al existir eterno. De ello que ser mártir significó abrazar con fervor el *Kerygma* o proclamación divina del dogma despreciando la muerte bajo propia elección. Muestra de ello fue el pontífice turco Ignacio, obispo de Antioquia, quien instituyó uno de los primeros acentos interpretativos en la vindicación del acto destructivo.

Preso a inicios del siglo II. d.C., por el emperador Trajano y condenado a ser devorado por fieras, su teología reúne la doctrina paulina³⁹sobre la renuncia corpórea, así como la idea romana asociada al voto ritual⁴⁰ dignificante en la muerte de sí. Tal sincretismo es el que le permite concebir su disolución como suceso honorífico, proclamando: «Dejadme ser alimento de las fieras, mediante las cuales sea posible alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y por los dientes de las fieras soy molido para ser hallado

³⁹ Para el apóstol Pablo, el símbolo que da constancia de nuestra finitud se encuentra en lo que llama «el alma viviente» de nuestra corporalidad, sitio en que arraiga todo lo corruptible; de modo que conseguir trasmutar esta «alma viviente» en la santificación o «espíritu vivificante», obliga a destituir el curso de aquella. De ahí que este apóstol aliente a su pueblo a ofrecerse como resucitado a través de expiar esa carne vital en que anida el pecado de muerte, «¿O ignoráis—inquiere Pablo— que todos los que hemos sido bautizados en Cristo, en su muerte hemos sido bautizados?[...] Porque si hemos sido injertados en ÉL por una muerte semejante a la suya, también lo seremos por una resurrección semejante.[...] Por tanto, si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con ÉL, sabiendo que Cristo una vez resucitado de entre los muertos no vuelve a morir.[...] Os ruego, pues, hermanos por la misericordia de Dios, que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva». (Véase. *Carta primera a los Corintios* y *Carta a los Romanos* en Martin Pautino, José María. (1982). *La sagrada Biblia*.

⁴⁰ Una de las ceremonias fúnebres en la antigua roma supuso la práctica ritual conocida como *devotio*; rito en el cual, se privilegió la inmolación, y cuya ejecución precedía al encuentro de combate entre facciones enemigas; de modo que «era común, antes de emprender una batalla, que uno de los principales mandos se ofreciera como víctima luchando en nombre de Tellus [personificación de la tierra] y los manes [almas de muertos errantes], dioses del mundo subterráneo[...].] con la intención de que las deidades, junto con el heroico soldado, aceptaran como ofrenda el ejército enemigo». (Ramón, Andrés. *op. cit.*, pp.127, 128.) Este acto, estimado como expresión prestigiosa de honor, «ilustra una concepción arcaica del sacrificio humano en su condición de «asesinato creador». Se trata, en resumidas cuentas, de una transferencia ritual de la vida sacrificada en beneficio de la acción que se acaba de emprender». (Véase Eliade, Mircea. *op. cit.*, p. 73.)

pan puro de Cristo».⁴¹ «Yo soy vuestra víctima y me ofrezco en sacrificio por vosotros, [cristianos] por vuestra iglesia célebre».⁴²

Su acto, en estos términos, transformó la comprensión del credo cristiano, pues subrayó, por un lado, el mérito de preservar bajo martirio, y sin menoscabo alguno, la honra personal; y por otro, dio un brío solemne a la fe cristiana a través del significado de convertirse en mártir.

Con él se abandonará pues la idea romana del mártir bajo la connotación hierática de castigo y ahora será exaltado el *ethos*⁴³ particular del ideario cristiano; así lo hizo el obispo de Esmirna Policarpo, quien, fiel a la consagración del *espíritu vivificante*, no sólo ratificó la componenda interpretativa realizada por Ignacio de Antioquia, sino que además, Policarpo imprime al suplicio padecido la importancia electiva del despojo de sí mismo como cualidad necesaria de todo mártir.

De modo que la negación de la vida que privilegia este pontífice en su doctrina, implicará definirse —sin dudar un solo instante—, por el umbral que permite conseguir *la trasfiguración*, la cual, no corromperá en absoluto la voluntad del mártir, pues tal acto de renuncia será comandado por el designio divino.⁴⁴

⁴¹ Cavallero, Pablo Adrián (1997). *La retórica en la Epístola a los romanos de san Ignacio de Antioquia*. p. 293.

⁴² Domingo Muñoz, León. (2011). *La carta de san Ignacio de Antioquia a los efesios y su relación con el evangelio y las cartas de san Juan*. p. 9.

⁴³ El imperativo fundamental en los escritos apostólicos muestra un llamado a desistir de toda constancia terrena del vivir humano. Enseñanza que de acuerdo a ellos, predicó Jesús como el proceder en quien aspira al existir ultraterreno. Así, en la exegesis que establece cada apóstol, se trasluce un matiz sugestivo que alienta a renunciar de la vida. Escribe Mateo: «El que busca su vida la perderá, y el que por mí la pierde la hallará»; Marcos, a su vez, señala: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo». Lucas sostiene por otra parte: «Si alguno viene a mí y no pospone a su padre y a su madre, a su mujer y hasta a sus hijos, hermanos y hermanas, y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío»; Juan, igualmente, propondrá dirigir la existencia aborreciendo el vivir hasta la muerte, pues, «Si el grano de trigo, caído en la tierra, no muere, queda solo; pero si muere produce mucho fruto. El que ama su vida, la pierde y el que odia su vida en este mundo, la guardará para la vida eterna». Expresiones todas cuyo axioma induce a vaciar de sentido la vida corpórea y romper cualquier lazo con eso terreno que se es en sí mismo. Véase, *Evangelios*, en Martin Pautino, José María. (1982). *La sagrada Biblia*.

⁴⁴ En la antigua roma se admitían diversas formas de proximidad con lo divino. Una de estas, consideró el sueño como umbral de augurios hieráticos. Lo revelado en ellos resultaba inexorable, y por tanto, condicionante de la voluntad humana a la verdad revelada. Este develamiento «no [era hecho] para que eviten así las desgracias, pues nadie puede ser más fuerte que el destino, sino para que soporten más holgadamente su sufrimiento». (Foucault, Michel. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. p. 5.) De manera que el asunto no era consentir en lo inexorable, pues la elección humana se juzgaba subordinada a lo divino, sino que consistía en advertir esta fuerza actuante en los movimientos que acompañan a la vida propia; la resonancia de esta idea romana permea en el pensamiento cristiano, el cual hace de la epifanía el medio para advertir, precisamente, del propósito sublime que no responde sino al anuncio profético. Así pues, «Visions are another indication of the martyr's liminality: standing on the threshold between life and death, the martyr's «sees» into the next world, having already symbolically triumphed over 'the flesh'». ([Estas] visiones son otra indicación de la liminalidad del mártir: situado en el límite entre la vida y la muerte, el mártir «vislumbra» el mundo sucesivo, obteniendo simbólicamente el triunfo sobre 'la carne'». (Kitts, Margo. *op. cit.*, p. 50.) Y tal

Así que este pontífice turco, decidirá, como lo hizo el pontífice Ignacio de Antioquia, dar muestra igualmente de su principio ético en acto: apresado bajo el gobierno del emperador Antonio Pio, dice ver en el trance de sus oraciones, su ocaso develado por Dios, y guiado por este anuncio, niega la oportunidad que ya por entonces tenían los subversivos para dimitir su pena, cláusula romana que permanecerá vigente en siglos posteriores, y que se orientó al resguardo de la integridad física de la persona juzgada, omitiendo su martirio. El requisito para ello establecía dos condiciones: abjurar de la devoción profesada al cristianismo y cumplir con las exequias civiles de Roma. Policarpo, vehemente por consumir la epifanía de su mandato, elige, en efecto, sin dudar un solo instante, realizar el augurio de su visión⁴⁵: ser ungido en fuego. De modo que en el año 155 d.C., a los 86 años de edad, consigue finalmente recibir la gracia advertida, a través de ser quemado vivo.

Estos relieves interpretativos tributados por ambos pontífices, a saber, el cumplimiento ineludible de la potestad divina y la devoción absoluta consagrada a la verdad de ésta, permitirán urdir el tejido que revestirá de misticismo la imagen del mártir para la posterior escatología cristiana; pero también producirá efectos concretos al interior del orden social de la iglesia, ya que bajo la situación amenazante en que se encontraba para el siglo II la práctica de este credo, todos aquellos fieles que, bajo captura, fueron inducidos a salvar su *integridad terrena* se convertirán rápidamente en objeto de repulsa y abominación para los núcleos ortodoxos de mayor fervor al dogma, pues para estos grupos, abdicar así de la promesa de resurrección anunciada por el *ethos* evangélico, significó perfidia del sacramento divino.

Ello produjo la emergencia de una primera pugna clerical sobre la elección de la vida terrena en detrimento de la trascendente, o mejor dicho, irrumpe un conflicto significativo sobre la encomienda incondicional que estipulan las escrituras sobre negar[se] la vida; tal discusión condujo a la inminente fragmentación de la iglesia, pues la heterodoxia de quienes privilegiaban *el alma viviente*, se convirtió en terreno

anuncio permite entonces al mártir diferir la iniciativa por la renuncia terrena y eximir así la voluntad de su inclinación.

⁴⁵ Véase al respecto el escrito de Murillo, Herbert. (2000). *The acts of the Christian martyrs*. Donde se relatan diversas visiones reveladas por los mártires.

de conjetura sobre lo imperativo del acto de muerte dentro del ministerio de los escritos sagrados.

Tertuliano por ejemplo —converso al cristianismo ortodoxo y párroco de Cartago—, cuarenta y dos años después de lo estipulado por los dos pontífices cristianos: Ignacio y Policarpo; suscribe para el año 197, en la integridad evangélica que aquellos profesaron con sus actos. Ratificando de suma importancia apostar siempre por la aniquilación terrena de sí mismo; pues ello está, a su parecer, *claramente* estipulado en las escrituras sagradas.

De ahí que para finales del siglo II. d.C. escriba para el cristiano verdaderamente devoto que ha sido cautivo por el imperio romano a ser consecuente con lo señalado por los evangelios de su fe, diciéndole:

«Porque no puede sufrir nada el alma sola sin materia estable —es decir, la carne—; y porque lo que —según el juicio de Dios— deben sufrir las almas, lo merecieron no sin la carne, en la que lo han hecho todo. [...] Reflexiona sobre ti mismo, hombre, y encontraras motivo para creerlo: piensa qué has sido antes de existir; ciertamente, nada: te acordarías, si hubieras sido algo. Por tanto, tú que no habías sido nada antes de existir, que volverás a la nada al dejar de existir, ¿por qué no podrías existir de nuevo a partir de la nada, por voluntad del mismo Creador, que quiso hacerte de la nada?

¿Qué novedad te acontecerá? Tú, que no existías, has sido hecho; así una segunda vez, cuando no seas, serás hecho de nuevo. [...] Las semillas no renacen con toda fecundidad más que después de corrompidas y descompuestas. Todo se conserva pereciendo; todo renace de la muerte».⁴⁶

Semejante exhortación será acatada por el obispo de la misma sede de Cartago Cipriano, quien, ya para mediados del siglo III. d.C., decidirá también realizar en acto, y ante su pueblo feligrés, la ejemplar vía redentora que involucraba convertirse en mártir, es decir, mostrarse plenamente devoto del culto e incondicional a la palabra, puntual y unívoca, dictada por Dios.

Este tipo de lectura ortodoxa de los escritos evangélicos, no sólo avivó para ese siglo el ideario de los primeros pontífices Turcos, sino que además hizo susceptible la ges-

⁴⁶ Tertuliano. (2001). *Apologético*. pp.183, 184.

ta de otro propósito aducido en el actuar consagrado del mártir y el cual será invocado un siglo posterior, pues para el siglo IV. d.C., el mártir dejará de ser el arquetipo que solamente articula las disquisitorias sobre el estatuto de los infieles y ahora servirá también como una figura sociopolítica de injuria hacia el contexto eclesial de entonces.

Esta otra noción aparecerá precisamente en Cartago donde la correlación del actuar reverente de Cipriano y el celo devoto exigido por Tertuliano, comandarán ahora el pensamiento de la iglesia cristiana dirigida por el obispo Donato, la cual se asumirá, ciertamente, ortodoxa del dogma. Por entonces, la egida del Emperador Diocleciano presidía el gobierno romano, y su régimen proyectaba reformar el manejo político y administrativo de Roma, contemplando, dentro de sus iniciativas sociopolíticas, rehabilitar íntegramente la religión oficial romana.

Tal propuesta tuvo repercusiones para la iglesia cristiana, pues se le consideró obstáculo para restablecer la unidad imperial, de manera que se vio sometida a diversos edictos⁴⁷ que apuntaron hacia su destitución absoluta; no sólo de la creencia, sino de la iglesia misma como institución. En este orden, Diocleciano obligó la requisa de todos sus textos así como interdicción de sus ceremonias, privación de derechos civiles y retractación expedita, so pena de muerte, para todos sus niveles jerárquicos.

Esta estrategia produjo, sin duda, efectos al interior de la iglesia cristiana, pues se consiguió, en efecto, incrementar la apostasía de fieles, quienes decidieron, después de todo, ponderar a ultranza su vida terrena, amenazando con su electiva el núcleo toral del dogma; de inmediato la retracción de fe a favor de *la vida terrena* se convierte en tema acuciante para el clero.

Sin embargo, las propuestas resolutivas que se planteaban, generaron mayor disenso que el primer debate ocurrido en el s.II., sobre las posturas de dimisión, pues ante la premura de tal inminencia gubernamental, ¿Qué hacer ahora para resguardar los axiomas evangélicos del dogma? ¿Acaso indultar a quien abdica, asignarle un parámetro de expiación? Y si fuera así, ¿Bajo qué términos convenirlo, en qué circunstancias autorizarlo, cómo acordar su dictamen si no hay canon indulgente en las escrituras santificadas sobre el perjurio hacia Dios?

⁴⁷ Véase, Orlandis. José. (2012). *La historia de la iglesia antigua y medieval*. pp. 42 y ss.

La facción comandada por el obispo Donato, y apegada, además, a la lectura ortodoxa del dogma, será taxativa al respecto rechazando cualquier posibilidad de indulto para quien celebre de tal forma lo mundano de la existencia y desista de la prueba de fe exigida por el martirio; en todo caso, esta facción, demandará para el *traidor* que, arrepentido, busque reiniciar sus votos, someterle de nueva cuenta al sacramento primero del bautismo.

La facción restante, por otro lado, acordara enmiendas expiatorias para quien resigna *lo más por lo menos*, pero niega el pedido de remisión donatista para reiterar el sacramento bautismal, argumentando que hacerlo pondría en duda la importancia que este implica en cuanto símbolo irrevocable de la integridad trinitaria.

Tal disyuntiva provocará entonces un sisma eclesiástico que estalla alrededor de la segunda década del siglo IV. d.C., cuando los donatistas deciden rebatir ferozmente la propuesta opositora, apelando a los principios ortodoxos y *evidentes* en los escritos apostólicos sobre la vía del mártir, y convirtiendo estos axiomas en consigna radical de su resistencia; este reclamo por acatar completamente el canon doctrinal, llevará a esta facción a integrar en su comunión a grupos marginales y hostiles al orden social, para así presionar con mayor fuerza a esa otra postura tenida por heterodoxa del dogma.

Será entonces que a partir de estos grupos conocidos como *circunceliones* inicie la corrupción connotada en el significado de consentir la muerte para convertirse en mártir, pues para estos grupos proclives a rechazar la vida, la dimisión terrena ya no comprenderá ningún anuncio consagradorio que conmine el asentir a *la trasfiguración*; sino que para ellos, ahora bastará, llanamente, decir que por propia voluntad mueren en nombre de Dios, y así suponerse mártir. Con esta simplificación de ideas, los donatistas/circunceliones amenazarán⁴⁸ de muerte a todo aquel que sostenga un planteo heterodoxo a la reivindicación de la palabra anunciada por Dios.

⁴⁸ Dice Agustín de Hipona sobre estos grupos; «un género agreste de hombres y de una audacia increíble, no sólo para cometer contra los demás los mayores crímenes, sino hasta para no perdonárselos a sí mismos, con una fiereza demencial [...] acostumbran matarse con diversos géneros de muerte, y sobre todo de precipicios, de agua y de fuego; así como a seducir hacia esta locura a los que pudieren de ambos sexos, amenazándoles de muerte si no lo hacen, y a veces hasta matarlos ellos[mismos]». Agustín de Hipona. (1990). *Escritos Antiarreanos y otros herejes*. p. 56.

En este sentido, Al Álvarez, acota: «Inflamaba la furia de los donatistas un frenesí de la más extraordinaria especie; y el cual, si realmente prevaleció entre ellos en grado tan extravagante, sin duda no tiene paralelo en ningún otro país ni época. A muchos de estos fanáticos los poseían el horror a la vida y el deseo de martirio; [...] En ocasiones perturbaban toscamente las fiestas y profanaban los templos de los paganos con el deseo de incitar a los idólatras más celosos de vengar el honor de sus dioses injuriados. A veces se abrían paso en los tribunales de justicia y obligaban a atemorizados jueces a ordenar que los ejecutaran. Con frecuencia paraban a los viajeros en los caminos públicos y los forzaban a infligirles el golpe del martirio, prometiéndoles una recompensa si consentían, y amenazándolos de muerte instantánea si se negaban a dispensar un favor tan singular. Cuando fracasaban con todo otro recurso, anunciaban el día en que, en presencia de amigos y hermanos, se arrojarían de una roca empinada; y se sabe de muchos precipicios que adquirieron fama por el número de estos suicidios religiosos».⁴⁹

Este tipo de lectura sobre el fenómeno de autodestrucción sustentado como aquí vemos, en la interpretación de un dogma, hará posible introducir el acento religioso del fenómeno en otros terrenos político-sociales donde la aniquilación de sí será admitida, para ciertos grupos, bajo el cariz de santificación-terrorista⁵⁰ vigente hasta hoy día.

La iglesia del siglo IV. d.C., vislumbró la transitiva de esta significación en el ideario donatista y reaccionó acorde a este sentido, de ello que deslindó toda alianza con esta facción cristiana, decretando su lectura exegética como deformación doctrinal y situando su posicionamiento, paradójicamente, como heterodoxo al dogma. De igual modo, consideró que la comprensión de lo que implicaba ser mártir para estos grupos sectarios, es error profanatorio de fe. Por tanto, la Iglesia asumió una postura reticente hacia los actos inmolatorios cometidos por esta secta.

⁴⁹ Álvarez, Al. *op. cit.*, pp.43, 44.

⁵⁰ Esta postura no sólo es inductiva en núcleos extremistas que persiguen consignas sociales o intereses políticos, sino que se ha encontrado que la «encomienda salvífica» mediante la autodestrucción es postulado central en grupos sectarios que cometen el acto de forma colectiva; dentro de éstos, el voto de fe no supone el simple concilio con un deseo de muerte, sino antes bien, se trata de hacer de la idea de redención, el aliento motivante para renunciar al propio existir. Ejemplo de ello son algunos de los suicidios en masa ocurridos a finales del siglo XX y principios del XXI: Guyana en 1978; San Diego en 1997; Uganda en el 2000. Véase al respecto, Erdely, Jorge. (2000). *Suicidios colectivos: rituales del nuevo milenio*.

No obstante, la interdicción efectiva en quitarse la vida solo se hizo patente cuando la religión cristiana es declarada oficial e inherente a la ley gubernamental romana — principalmente a expensas del régimen de Constantino, en el año 325—, año en que se instituye, por estatuto oficial, el gravamen herético sobre toda postura discordante al dogma, ahora ortodoxo, de la religión cristiano-romana.

A poco tiempo de la caída del imperio romano, en el siglo V. d.C., el obispo de Cartago Agustín de Hipona, presentará el escrito que acuerda la nueva postura ético-política del dogma cristiano: *La ciudad de Dios*; en el cual polemiza con las posturas objetoras sobre dicho credo. Dentro de estas discusiones y advertido de las urdimbres que otorgaron sustancia al aura mistificada de los primeros mártires, así como la subsecuente corrupción de éstos, trama en su escrito un hilo de advertencia dirigido, principalmente, a los códigos ulteriores de toda colectividad social respecto a quienes eligen su propia muerte, y escribe: «el que oye que no es lícito matarse, hágalo si así se lo previene Aquel cuyo mandamiento no se puede traspasar, pero atienda con el mayor cuidado si el divino mandato vacila en alguna incertidumbre, nosotros, por lo que oímos, examinamos la conciencia, mas no nos usurpamos el juzgar de lo que nos es oculto, pues nadie sabe lo que pasa en el hombre, sino su espíritu, que está con él. Lo que decimos, lo que afirmamos, lo que en todas maneras aprobamos, es que ninguno debe darse la muerte de su propia voluntad, [...] porque a los culpados en su muerte, después de muertos, no les aguarda mejor vida».⁵¹

Cabe advertir que esta especie de aprobación inculpatória que presenta Agustín de Hipona, no se articula desde un criterio semejante a la silogística desmontada por John Donne, pues si bien éste demostró que las formas deductivas de las premisas bíblicas legitiman, de manera lógica, el carácter ambivalente de la autodestrucción. La argumentación aquí sugerida por Agustín de Hipona, apunta más bien hacia las cláusulas eclesiales que se determinan dentro de un sistema social normativo; bajo estos términos, la consideración de pecaminosidad que hace anatema de la muerte voluntaria, hará de la noción de pecado, más que un criterio profanador connatural al ser humano, un significante alusivo a su práctica iconoclasta (e.g. el sistema donatista); de modo que lo pecaminoso en quien procure su muerte no encontrará su signi-

⁵¹ Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. p. 23.

ficación en el estricto sentido doctrinal, sino desde la configuración social que avale la prohibitoria señalada por el dogma de la iglesia. En otros términos, la mácula sobre la muerte voluntaria no será rótulo proveniente del corpus teológico del dogma, pues no existe indicación alguna de esta; sino que aquélla emergerá a partir del estatus que tal prescripción adquiriera como una práctica social heterodoxa.⁵²

Condición que del mismo modo permitirá el surgimiento de significaciones diversas de animadversión hacia el acto inmolatorio a partir de otras figuras internas a la cosmovisión religiosa. Así, la ignominia arquetípica para este acto será encarnada en la infamia recalitrante que tomará la imagen social de Judas Iscariote como icono paradigmático de la condena moral inherente a la destrucción de sí mismo.⁵³

⁵² En este sentido, Al Álvarez señala que, para «el año 533, el Concilio de Orleans negó los ritos funerarios a quien se matara, tras haber sido acusado de un delito. Con este proceder no sólo seguía la ley romana formulada para salvaguardar el derecho del Estado a la herencia del suicida sino que también condenaba el suicidio como falta en sí y como crimen más serio que otros, ya que a los criminales corrientes se les concedía sepultura cristiana. Treinta años más tarde la Ley Canónica reconocería esta seriedad sin calificarla. En 562, el Concilio de Braga negó los ritos funerarios a *todos* los suicidas, independientemente de la posición social, la razón o el método utilizado. El paso final lo dio en 693 el Concilio de Toledo, por el cual aun el intento de suicidio pasó a ser causa de excomunión». (Álvarez, Al. *op cit.*, p. 44.)

⁵³ La iconografía de Judas, se remonta al siglo V. d.C., y supuso la representación inaugural para el ideario cristiano sobre esta forma de muerte. Mostrarlo ahorcado, simbolizó un giro diferencial determinante respecto a la devoción que implicó entregarse a la muerte por martirio, convirtiendo a Judas en antinomia absoluta de aquél. Su connotación negativa por elegir la autoaniquilación contrapone dos criterios que serán puntales indestructibles en el signo *ad aeternum* de su estigma: el primero de ellos apela al carácter de traición a Jesús destacado por los hechos apostólicos; mientras que el otro subraya el correlato que Lucas y Juan sugieren sobre su connivencia demoniaca. Esta última, tendrá gran énfasis dentro de la conceptualización en demonología al transcurso de los siglos XV al XVII. Véanse al respecto los textos de Murray, Alexander. (2007). *Suicide in the middle ages. The curse on self-murder*, vol II. capítulo 10: Judas; así como el escrito de Sandoval Parra, Victoria. (2017). *El crimen de suicidio en la edad moderna. Tratamiento institucional en la literatura moral y jurídica europea*.



Ájax. Estatuilla en bronce. Siglo V. a.C. Museo arqueológico. Florencia.



La muerte de Judas y Jesús. Detalle en marfil. Inicios del siglo V. d.C. British Museum. Londres.



El ahorcamiento de Judas. Relieve en piedra. Año 1120. Catedral de San Lázaro. Francia.

LO PROSCRITO

Capítulo II

Taxidermia contemporánea del suicida

Desinteriorizar a la persona

El siglo XIX marcó un precedente en las formas de concebir el fenómeno autodestructivo, no sólo porque el desarrollo de la medicina consigue disociar de manera terminante la correlación del carácter religioso en esta forma de muerte, sino también porque para esta época surge de forma progresiva la ponderación de otros parámetros asociados al criterio de su estudio.

Uno de ellos se define por la perspectiva elaborada a fines de este siglo por el sociólogo francés Emile Durkheim quien tomó por indicadores de incidencia del fenómeno variantes de la conducta modelada por la norma social hasta entonces no consideradas clave potencial en la configuración del suicidio. Esto implicó examinar las circunstancias extrínsecas a la acción del individuo que incitan a privarse del existir y aproximarse así al entramado social que moldea la voluntad particularizada del suicida. Lo cual hizo necesario advertir que las directrices de este actuar forman parte de un andamio social delimitable que «se reconoce principalmente por el hecho de que no puede ser modificad[o] por un simple decreto de voluntad».⁵⁴ De ahí que la realidad fáctica de este fenómeno resida en la articulación de diversas variables sociales de cuyos razonamientos se desprende la persistencia de este acto de muerte.

Para el siglo XX esta perspectiva fue de gran relevancia en el tema; no obstante, los avances conseguidos por la medicina respecto formalidad en diagnósticos y tipologías clínicas, aunado al auge en investigaciones sobre neurociencia y la postura diversa en terapéuticas de afrontamiento, provocaron un matiz de sentido respecto la heurística durkhemiana, ya que su aproximación se convertirá para este

⁵⁴ Durkheim, Emile. (2004). *Las reglas del método sociológico*. p. 83.

entonces en un instrumento subordinado a los perfiles estadísticos de la jurisprudencia médica,⁵⁵ puesto que la evidencia clínica del suicidio será postulada como el parámetro de referencia sobre la realidad de este hecho social; y en efecto, para este siglo XXI, la diagnosis en depresión se considera el concomitante aflictivo más próximo a consentir la propia muerte.

Tal presupuesto resulta controvertido si es pensado como un criterio social determinante del fenómeno autodestructivo, o al menos, este es el parecer de diversos autores quienes sostienen posturas de reticencia crítica sobre el reconocimiento de aquella afirmación, argumentando principalmente que el despliegue de la sintomatología prescrita por la medicina es susceptible de entrever en ella posibles signos sociales sobre el malestar contemporáneo, los cuales trasminan la certidumbre del dictamen clínico.⁵⁶

Aceptar estas premisas como probables, hace posible entonces sugerir el *trastorno depresivo*, no sólo en cuanto diagnóstico diferencial inherente al suicidio, sino postularlo también como uno de los símbolos proscriptivos inscritos en la semiótica social de quien se mata.

⁵⁵ Véase al respecto, Finchman, Ben; *et al.* (2011). *Understanding suicide. A sociological autopsy.*

⁵⁶ El ensayista Ramón Andrés es uno de los que llama la atención sobre asentar esta diagnosis como punto de fuga en los tópicos sobre suicidio, señalando que «es indiscutible que un estado depresivo, y más si carece de seguimiento y ayuda, puede causar la catástrofe.[...] Sin embargo, es improbable que padecieran una enfermedad mental *todos*, absolutamente todos los ganaderos que se dieron muerte en Gran Bretaña a raíz de la epidemia de las vacas locas detectada en 1985;[asimismo] no todos los que en España optaron por quitarse la vida, amenazados por los desahucios de sus viviendas, cuya mayor incidencia se alcanzó en 2012 y 2013, tenían una afección mental. Esta misma forma de muerte ha sido y sigue siendo común entre los indígenas expropiados de las zonas amazónicas, o entre los pescadores del mar de Japón obligados a malvender sus embarcaciones a los respectivos Estados como consecuencia de las restricciones y prohibiciones de pesca.[De igual manera] está registrado el aumento de suicidios en Chernóbil después de su accidente nuclear en 1986, exactamente la misma tendencia observada tras lo ocurrido en Japón a causa del Tsunami y la posterior catástrofe de Fukushima en 2011[...] sobre todo entre los campesinos y los comerciantes, así lo reconocieron los responsables de las asistencias médicas de desastres de aquel país. Es sumamente improbable que las ochocientas mujeres afganas que anualmente se suicidan debido a las presiones familiares y a las agresiones machistas[...] actúen desde la enfermedad mental, [también es dudoso el trastorno clínico en] la llamada «muerte civil», a la cual se ven condenadas las personas desempleadas, [por ejemplo, las olas de suicidios por la supresión de cuarenta mil puestos de trabajo en 1998 por la empresa Telecom. de Francia, así como entre la plantilla laboral de firmas como Peugeot, Renault, etc.; o entre las precarias manufacturas textiles de África, Bangladesh, Sri Lanka.] Si se asegura, —arguye Andrés— que hasta un 95% de los suicidios consumados presentan una sintomatología depresiva, no es menos impropio creer que pueda denominarse enfermedad mental a un episodio de depresión causado por los a veces contundentes embates de la existencia, [de modo que ante tales circunstancias, afirma] es necesario, pues, poner seriamente en entredicho las conclusiones que atribuyen el 90 o 95% de los casos a una patología». (Ramón, Andrés, *Semper Dolens*. pp. 399, 400 y ss.). El filósofo italiano Berandi Franco es otro de los autores que explora —al margen de los cuadros clínicos—, los efectos destructivos que producen los procesos sociales de atomización contemporánea. Ello a partir de examinar casos actuales de sujetos que se tornan homicidas noveles y/o suicidas; y en cuya toma de decisión, apelar a la explicación de un trastorno mental no da referencia suficiente para vislumbrar la complejidad de sus actos. Véase, Berandi «Bifo» Franco. (2016). *Héroes. Asesinato en masa y suicidio*.

Sustentar esta conjetura requiere, sin embargo, apelar a coordenadas precisas de nuestro contexto contemporáneo, lo cual implica reconocer que éste se rige por un modelo social propiciado por directrices tecnológicas cuyas bondades indiscutibles —e implementadas en numerosas prácticas del existir humano—, hacen de éste, poco más o menos, que el «dios-prótesis» que Freud discernía conjunto al progreso social.

Semejante cambio global, nos confronta así con un paradigma que trastoca diversos preceptos socioculturales en la perceptiva de la colectividad. Varios de ellos presentan aristas cuyos rasgos nos permiten indagar en nuestra suposición, así por ejemplo, uno de estos preceptos supone la transformación en la manera de apreciar el suceder del tiempo en nuestra actualidad; inquietud que el filósofo y urbanista Paul Virilio subrayó a finales de los años 90's como parte de la «fractura morfológica» de la realidad humana contemporánea.

De acuerdo a Virilio, el uso mercantil y gubernamental en la historicidad de los tiempos hizo del recorte en la temporalidad del espacio real una problemática a resolver para el transcurso tecnológico, pero sugiere que este progreso, incide a su vez, en efectos sociopolíticos residuales que resultan discutibles. La celeridad aparece como uno de ellos, pues Virilio sostiene que la rapidez exigida, cada vez más, por las nuevas tecnologías hace de éstas la herramienta de mutilación primordial en los esquemas de todo vínculo.

Consecuencia que proviene de la prontitud de intermediación conseguida con el otro lejano, y cuya presencia (corpórea), resulta ya completamente prescindible, e incluso, accesoria; con esta lógica se ha logrado dislocar toda percepción en el binomio espacio/cuerpo a través de la paulatina *desterritorialización* de todo espacio exterior relacionado a la vecindad «real» con los otros. Lo que aparece para Virilio potencialmente perjudicial puesto que «en los tres tiempos, pasado, presente, futuro, [ahora] se sitúan subrepticamente dos tiempos, el *tiempo real* y el *tiempo diferido*. El porvenir, pues, ha desaparecido, por una parte en la programación de los ordenadores y, por otra, en el falseamiento de ese tiempo pretendidamente «real» que

contiene a la vez una parte del *presente* y una parte del *futuro inmediato*.⁵⁷ De modo que el lapso de ese tiempo «real», provoca un cercenamiento de la temporalidad que Virilio llama *accidente*.⁵⁸ Tal disección —sin duda corpórea y radicalizada por la tecnología virtual—, vemos que hoy es patente, pues la demanda en los influjos de información tramitados por los artificios tecnológicos contemporáneos, acreditan este juicio de percepción al sostener la inmediatez de un ahora siempre vigente; de modo que la amputación cardinal realizada en la temporalidad, ya es de buen grado asimilada como un elemento socialmente avalado.

Aunado a este panorama, se anuncia otro precepto sociocultural que nos advierte de la afinidad con toda exposición de carácter visible como rasgo social contemporáneo, y cuya asunción, no sólo apunta a modular una forma de ver inherente a la proliferación tecnológica actual, sino que invoca, particularmente, el encuentro con lo visual como un elemento diferenciador de toda percepción. Es decir, no se trata de establecer el punto de visión como indefectible de nuestro contexto tecnocrático, sino que se pretende instar a la *claridad en lo evidente* como la perspectiva univoca de nuestra cualidad comprensiva. Esto se demuestra en el despliegue de los dispositivos virtuales que hacen énfasis de esta apertura de lo visible rediseñando la espacialidad en la imagen de la realidad y al mismo tiempo transformando el alcance de perspectiva de ésta.

La visibilidad excava aquí en terrenos de toda índole, convirtiendo el grado de nitidez en el parámetro descriptible de cualquier pormenor. Con ello se busca constituir una semántica social que opere sobre los modos de comprender el mundo a partir del núcleo gravitacional de la mirada. En esta conjunción: visibilidad/mirada, el filósofo Gérard Wajcman, identifica la tendencia hacia una ideología cuyo trasfondo aspira a establecer como equivalentes la imagen y la veracidad en tanto posibilidad de representación. «La mirada —argumenta Wajcman— se ha vuelto soberana. Se entiende que lo real le está sometido. Miramos el mundo y esperamos que

⁵⁷Virilio, Paul. (1998). *La máquina de visión*. p. 86. «Es evidente —subraya Virilio— que con la emancipación del presente [...] corremos el riesgo de perder el pasado y el futuro al convertirlo todo en presente, lo cual es una amputación del volumen del tiempo». (Virilio, Paul. (1997). *El Cíbermundo. La política de lo peor*. p. 80.)

⁵⁸ «El accidente es un milagro al revés, un milagro laico, un revelador. Inventar el barco es inventar el naufragio; inventar el avión es inventar el accidente aéreo; inventar la electricidad es inventar la electrocución. Cada tecnología lleva consigo su propia negatividad que aparece al mismo tiempo que el progreso técnico». (Virilio, Paul. *El Cíbermundo. La política de lo peor*. p. 43.)

se entregue por entero a nuestras miradas. Y además miramos al hombre que mira al mundo, y entendemos que él también se entrega por entero, en cuerpo y alma. Miramos dentro de nosotros mismos para ver lo que tenemos de más íntimo, más oculto, más secreto. El mundo y nosotros, el futuro y el pasado, la materia y el pensamiento, todo debe ofrecerse al imperio de la mirada. Toda verdad debe confesarse, es decir, que toda verdad debe verse. Desde la estrella más lejana hasta la neurona, el ojo hipermoderno quiere verlo todo, animado y provisto de esta nueva creencia: que la verdad está en lo visible». ⁵⁹

Tal dominio de visión por este *ojo hipermoderno* injerto en todo ámbito del tejido social se vuelve eficaz debido a que «hace desaparecer el corte que juzgábamos constitutivo [dentro] del orden de lo visible, corte entre *ver* y *ser visto*, entre sujeto y objeto». ⁶⁰ Y cuya asimetría óptica se diluye por mediación de la imagen en las formas de percibir(se), por consiguiente, *perderse de vista* no sólo contraviene el traslucir derivado en este proceder, sino que induce en la convicción de creer que lo no-visto carece de existencia.

Se entreteje entonces la idea de un circuito reversible que anuda el registro entre lo real y lo evidente como paridad de certeza, lo que puntea para Wajcman un matiz escatológico explícito en los imaginarios actuales: «Sólo creo en lo que veo. Esta teología de la imagen consueña con el discurso de la ciencia y, a la inversa, el proyecto de la ciencia comulga con san Lucas, aquel que dijo: «Pues nada hay oculto que no haya de mostrarse y nada secreto que no deba conocerse y salir a la luz [Lucas 8, 17]. El discurso que dice que nada es oscuro, que lo secreto y lo escondido no son, en suma, sino lo visible en potencia, a la espera de revelación, es creyente. Por su fe en lo visible, hoy en día es la ciencia la que se encarga de escribir un nuevo Libro del Apocalipsis, es decir, del develamiento, de la revelación según san Juan: «Escribe, pues, lo que has visto, lo que es, y lo que ha de ocurrir luego» [Apocalipsis, 1, 19]. Lo que es, es lo que has visto. La hipermodernidad es el apocalipsis de lo visible». ⁶¹

⁵⁹ Wajcman, Gérard. (2011). *El ojo absoluto*. pp.18, 19.

⁶⁰ *Ibid.*, p.16.

⁶¹ *Ibid.*, p. 20.

Advertimos hasta aquí que la realización de ambos preceptos (la *fractura morfológica* de la temporalidad y la *teología de la imagen*) suscitan un imaginario social definido, esencialmente, por la mediación de prerrogativas de eficacia tecnológica, las cuales, como veremos, producen efectos igualmente en los ejes discursivos del quehacer colectivo, pues ciertamente, gran parte del sustrato social contemporáneo fluctúa en consonancia con este marco tecnocrático de eficiencia.

Para el filósofo Byung Chul-Han, por ejemplo, el apuntalamiento de esta idiosincrasia posibilitó la emergencia de un dispositivo sociocultural transfigurante al interior de los grupos sociales que, a su parecer, provoca en éstos manifestaciones hoy día abrumantes. Postulado como corolario del mundo globalizado de la hipermodernidad, este dispositivo adopta para Chul-Han una textura discursiva sostenida en la idea de *transparencia*, cuya limpidez se deriva de extrapolar las condiciones del prefijo *hiper* de la red digital en cualidades sociales de optimización y rendimiento.

En este sentido, señala que un rasgo característico en la mecánica de este dispositivo, se basa en las maniobras que ejecuta para remover toda divergencia contrastante con sus condiciones operantes, de ello que la presencia de indicadores sostenidos en la disparidad o disimetría, sean considerados, de inmediato, como criterios inadecuados e incompatibles para su sistema. Así, «Las cosas se hacen transparentes —indica Chul-Han— cuando abandonan cualquier negatividad,⁶² cuando se *alisan* y *allanan*, cuando se insertan sin resistencia en el torrente liso del capital, la comunicación y la información.

⁶² Ésta acepción determina para Chul-Han la confección de contrastes críticos al interior de un sistema intersubjetivo, configurado por la polaridad yo/otro. De modo que no se trata de mera negación entre ellos, sino antes bien, de reconocer en su contrapunto la apertura de sentido que permite concebir posibilidades de resolución diversa; su expresión consta para Chul-Han de una forma dialéctica —de reminiscencia hegeliana— que implica trasponer la idea de negatividad como otredad constructiva, a modo de suscitar, en efecto, distintas formas de resignificación; esto lo sostiene con el término de *mismidad* señalando, no obstante, que tal dialéctica se encuentra quebrantada en la validez contemporánea. En este sentido escribe, «La negatividad de lo *distinto* da forma y medida a una *mismidad*. Sin aquella se produce una proliferación de lo *igual*. Lo mismo no es idéntico a lo igual, siempre aparece emparejado con lo distinto. Por el contrario, lo igual carece del contrincante dialéctico que lo limitaría y le daría forma: crece convirtiéndose en una masa amorfa. Una mismidad tiene una forma, un recogimiento interior, una intimidad que se debe a la *diferencia con lo distinto*. Lo igual, por el contrario, es amorfo. Careciendo de tensión dialéctica, lo que surge es una yuxtaposición indiferente, una masa proliferante de lo indiscernible». (Han-Chul, Byung. (2017). *La expulsión de lo distinto*. p. 7.) Yuxtaposición que conduce, para Chul-Han, hacia lo que llama *queratinización de la percepción*. Esto es, una lógica social meramente aditiva de lo igual.

Las acciones se tornan transparentes cuando se hacen *operacionales*, cuando se someten a los procesos de cálculo, dirección y control». ⁶³ Estos principios, son interrogados de manera continua en las obras de Chul-Han, quien colige, precisamente, los contrastes que trae consigo la demanda reiterativa por deshacerse de las costuras de todo lo señalado como *negativo*, siendo el análisis de este desmontaje un componente nodal en su propuesta crítica sobre la etiología del malestar contemporáneo.

Señalamos aquí dos de sus planteamientos que nos parece articulan las condiciones de nuestra conjetura sobre el dictamen del trastorno depresivo discernible como proscriptiva hacia la práctica de autodestrucción.

El primero de ellos, consiste en entender *la positividad* como parte de una estrategia neoliberal de coacción que compromete al individuo a *escarbar* continuamente dentro de sí mismo cualquier elemento considerado *discordante* para el sistema, y cuya efectividad, residirá no tanto en hacer apreciables las ventajas de convenir en las iniciativas de optimización, sino más bien, en instrumentar desde la tendencia mediática en la idea de libertad (particular y autónoma), el medio mismo para la aprehensión de *lo negativo*. Escribe Chul-Han en su texto *psicopolítica*: «Hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un *proyecto* libre que constantemente se replantea y se reinventa. Este tránsito del sujeto al proyecto va acompañado de la sensación de libertad. Pues bien, el propio proyecto se muestra como una figura de coacción, incluso como una *forma eficiente de subjetivación y de so-*

⁶³ Han-Chul, Byung. (2013). *La sociedad de la transparencia*. p. 5. Este procedimiento se ampara además en el descriptor ideológico que se encuentra en el «dataísmo», el cual, «entra en escena con el énfasis de una *segunda Ilustración*. En la *primera Ilustración* se creyó que la *estadística* era capaz de liberar el conocimiento del contenido mitológico [pues le opone] el conocimiento objetivo, fundamentado por números y movido por números. [...] *Transparencia* es la palabra clave de la *segunda Ilustración*. Los datos son un medio transparente. [...] El imperativo de la segunda Ilustración es: *se ha de convertir todo en datos e información*. [Sin embargo, dice Chul-Han,] el dataísmo, que pretende superar toda ideología, es en sí mismo una ideología. Conduce al *totalitarismo digital*». (Han-Chul, Byung. (2014). *Psicopolítica*. pp. 30, 31.) mediante una correlación de datos exclusivamente cuantitativos y mesurables en detrimento, cada vez más, de indicadores indeterminados o cualitativos; así que «Adiós a toda teoría del comportamiento humano, desde la lingüística hasta la sociología. Olvida la taxonomía, la ontología y la psicología. ¿Quién sabe por qué la gente hace lo que hace? La cuestión es que lo hace y que podemos seguirlo y medirlo con una fidelidad sin precedentes. Con suficientes datos, los números hablan por sí mismos». (*Ibid.*, p. 31.) *Creer es ver*, nuevo artículo de fe en los ámbitos de la veracidad; así parece asegurarlo el periodista en política del New York Times David Brooks: «Si me pide que describa la filosofía emergente a día de hoy, diría que es el dataísmo, Ahora tenemos la capacidad de acumular enormes cantidades de datos. Esta capacidad lleva consigo un cierto presupuesto cultural —que todo lo mensurable debe ser medido; que los datos son lentes transparentes y fiables que nos permiten filtrar todo emocionalismo e ideología; que los datos nos ayudarán a hacer cosas significativas como predecir el futuro. [...] La revolución de los datos nos está proporcionando caminos formidables para comprender el presente y el pasado». (citado por Chul-Han. *Ibid.*, p. 30.)

metimiento. El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coacciones externas y de las coerciones ajenas, se somete a coacciones internas y a coerciones propias en forma de una coacción al rendimiento y la optimización». ⁶⁴

Este proceso de «coerciones propias» permite aquí que lo positivo opere como un enroscado interno al individuo, artificio que no se advierte como tal, pues en efecto, no se trasluce en ningún discurso positivo, «El *tú puedes* ejerce más coacción que el *tú debes*, sostiene Chul-Han. La coacción propia es más fatal que la coacción ajena, ya que no es posible ninguna resistencia contra sí mismo. [...] Ahí está su ardid. Quien fracasa es [...] culpable y lleva consigo esta culpa dondequiera que vaya. No hay nadie a quien pueda hacer responsable de su fracaso». ⁶⁵

El acento entonces no está ya en el infierno del *otro* sartreano, sino en asumir que lo *otro* es el infierno del sujeto mismo; de modo que el coactivo resultante de *la positividad* anuda al individuo desde la discursiva habitual de su propaganda: «tú eres tu propio limite». Mandato que no sólo define la relación consigo mismo como primer impedimento, sino que induce también a la inmersión «deliberada» de optimización para expurgar eso *negativo* (propio), y aproximarse así, al ideal que se tiene como proyecto subjetivo. Someterse a los atributos operacionales de la *transparencia* se advierte entonces, desde estos términos, como un arbitrio individual de superación inexorable.

Por otra parte, Chul-Han distingue que el tratamiento por obturar *lo negativo* requiere —además de una premisa sistemática para instruir «dentro de sí» la supresión de lo disruptivo—, involucrar igualmente el despliegue de un mecanismo anverso a éste que, acorde a los atributos de *lo transparente*, haga posible pre/ver la conducta incierta «externalizada» en los grupos sociales. Este mecanismo tendrá por función la erosión metódica de todo lo indeterminado en el comportamiento colectivo, es decir, buscará el esclarecimiento de todo aquello considerado fortuito, borroso e indefinido en el actuar de la persona como sujeto social. Se trata pues, de una lógica que pugna por establecer un discurso homologante de los vínculos intersubjetivos con la intención de revocar el proceder heterogéneo que representa *la negatividad* de lo disímil.

⁶⁴ Han-Chul, Byung. (2014). *Psicopolítica*. p. 5.

⁶⁵ Han-Chul, Byung. (2014). *La agonía de Eros*. p. 12.

Este otro supuesto, advertido por Chul-Han, como procedente del solipsismo tecnocrático contemporáneo, toma forma en acreditar lo diferente del otro únicamente a condición de reconocer en éste signos sociales afirmativos y análogos al individuo *positivo*. Este encontrar en el otro el re-conocimiento de lo similar se postula como el principal criterio ideológico para dictaminar cualquier comparación con aquel considerado distinto, de manera que modula el registro de toda dicotomía con lo diferente, la cual será reductible a expresiones de lo igual (en lo diverso) y servirá a la vez, como tamiz gradual en la difusión de códigos identitarios basados en lo equivalente de los sujetos.

Es en este proceder que se enuncia el desentrañado de todo semblante ambiguo, dudoso y desigual en que se halla lo distinto de *lo otro*. Así entonces, «La negatividad de lo completamente distinto cede a la positividad de lo igual, de *lo otro que es igual*». ⁶⁶ Será a través de reconocer esta doble espiral circunscrita a la organización e interacción social, que Chul-Han registre el método que sigue el teorema de *lo transparente* para deshacerse de los anversos corruptores de *lo negativo* en la anidación interna/externa de la persona; es decir, en su estatuto individual/colectivo. Y en el cual además, se reúnen los puntos de apoyo en que se concentra el imperativo categórico de la *transparencia*: entronizar la desinteriorización sistemática de la persona en tanto rasgo primario de la hipercultura, la cual será exaltada en el despliegue constante de ser *positivo*, de ser *transparente*.

Señala Chul-Han, al respecto: «a las personas se las *desinterioriza*, porque la interioridad obstaculiza y ralentiza la comunicación. Esta desinteriorización no sucede de forma violenta. Tiene lugar de forma voluntaria. Se *desinterioriza* la negatividad de la otredad o de la extrañeza en pos de la diferencia o de la diversidad comunicable o consumible. El dispositivo de la transparencia obliga a una exterioridad total con el fin de acelerar la circulación de la información y la comunicación. La apertura sirve en última instancia para la comunicación ilimitada, ya que el cierre, el hermetismo y la interioridad bloquean la comunicación». ⁶⁷

⁶⁶ Han-Chul, Byung. (2017). *La expulsión de lo distinto*. p. 34.

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 8.

Sin embargo, este ideario de *clarificación* que espolea de forma permanente «el deseo de ser íntegramente uno mismo».⁶⁸ Provoca a la vez distintos patrones comportamentales en los que aparece no sólo el extenuo por tal exigencia de renovación, sino también el hartazgo provocado por el ensimismamiento permanente de tal premisa; el sujeto derivado de este *ethos* social dirá Chul-Han, «está cansado, harto de sí mismo, de la guerra consigo mismo. Incapaz de desplazarse *fuera* de sí mismo, de dirigirse al *otro*, de confiarse al *mundo*, se recoge en sí mismo, lo cual, paradójicamente, lo conducen al socavamiento y al vaciamiento del yo».⁶⁹

Condiciones que a su vez, devienen, por una parte, en síntomas explícitos relativos a la hiperactividad del yo,⁷⁰ y por otra, incuban prácticas autodestructivas conformes con los rótulos de la sociedad de la *transparencia*, es decir, prácticas que se plantean como perturbaciones exclusivamente del malestar personal, y por tanto, sancionadas en cuanto actitudes individuales *no-positivas*. Muestra de este razonamiento, es el malestar concerniente al paroxismo contemporáneo de la depresión. Concepto que, de acuerdo a Chul-Han, «se puede entender como un desarrollo patógeno de esta ontología *moderna* del sí mismo».⁷¹ Y que se postula en correlato de la abundante positividad:

«La proliferación de lo igual —subraya Chul-Han— es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la retirada ni la prohibición, sino el exceso de comunicación y de consumo; no es la represión ni la negación, sino la permisividad y la afirmación. El signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, es la depresión. La presión destructiva no viene del otro, proviene del interior».⁷²[exigido al individuo mismo].

⁶⁸ Gilles, Lipovetsky. (1986). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. p. 108. En este escrito, Lipovetsky, ya sugería que el vaciamiento de toda «substancialización» en los individuos da auge a desórdenes psíquicos de tipo narcisista que constituyen la mayor parte de los trastornos actuales considerados soporte de comportamientos antisociales, por ejemplo: el incremento en ansiedad, depresión o desesperanza; desequilibrios que para Lipovetsky son consecuencia de la hipertrofia del yo promovida desde los modelos de mercado que acentúan la obsolescencia y el consumismo.

⁶⁹ Han-Chul, Byung. (2013). *Topología de la violencia*. p. 26.

⁷⁰ Estos aparecen de acuerdo a Chul-Han en signos relacionados a síndromes de abatimiento programado (burnout), atrofia afectiva, o bien el fastidio indefinible cuyas nomenclaturas todas pertenecen a espacios donde predomina «el agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia». [en la hipóbole del sí mismo]. (Han-Chul, Byung. (2012). *La sociedad del cansancio*. p. 7.)

⁷¹ Han-Chul, Byung. *La expulsión de lo distinto*. pp.110, 111.

⁷² *Ibíd.*, p. 5.

Preformar el punto vivo de su inercia

Desprenderse de la racionalidad *positiva*, y caer por tanto, en falta por la disfunción «interior» que supone el ser depresivo, hace que los signos posibles de insuficiencia, fracaso, o autoagresión que manifieste el sujeto, lo conviertan, precisamente, en alguien nimbado por la penumbra subversiva que representa la extrañeza de *lo otro*; de manera que los relieves así sugeridos por Byung Chul-Han permitirían ser deducidos como una pieza clave dentro de la cual se produciría —más allá del terreno médico—, un criterio aversivo asociado a la depresión, pues de considerar validas sus premisas, ello significaría que entre las implicaciones del abatimiento actual se constatarían, en efecto, elementos premonitorios alusivos a la contraparte ideológica de la *clarividencia positiva*. Ya que el individuo ensombrecido de este modo, se transformaría de inmediato en *lo otro* impugnado en que anida, ciertamente, la forma social de *lo negativo*.

Este proceder, puede entenderse desde el recorte epistémico que elabora el enfoque criminológico sobre el indicador que supone la depresión, y para el cual, ésta se presenta como un criterio positivo de riesgo en los sumarios prescritos como desencadenantes de agresión,⁷³ por ende, forma parte de los ítems discriminatorios en la definición caracterológica de personalidades conflictivas.

Así, para la criminóloga Hilda Marchiori, la depresión constituye un componente socialmente marginal debido a que disgrega el carácter afectivo del individuo y aviva, al mismo tiempo, sus tendencias autodestructivas; la depresión, asegura en su texto, *El suicidio*, «siempre conlleva ideas de muerte por la desvalorización interior en que se encuentra el individuo».⁷⁴ De ello que ante la aniquilación propia, sugiere instituir su proscripción formal como interés profiláctico: «tal vez sería dable pensar que la sociedad a través de sus instituciones pudiera, a nivel preventivo,

⁷³ La psicología cognitivo-comportamental incorpora este supuesto para detallar concomitancias de irregularidad proclives en la supresión de la vida, pues, «lo definitivo en el suicidio, no es el factor desencadenante [muerte, separación, pérdida, enfermedad, etc.] sino el desajuste entre ese factor y las posibilidades de integración del individuo». (Rocamora, Alejandro. (2013). *Intervención en crisis en las conductas suicidas*. p. 77.) Véanse también al respecto los textos de: Quintanar, Fernando. (2007). *Comportamiento suicida. Perfil psicológico y posibilidades de tratamiento*. Ortega González, Mauricio. (2018). *Comportamiento suicida. Reflexiones críticas para su estudio desde un sistema psicológico*.

⁷⁴ Marchiori, Hilda. (1998). *El suicidio. Enfoque criminológico*. p. 109.

reprochar los comportamientos suicidas. [Este] reproche socio-cultural significa, a nuestro criterio, una valla, una llamada simbólica de la no-permisibilidad y no-aceptación cultural de estos comportamientos que provocan daños irreversibles a la sociedad». ⁷⁵ La anomalía *negativa* asociada a la depresión, y radicalizada por esta práctica autodestructiva, hallaría así, según esta perspectiva, una asistencia útil en su aversión manifiesta.

Próximo a esta idea, habló también el psicólogo Erick Fromm en su escrito *Anatomía de la destructividad humana*, donde a partir de un rastreo analítico de corte socio-biológico, sitúa lo que nombra la *malignidad* de los comportamientos destructivos del hombre en el carácter pasional de éste; dirá al respecto que, «las pasiones destructivas y sádicas de una persona suelen estar organizadas en su sistema caracterial». ⁷⁶ De manera que hacer explícita su nocividad, permite calcular el comportamiento del individuo, es decir, exponer los signos dañosos que delatan su tendencia, posibilita instaurar patrones performativos de su conducta. La depresión constituye, a su parecer, uno de estos signos perjudiciales, de modo que en la exploración de sus atributos destructivos, dice, «podemos hallar un material abundante para hacer ver que la sensación de estar condenado a la ineffectividad o ineficacia —es decir, a la impotencia vital completa—[...] es una de las sensaciones más

⁷⁵ *Ibid.*, pp.144, 145. Considerar este reproche de no-aceptación institucional implicaría, sin embargo, resolver una doble dificultad que no aborda el escrito de Marchiori, y cuya resolución —nos parece— permitiría legitimar socialmente su propuesta; así pues, por una parte, habría que comenzar por desmentir lo señalado por Hume en el s.XIX, quien, a propósito del libre albedrío (hoy día sumamente exaltado), argumentaba que «El hombre que se retira de la vida no perjudica a la sociedad, únicamente cesa de hacer el bien; lo cual, si cuenta como daño, es uno de los menores. Todas nuestras obligaciones de hacer el bien a la sociedad parecen implicar algo recíproco. Yo recibo beneficios de la sociedad y, por ende, debo promover sus intereses. Pero cuando me aparto por completo de ella, ¿sigo estando obligado a hacerlo? Aún admitiendo que nuestro deber de hacer el bien fuera perpetuo, existen ciertamente algunos límites. No estoy obligado — decía Hume— a realizar un pequeño bien a la sociedad a costa de provocarme un gran daño a mí mismo. ¿Por qué, entonces, habré de prolongar una existencia desdichada por la insignificante ventaja que se podría recibir de mí? Si, debido a la edad y las enfermedades, yo puedo con justicia renunciar a cualquier ocupación y emplear todo mi tiempo en luchar contra estas dolencias y en aliviar, cuanto sea posible, las miserias de mi vida futura, ¿por qué no puedo interrumpir de una vez estas calamidades con una acción que no acarrea mayores perjuicios para la sociedad? [...] Si se piensa que el suicidio es un crimen, sólo la cobardía puede conducirnos a cometerlo. Si no es un crimen, tanto la prudencia como el coraje nos alentarán a abandonar de una vez la existencia, cuando se haya vuelto una carga». (Hume, David. (2009). *Sobre las falsas creencias del suicidio*. pp. 56,57 y ss.) De igual manera, llamar a la no-permisibilidad del suicidio supondría también enmendar la argumentación que diversos autores —entre ellos Freud, Foucault y Georges Bataille— hallaron a propósito de la problemática discursiva que implica la intelección de un estatuto prohibitivo, puesto que no sólo no se prohíbe lo que no se desea, sino que además, lo prohibido mismo hace de aliciente para su trasgresión.

⁷⁶ Fromm, Erick. (1982). *Anatomía de la destructividad humana*. p. 256.

dolorosas, casi intolerable, y el hombre hará casi cualquier cosa para sobreponerse a ella, desde la adicción a las drogas o el trabajo hasta la crueldad y el asesinato».⁷⁷

Es preciso observar, que en estos dos últimos autores, la potencia destructiva relacionada con el carácter anímico/pasional que define el ser depresivo hace de la depresión una especie de *crisálida* peligrosa en cuyo estado larvario vive su *negatividad*, pues desde estos criterios, el individuo deprimido se torna lúgubre para el orden colectivo, su abyección lo vuelve susceptible de dudas para terceros, y en lo adusto de su proceder, se sospecha un riesgo latente; su descredito es por tanto manifiesto, ya que en su talante se imprime la disimetría reveladora de lo socialmente nocivo.

Foucault, por otra parte, nos ofrece una imagen en concordancia con el trasfondo de esta animadversión, al perfilar un rostro social correlativo al registro médico/jurídico en los diagnósticos de perturbación, y en cuyos ámbitos, bien sea respecto al orden normado en la conducta social, o bien, relativos a la singularidad connotada del individuo, se articulan en acuerdo con la disfunción que implica la perturbación como anomalía. De ello que el rostro social que propone habrá que trazarlo bifronte respecto las nociones sobre trastorno y desequilibrio, ya que trastoca los lindes de ambos contornos discursivos. Este rostro se proyecta en la figura de lo que llamó en su curso de 1974, *el monstruo humano*,⁷⁸ y el cual, comenta:

«Es esencialmente una noción jurídica [...] —en el sentido amplio del término, claro está, porque lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza—. Es, en un doble registro, infracción a las leyes en su misma existencia. El campo de aparición del monstruo, por lo tanto, es un dominio al que puede calificarse de jurídico biológico. [...] Es el límite, el punto de derrumbe de la ley y, al mismo tiempo, la excepción que sólo se encuentra, precisamente, en

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 239.

⁷⁸ Esta figura implica la aproximación a la gama heterogénea de prácticas representadas en la tendencia humana hacia lo corruptible, es decir, hacia aquellos actos socialmente concebidos como abominables y los cuales son eje de constante problematización, pues su examinación conjuga tanto hipótesis sobre disposiciones subjetivas como anomalías orgánicas que predisponen a ejecutar semejantes actos. La autodestrucción también se ha concebido dentro de este terreno como la acción propia de un monstruo; así por ejemplo, en la prensa de México a finales del s. XIX, — sobre todo en aquellos diarios de tendencias religiosas—, se podía leer: «el suicidio es un delito monstruoso, tanto o más que el homicidio; y si éste lo consideramos como crimen, con más razón al primero». (Véase, Romero Valle, Ana María. (2011). *El suicidio a finales del siglo XIX*. p.193.)

casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible y lo prohibido».79

Tal definición, nos advierte sobre lo engañoso que resultaría inscribir esta figura solamente desde uno de estos registros, pues su presencia aparece como irreductible para cualquiera de ellos, lo que supone situarle de manera irremisible por fuera de ambas discursivas; su doble faz, no será entonces aprehensible sino en forma *negativa*, esto es, ya sea en su prohibición en cuanto situación negada; o bien en su condición de imposible, o sea, como circunstancia inadmitida. Cualidades ambas, que traen por efecto, conflictos para prescribir los lindes en el terreno de su trasgresión, de ahí que se procuren consensos a propósito de lo pernicioso que supone el comportamiento de esta figura.

«Paradójicamente, continua diciendo Foucault, el monstruo —pese a la posición límite que ocupa, aunque sea a la vez lo imposible y lo prohibido— es un principio de inteligibilidad. Y no obstante, ese principio de inteligibilidad es un principio verdaderamente tautológico, porque la propiedad del monstruo consiste precisamente en afirmarse como tal, explicar en sí mismo todas las desviaciones que pueden derivar de él, pero ser en sí mismo ininteligible. Por consiguiente, lo que vamos a encontrar en el fondo de los análisis de la anomalía es la inteligibilidad tautológica, el principio de explicación que no remite más que a sí mismo».80

Si consideramos válida esta paradoja característica en la representación del *monstruo humano*, y a su vez, la trasponemos en los diagramas discursivos referidos al fenómeno suicida, encontramos que se cumple a cabalidad su premisa; pues la demarcación respecto a este hecho social, ciertamente, se deduce de manera inferencial en sus axiomas.81 De allí que éstos aprehenden la comprensión del acto a partir de la doble acepción *negativa* mencionada por Foucault (lo imposible/lo prohibi-

79 Foucault, Michel. (2007). *Los anormales*. p.61. «Solo hay monstruosidad —dirá Foucault— donde el desorden de la ley toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso». (*Ibid.*, p. 69.)

80 *Ibid.*, pp. 62, 63.

81 Condición que no podría ser de otro modo. Muestra de ello, es la exploración psicológica de notas suicidas, a través de las cuales, se busca instrumentar categorías normativas concernientes a la conducta y motivación psico-social propensas en quien comete el acto. Véanse a modo de ejemplo, los trabajos de Ceballos Espinoza, Francisco. (2014). *El discurso suicida: Una aproximación al sentido y significado del suicidio basado en el análisis de notas suicidas*; Chávez Hernández Ana María, et al; (2011). *Notas suicidas mexicanas. Un análisis cualitativo*. García Caballero, Alejandro. et al; (2010). *Características forenses, psicológicas y lingüísticas de una muestra de notas suicidas en Galicia*.

do). Luego entonces, podría suponerse que el exabrupto en la eclosión de esa *crisálida* que anida dentro de los criterios sobre depresión, y que condiciona el autoaniquilamiento, se convierte en uno de los artificios que permite explicar lo inadmitido de quien opta por quitarse la vida; En este sentido, el riesgo larvado al interior de los síntomas del trastorno depresivo trazaría aquí un símbolo de animosidad innegable que sirve de límite y diferencia social respecto a lo indiscernible que representa este sujeto de inclinaciones autodestructivas.

Desde luego podría objetarse que las explicaciones aportadas por la medicina psiquiátrica-biologicista sobre quien se quita la vida, son asépticas a su condición proscriptiva, pues siendo la corporalidad del existir humano, es decir, la presencia de este como urdimbre de procesos somáticos el objeto de su análisis; los descripciones que postula aparecen desde un tono socialmente neutro respecto a los procesos de anomalía anatómica. Y más aún, el garante tangible y pragmático que tributan sus indicadores de riesgo aspiraría, antes bien, a ofrecer la resolución definitiva de la paradoja señalada.

Así entendido, la medicina no cumpliría otro cometido más allá que la certificación, siempre imparcial, de criterios sustentados en indicios provenientes —y exclusivos— del cuerpo humano. En este sentido, los factores médicos que propician el cometer suicidio, aun cuando se reconoce que el acto guarda relación con condicionantes intrínsecas y heterogéneas al soma, su nexo causal, después de todo, se hallará determinado como un efecto reactivo dentro de las propiedades mismas de la carne.⁸²

Tal reactivo, en esencia corruptible, involucra entonces el trastorno actuante de la enfermedad que supone ser la depresión. De ello que su prescripción médica resulte, sin duda alguna, imperativa. Pues se colige, de forma comprensible, que el detrimento en las tasas de suicidio se aminorarán a partir de la cobertura extensiva de su tratamiento médico.⁸³

⁸² De acuerdo con la psiquiatra española Julia Picazo Zappino, los resultados que arrojan investigaciones sobre neurobiología enfocada en el suicidio, refieren que el principal agente causal de esta acción es «una hipoactividad serotoninérgica generalizada a nivel del sistema nervioso central susceptible de ser tratado con fármacos y psicoterapia que modula la conducta». Véase. *Un análisis histórico de las ideas sobre el suicidio en Occidente del siglo XXI*. Ponencia presentada en el IX encuentro de psiquiatría 2018. España.

⁸³ «Actualmente estar mal psíquicamente y estar deprimido se han hecho prácticamente equivalentes, por eso el concepto de depresión ha pasado al lenguaje común como el modo en que se define estar mal psíquicamente.

No obstante, la concesión en la elegancia de esta fórmula (suicidio-depresión) encuentra dificultades al momento de trasladarle dentro de la gama de idearios e intencionalidades que componen el terreno social, ya que implica no sólo afrontar los escollos que trae consigo equiparar la nosología diagnóstica de trastornabilidad⁸⁴ en ámbitos ajenos a la medicina, sino que involucra, principalmente, plantear sus preceptos como hipótesis factibles para explicar los criterios sociales que aquejan de malestar,⁸⁵ pues si bien, es indiscutible que en gran parte de las enfermedades se involucra un monto gradual de malestar, suponer que todo malestar, de uno u otro modo, trastoca una molestia anatómica y, que por tanto, permite su correlato reversible, se descubre en muchos casos falible e incluso impreciso.⁸⁶ Baste sólo a manera de ejemplo, preguntarse si ¿acaso el tratamiento médico sobre trastorno

Estar deprimido, hace de común para nombrar casi cualquier malestar psíquico». Así lo afirma el psicoanalista Manuel Blanco en su conferencia «Felicidad, culpa y depresión». Argumento que además condensa la reserva crítica que sostiene, sobre todo, el psicoanálisis de orientación lacaniana sobre ese denominador de equivalencias: malestar-psíquico/trastorno. Reserva que, sin embargo, no significa la detracción de las estructuras clínicas de malestar psíquico, ni tampoco la negación de sus ítems positivos; es decir, no se trata de negar que la depresión existe, sino problematizar su forma diagnóstica a partir de un discernimiento reificante del individuo en los términos concretos de su prescripción. Véanse sobre esta problemática los trabajos de: Leader, Darian. (2011). *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. Allouch, Jean. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Sáez Rueda, Luis et al; (2011). *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*.

⁸⁴ Esta dificultad se presenta, sobre todo, al momento de establecer sus determinantes etiológicas. Por ejemplo, la OMS señala que un trastorno supone la pérdida de bienestar a nivel psíquico y social; y el cual «se caracteriza por una combinación de alteraciones del pensamiento, la percepción, las emociones, la conducta y las relaciones con los demás»; a su vez, la definición que describe el manual estadístico de enfermedades mentales (DSM-IV), expresa que, « los conocimientos actuales indican que hay mucho de «físico» en los trastornos «mentales» y mucho de «mental» en los trastornos «físicos». El problema planteado por el término trastornos «mentales» ha resultado ser más patente que su solución, [...] debe admitirse que no existe una definición que especifique adecuadamente los límites del concepto «trastorno mental». El término «trastorno mental», al igual que otros muchos términos en la medicina y en la ciencia, carece de una definición operacional consistente que englobe todas las posibilidades. [...] Los trastornos mentales han sido definidos también mediante una gran variedad de conceptos (p. ej., malestar, descontrol, limitación, incapacidad, inflexibilidad, irracionalidad, patrón sindrómico, etiología y desviación estadística). Cada uno es un indicador útil para un tipo de trastorno mental, pero ninguno equivale al concepto y cada caso requiere una definición distinta». Véase, OMS. (2016). *Prevención del suicidio*. Salud Mental; así como *DSM-IV*. (1995). pp. 21, 23.

⁸⁵ En este sentido, el especialista en medicina del trabajo, Christophe Dejours habla en su obra *Trabajo y suicidio* sobre las implicaciones que supone para una empresa enfrentar un caso de suicidio entre sus trabajadores; señalando que es recurrente imputar un diagnóstico en depresión como primera maniobra empresarial para sustraerse de posibles indagaciones y/o responsabilidad jurídica. Dice Dejours, «los suicidios en el lugar de trabajo se producen en ámbitos sociales muy diferentes: hospitales, escuelas, obras públicas, industria electrónica, servicios bancarios, nuevas tecnologías, servicios comerciales de empresas multinacionales, etc. Cada vez que se produce un hecho de estas características, se instala una especie de malestar entre las personas implicadas, tuvieran o no una relación cercana con la persona fallecida. Por lo general, la dirección de la empresa busca librarse de las responsabilidades imputando el gesto suicida a un «ámbito» depresivo o psicopatológico propio del que se suicida, es decir, a conflictos afectivos de la esfera privada.[sin embargo.] no se trata, por lo que se refiere a este sombrío panorama compuesto de defecciones de todo tipo con respecto a la búsqueda de inteligibilidad, de buscar culpables, sino de señalar la extraordinaria potencia que muestran los suicidios en el trabajo para impedir que se busque la verdad».(Dejours, Christophe. (2010). *Trabajo y suicidio*. p. 10.)

⁸⁶ Considérese, por ejemplo, los síndromes medicamente inexplicables como el sufrimiento crónico.

depresivo garantiza al individuo suicida una especie de *restituto ad integrum*? ¿O qué criterios son los que validan la consecución social óptima de su cura?

Intentar responder a esta problemática, abre un vértice de análisis que excede nuestros presupuestos de indagación; si la traemos a colación aquí, es únicamente para acentuar el denominador subyacente en la significación de malestar provisto como dolencia. Y sobre todo, referido este en su condición aversiva asociada a la autodestrucción; ya que en efecto, lo que está ahí en juego, implica situar la acritud de un dolor, cuyo punto vivo, se modula con el grado de malestar latente en la disgregación de la vida. Pero determinar su influjo supone la consideración de una retórica diversa sobre la experiencia de daño, la cual a su vez, será significativa de acuerdo a la manera social e individual de ser nombrada.⁸⁷

Hoy día los presupuestos sobre el dolor se designan principalmente por las formas legibles del malestar anatómico-fisiológico en el individuo. Esto hace del dolor, una experiencia señalada por la terminología de *lo negativo* cuya índole, como hemos visto, es conjurada desde el umbral de lo *positivamente* inadmisibles. «La era moderna, escribe el filósofo Enrique Ocaña, experimenta el dolor como negatividad eliminable por diversas técnicas; [aparece] como un ente negativo que cabe predecir, producir o destruir, [pero no hay que desconocer que] con harta frecuencia, seres humanos se han comportado como si su prójimo no sufriera; han simulado ignorar que alguien necesitaba auxilio o han descrito su dolor con un vocabulario que tendría más bien a distorsionar la realidad del sufrimiento: «expía una falta», «lucha por la patria», «se resiste a confesar». Nuestra elección de palabras desempeña frecuentemente un papel neutralizante. Incluso las expresiones aparentemen-

⁸⁷ El escritor y académico David Morris, llama la atención sobre este matiz refractario e inherente a los términos lingüísticos para expresar dolor, advierte así que, «los distintos idiomas manejan esa calidad elusiva del dolor mediante distintas estrategias. El francés, como otras lenguas románticas, generalmente usa un término construido sobre la raíz latina *dolor*. Significativamente, tanto el francés *douleur* como el latín *dolor* no separan el llamado dolor físico del dolor mental. Según el contexto, se los puede traducir fácilmente por «angustia» o por «dolencia», como el término francés *peine*, menos habitual, cuyo rango de connotaciones va desde pena y castigo hasta aflicción y tristeza. [...] Aristóteles, por ejemplo, considera que el dolor es una emoción, como la alegría, mientras Descartes lo cree una sensación, como el calor o el frío. Sucede, por otra parte, que el significado puede resultar aún más difícil de definir que el dolor. [De ello se desprende que] todo el que insiste, desde un principio, en una definición absolutamente precisa y unívoca de los términos va a terminar instalándose en una claridad falsa». (Morris, David. (1996). *La cultura del dolor*. p. 16.) Por otro lado, *La Asociación Internacional para el estudio del dolor* (IASP), reconoce una definición instrumental de corte científico desde la cual define el dolor como, «una experiencia sensorial y emocional desagradable relacionada con el daño real o potencial de algún tejido o que se describe en términos de tal daño». (*Ibid.*, p. 17.)

te más benévolas pueden ocultar imposiciones de dolor, como cuando se habla de «tratamiento» y de «prevención» del crimen o la enfermedad».⁸⁸

Postular así la valoración social del dolor mediante prerrogativas de orden somático, establece entonces, una especie de taquigrafía cifrada por el hablar del cuerpo que hace de la historia de vida de quien soporta la dolencia un elemento ya tangencial —o francamente discordante respecto lo científicamente evidenciable—; puesto que ahí donde el grado cuantitativo de las especificidades corpóreas de malestar se conforman como el criterio cardinal en la evaluación del sufrimiento, la interpretación proveniente del individuo sobre la aflicción que lo consterna (sobre todo cuando ésta es psíquica) no aparece más como dato ponderable de su tormento; sino que forma parte de una inserción periférica, y más bien errática, que coincide cada vez menos, con los objetivos del proyecto médico.⁸⁹

Para el antropólogo David Le Breton, la configuración de este orden nominal, conlleva el disolver la cualidad compleja y multifacética que constituye la percepción del dolor como inherente a un significado social o culturalmente otorgado. Definir sus rasgos por un estándar de escalas métricas, tiende, a su parecer, a homologar y reducir los entramados distintivos de su sentido: «Hoy, la modernidad transforma la relación de cada actor con su salud en un asunto puramente médico, para numerosos usuarios el dolor ha perdido todo significado moral o cultural; encarna el es-

⁸⁸ Ocaña, Enrique. (1997). *Sobre el dolor*. pp. 30, 40.

⁸⁹ El horizonte de esta premisa podría articularse desde dos flancos filiales. Uno de ellos concibe el cerebro como el órgano que representa «la quintaesencia» de la naturaleza humana, así lo distinguió Julien De La Mettrie en 1748 postulando que el cerebro humano sólo se distingue en grado de contextura con el de otros animales, pues «en general, la forma y la composición del cerebro en los cuadrúpedos son más o menos las mismas que en el hombre. La misma figura, la misma disposición en todas partes, con esta diferencia esencial: que el hombre es de todos los animales el que tiene más cerebro y un cerebro más sinuoso, en relación con la masa de su cuerpo». (De La Mettrie, Julien Offray. (1962). *El hombre Máquina*. pp. 44,45.) Hoy día, se ha rectificado la delimitación de esos paralelismos a través del análisis de los procesos facultativos que presenta cada especie. Trabajos aportados por Antonio Damasio, o el premio nobel Eric Kandel, son representativos de esta directriz. Por otra parte, las teorías sobre cognición y comportamiento humano harán del cerebro la entidad vicaria que explica la significación humana como lo expuso el medico rumano Sacha Nacht, en el congreso francés de psicoanálisis en 1952, donde señaló que «en particular, no habrá que olvidar que la separación en embriología, anatomía, fisiología, psicología, sociología, clínica, no existe en la naturaleza y que no hay más que una disciplina: la neurobiología a la que la observación nos obliga a añadir el epíteto *humana* en lo que nos concierne». (citado en, Jacques Lacan. (2003). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. p. 227.) Ambos principios entonces (cerebro-conducta) se verán reflejados en los manuales descriptores de trastornos mentales; por ejemplo en el DSM- IV se lee: «Una concepción errónea muy frecuente es pensar que la clasificación de los trastornos mentales clasifica a las personas; lo que realmente hace es clasificar los trastornos de las personas que los padecen». (DSM-IV. (1995). p. 23.) Con ello se consigue omitir toda injerencia «subjetiva» de la persona sobre lo que le sucede, configurando a la vez a ésta como víctima padeciente. Lo cual permitirá delegar su cuidado y justificar así su intervención médica. Ya que es el «cuerpo orgánico» el que responde con certezas, y no así una posición de «Epimenides».

panto, lo innombrable. El umbral de tolerancia decrece a medida que los productos antálgicos se vulgarizan. [Sucumbir a un] dolor es en la actualidad un sinsentido absoluto, una tortura total.

Así se traduce la irrupción de lo «peor que la muerte» [simbolizado por el dolor] en una sociedad que ya no integra el sufrimiento ni la muerte como hipótesis de la condición humana. [...] La cultura médica sugiere que el dolor sólo es cruel, el equivalente moral de una tortura que sería culpable no afrontar con medios científicos». ⁹⁰

Estos señalamientos no significan, en absoluto, desistir de la asistencia clínica, o resignar los hallazgos benéficos que proporciona el desarrollo en tecnología médica; sino más bien, apuntan a reparar sobre los márgenes ideológicos constitutivos en la configuración social presente, y desde los cuales, se explican los términos de intervención en políticas sanitarias; esto referido a nuestra temática, hace del diagnóstico en psicopatología el determinante principal para el entendimiento de quien decide anular su propio existir. Ya que grabar el acto autodestructivo dentro de marcadores clasificatorios tamizados e inmunes del reducto subjetivista (o cultural) de la persona, es lo que permite configurar su acción preventiva. Bastará solo intervenir oportunamente en los mecanismos que gestionan ese «regalo siniestro» ⁹¹ que es el *pathos* del dolor y que entrama al individuo suicida; así entonces, y desde esta perspectiva, nada exime hoy la radicalidad de la autodestrucción.

⁹⁰ Le Breton, David. (1999). *Antropología del dolor*. pp. 206, 208. David Morris también concuerda con este señalamiento contemporáneo por sustraer la significación particularizada en la experiencia de dolor, convirtiendo su presencia en criterio unitario de referencia médica: «Hemos ingresado, en suma, a un tiempo que nos enfrenta a una amenaza radicalmente nueva. Es un tiempo en el cual, fuera y dentro del lenguaje especializado de la medicina, el dolor amenaza convertirse en algo completamente exento de significado». (Morris, David. *op.cit.*, p. 88.) Por otra parte, el filósofo e historiador de la ciencia, Javier Moscoso, advierte de los riesgos por decantar el reconocimiento de malestar adjudicado por dolor desde una sola polaridad explicativa, pues si bien es cierto que experimentar una dolencia «singulariza» a quien lo padece, tal condición haría improbable identificar sus características en la particularidad de los otros. Pero de igual modo, generalizar sus signos de mortificación en objeto de equivalencias unívocas y ya definitivas, omite distinguir los matices individuales que significa el dolor como diferencia única, sea esta personal/social/cultural. Escribe en este sentido: «La historia cultural del dolor navega entre dos grandes peligros. El primero de ellos atañe a la disolución del objeto de estudio en sus apariciones históricas; pues si la experiencia del dolor está culturalmente intervenida, ¿por qué seguir pensando que se trata de una única experiencia? ¿no habría que reconocer la existencia de tantas experiencias como culturas o, en última instancia, como sujetos? El segundo peligro consiste en escribir una historia finalista, inscrita, por ejemplo, en el contexto del proceso de civilización o en otras dinámicas teleológicas». (Moscoso, Javier. (2012). *Historia cultural del dolor*. p. 12.)

⁹¹ La expresión es de David Le Breton.

Es este eje social del registro biomédico, lo que decíamos, da lugar a polémica, especialmente cuando se intenta implantar en constructos socio-culturales que reconocen otra gama de conjeturas para entender las prácticas de autoaniquilamiento, y en cuyos casos, el abordaje médico no solamente polariza toda percepción extrínseca a sus planteamientos, sino que además, la actitud de su postura hace notorio el descredito hacia quien elige la muerte. Así lo ilustra la investigación etnográfica publicada en el año 2016 por la antropóloga Gracia Imberton y llevada a cabo en las localidades de Río grande y Cantioc, pertenecientes a la región de Tila, Chiapas; y en las cuales, encontró que uno de los entendimientos que adquieren centralidad en estas zonas sobre el aumento de suicidios ahí cometidos se fundamenta en el arraigo cultural de nociones sobre espiritismo y brujería.

Imberton subraya que el canon que representa el dispositivo médico ha resultado insuficiente en la comprensión del fenómeno, sobre todo, porque hace inerte su concepción; en este sentido, señala que diversas «investigaciones antropológicas han comenzado a destacar cómo las taxonomías oficiales de causalidad suicida [generadas casi siempre por las instituciones oficiales de salud y demografía] contribuyen a generar ciertos «arquetipos», a los que actualmente recurre tanto la gente común como los expertos para explicar los casos particulares. [...] Estos arquetipos delimitan razones para quitarse la vida, las cuales adquieren cierta legitimidad, y desautorizan otras diferentes que pudieran expresarse».⁹²

Tal unilateralidad de perspectiva, comenta, resultó acuciante en la unidad médica rural de Cantioc, donde para el año 2002 se registró, de acuerdo al médico de la zona, y según datos proporcionados por IMSS, la tasa más alta de suicidios en todo Chiapas. Sucedió entonces que, «de acuerdo con el auxiliar de salud la Asamblea Ejidal local llegó a la decisión de que la clínica no daría atención a las personas que intentaran suicidarse. El propósito era desalentar o escarmentar a los potenciales suicidas pues tendrían que ser trasladados a Tila [región alejada de ahí] para ser atendidos».⁹³

Sostener en estos términos, el ideario de un modelo médico inexpugnable que pretende elucidar los criterios de percepción en quien se aniquila, resulta dificultoso;

⁹² Imberton, Gracia. (2016). *La voluntad de morir. El suicidio entre los Choles*. pp. 9,10.

⁹³ *Ibíd.*, p. 36.

pues revela que una estrategia expansionista de corte militarizado como el que propone para subyugar el problema, hace de obstáculo, si permanece restrictivo a las variaciones significativas del contexto cultural en turno. Esto se demuestra en el estudio realizado en el poblado de Chichi Suarez, Yucatán en el año 2010, por parte del Centro peninsular en humanidades y ciencias sociales, y en el cual, la antropóloga Laura Hernández Ruiz, analizó las ideas asociadas por la población sobre quienes ahí se quitan la vida, descubriendo que la idea principal hacia este hecho se encuentra referida en creencias de intervención demoniaca.

«Abundan las historias de este tipo —señala— y la gente sólo puede comprender la muerte de un ahorcado encontrado en cuclillas, hincado o hasta sentado, como la derrota de una batalla sostenida contra el Demonio.[...] El común denominador [entre la población] opina que el Mal es el responsable. Los suicidas no llevan a cabo la acción de autodestrucción, el Malo les arrebató incluso el poder de decisión. [...] Con este razonamiento logran varios objetivos. De entrada, explican un hecho que no pueden entender. Más importante aún, liberan al suicida de cualquier responsabilidad inherente a dicho acto. Del mismo modo, los familiares, los amigos y los conocidos se liberan de responsabilidad ante el suicida, la gente de la comunidad y sus creencias religiosas. [...] Al final se logra un equilibrio sociocognitivo, la comunidad se une en la realización y celebración de ciertos preceptos preestablecidos, [como lo son los ritos expiatorios y las ceremonias efectuadas en torno al suicida, de manera, que] mantienen su identidad [colectiva] y se dictan y justifican las interacciones sociales».⁹⁴

Bajo este panorama, el reto para la discursiva médica es conflictivo. Sobre todo, si del modelo que postula sobre suicidio como un hecho bio-psico-social prioriza únicamente los dos primeros; pues ello, como podemos ver, conduce a sitiar su perspectiva en una encrucijada, desde la cual, admitir o incorporar circunstancias socialmente distintas a la logística del trastorno mental, llevaría a destituir el refrendo ideológico en la consistencia de sus preceptos. Es decir, consentir en ello, develaría, por ejemplo, que la noción de trastorno depresivo, inserto en otros espacios socioculturales, no sólo no forma parte de las experiencias medulares de desgarró

⁹⁴ Véase Hernández Ruiz, Laura. (2014). *Percepción y representaciones sociales del suicidio en Chichí Suárez, Yucatán*. pp. 88, 102 y ss.

para hacer coherente la práctica de autoaniquilamiento, sino que además la noción de trastorno depresivo aparece aquí como un instrumento de constricción de toda causalidad ajena a su idea clínica. De modo que el intento por unificar socialmente este sesgo interpretativo sobre el fenómeno suicida se revelaría en estos contextos, ciertamente, como un símbolo proscriptivo para dar prosecución a esta forma de muerte.

Tal observación se hace latente en el estudio realizado por UNICEF en el año 2012, a propósito del aumento de suicidios en adolescentes indígenas de 3 poblaciones distintas de América Latina: Brasil, Perú y Colombia; y en las cuales ya se advertía de la discordancia idiosincrática que genera un modelo de implementación médico impermeable a raigambres simbólicas y culturales en estas zonas. Esta investigación señala que:

«Pese a que el suicidio es un fenómeno mundial que sobrepasa las culturas y las clases sociales, las experiencias realizadas con pueblos indígenas demuestran que acciones formuladas bajo los parámetros habituales en los programas de «salud mental», centrados principalmente en el nivel de riesgo individual, no sólo no han surtido efecto sino que, en muchas ocasiones, han generado problemas convirtiéndose algunos de sus procedimientos en verdaderos nuevos factores de riesgo.

¿Cómo tratar entonces estos problemas? ¿Cómo superar, bajo paradigmas interculturales, la visión occidental de «salud mental» que tan mal se adecúa a estas poblaciones? ¿Las causas y las medidas a tomar serán las mismas? Los casos estudiados presentan una especificidad singular que conecta la conducta autodestructiva con todo un universo simbólico que, a su vez, ubica al suicidio en la cultura y redefine así los parámetros para su análisis y tratamiento. Los enfoques convencionales que incluyen gente experta foránea, [principalmente psicólogos] interviniendo con proyectos de duración limitada y sujeta a protocolos específicos de carácter instrumental diseñados culturalmente por especialistas occidentales, tienen obvias limitaciones. Estos enfoques están condenados a ignorar o a no dar la importancia debida o a interpretar de manera inadecuada señales que, solas o en combinación con otras, pueden dar la clave para soluciones culturalmente apropiadas».⁹⁵

⁹⁵ UNICEF. (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. pp. 22, 23.

En este sentido, conviene entonces interrogar, ¿Cómo abordar para este siglo XXI el contenido socio-discursivo que cumple el *demonio* y la *brujería* como entendimientos que amalgaman la jurisprudencia sobre quien se quita la vida?

Michele de Certeau nos recuerda que ya una vez la medicina examinó de primera mano el temperamento subvertido en la devoción demoniaca, advirtiéndolo de su mistificación;⁹⁶ pero hoy día el componente social de esa figura inquietante que se deduciría ya inoportuna a los principios seculares del ideario médico parece recordarle a éste que su posicionamiento también es parte de un sesgo histórico cultural en los esclarecimientos de un acto como es la autodestrucción. Por lo que pretender denegar para estas tramas sociales el símbolo demoniaco en su eficacia interpretativa, no hará otra cosa que agudizar su presencia desde el carácter mismo de su negación.

⁹⁶ En su obra, *La posesión de Loudon*, Michele de Certeau detalla cómo es que el doble símbolo médico/religioso explora los reversos de lo ajeno terrorífico de lo inhumano así como lo extraño que involucra a lo humano mismo, y cuyas superficies son siempre lindes proscritos de lectura. Véase a modo de ejemplo el filme de Jerzy Kawalerowics. *Matka Joanna od Aniolów* (*Madre Juana de los Ángeles*.)



Édouard Manet. *Le suicidé*. 1877.

EL OPROBIO

Capítulo III Idear la Muerte

Erosiva del símbolo de la muerte (Márgenes Sociales)

En todo el devenir histórico del ser humano se ha advertido del acto de privarse de la vida bajo propia conformidad; de esta conducta, llama la atención que no aparece como característica de ninguna coyuntura sociopolítica específica o estadio cultural determinado, lo cual bien podría suponer que su índole remite más bien a condiciones intrínsecas del carácter humano en tanto expresión electiva de su comportamiento; ello debido a que cometer el acto no sólo responde al margen de maniobra en el arbitrio de toda decisión subjetiva sino que además revela un rasgo de la natura humana que tiene que ver con el discernimiento de la propia muerte. En este sentido, la autodestrucción nos daría indicio de la certeza que posee nuestra especie para cercenar de forma abrupta toda presencia vital en sí misma; de manera que esta doble alusión permite señalar que, no obstante, cualquier conjetura respecto a su intencionalidad, parte del acto autodestructivo se inviste de una idea de muerte como elemento transversal de significación.

Así se ha admitido por lo menos dentro de los esquemas de percepción occidentales concebidos hasta el s. XX, donde la escisión que induce la muerte es cualidad en las formas de entender la renuncia a la existencia. Ejemplo de ello es el concepto mismo de *suicidio*, cuyo surgimiento en el s. XVII comprende lo concerniente a la muerte autoinfligida y el cual connota —más allá de su resonancia etimológica (*sui/caedere*) —, la noción de muerte como carácter y signo corruptor de la vida. No obstante, en la vigente sociedad occidental, este concepto muestra un cambio sustantivo, a propósito de la correlación significativa con la noción de muerte, pues, siendo la representación de ésta omitida dentro de los idearios sociales, la construcción discursiva para este s. XXI sobre el concepto de suicidio exceptúa cada vez más cualquier correspondencia asociada con la dimensión simbólica de la muerte; y antes bien, señala este vínculo como proscrito. Nuestro propósito, para este últi-

mo apartado, consistirá entonces en puntuar algunos aspectos de esta supresión discursiva dentro de su representación social, y por ende, en la negación de escritura que hoy en día atañe al pensamiento de la muerte por suicidio.

Señalemos pues, por inicio, que el carácter de este cambio conceptual no es de ningún modo fortuito, sino que proviene de un paradigma sociocultural que se propuso emancipatorio de presupuestos apocalípticos, y cuyas premisas capitales, arraigan en apelación a intereses fácticos de la vida natural humana así como en aspectos sociopolíticos que estructuran la autonomía de los individuos. Este paradigma, de factura renacentista, ha logrado desplegar en el devenir del tiempo un nuevo diagrama social sobre la noción de muerte al establecer la idea de ésta como un signo de inminencia personal, lo cual supone un indicio primario para esbozar el estatuto moderno de su negación.

El razonamiento de este criterio, podríamos situarlo a partir de la obra del pintor holandés Pieter Bruegel (el viejo), particularmente en su obra realizada hacia 1562 titulada *El triunfo de la muerte*⁹⁷ y en la cual puede intuirse el cambio de perspectiva delineado en los temperamentos de la época sobre la cualidad sensitiva hacia este hecho perentorio de lo vivo, pues en efecto, en esta obra se aprecia, sin duda alguna, lo atemorizante de su severidad inexorable, pero el énfasis que nos interesa señalar aquí apunta al inusitado umbral de horror⁹⁸ que Bruegel logra hacer patente en su lienzo al representar la idea de muerte como fatalidad irruptiva al nuevo bien que supuso la vida particularizada del individuo; esto lo insinúa a través de personificar una muerte hostil y avasallante que tras el fiero acecho al hombre-singularizado le devela lo estéril que ha resultado todo artificio para acometerla; de modo que, despojado de toda posibilidad evasiva o símbolo alguno de redención, esta muerte constriñe al hombre re-nacido como único a vivir en la orfandad de su propio cuerpo el pavor rotundo de su trance.

⁹⁷ Este intitulado no sólo indica el nombre de la obra, sino que alude a un tópico medieval de corte escatológico abordado por las artes pictóricas y literarias que —de acuerdo a Umberto Eco— se consignan desde el s. XII. Algunos ejemplos gráficos son *El triunfo de la muerte* del Camposanto de Pisa, cuyo fresco remite al año 1350. La galería del Palazzo Abatellis en Palermo, exhibe un fresco de temática similar que tiene por data el año 1446; para 1485 *El triunfo de la muerte* se presenta como fachada del oratorio Dei disciplini en Lombardía. Véase para otros ejemplos, Eco, Umberto. (2007). *Historia de la fealdad*.

⁹⁸ Horror aún no cristalizado en las significaciones de épocas anteriores donde *El triunfo de la muerte* se concebía, primordialmente, admonitorio post-mortem del existir.

Con tal presupuesto, Bruegel nos deja entrever en qué radica el trasfondo horripilante de la muerte en su nuevo triunfo y cuyo laurel —cernido con mayor énfasis en periodos posteriores—, consistirá en confeccionar con piel humana la mortaja de todo lo que no se admita natural a ella. Será así que a partir de esta premisa renacentista que urde la muerte como signo corpóreo de aniquilación, se imprima lo ominoso de su presencia dentro de los márgenes sociales contemporáneos.

Uno de estos márgenes se expresa desde el pensamiento del sociólogo francés Edgar Morín, quien siguiendo una dirección reflexiva convergente e inexorable entre el ámbito social y biológico, sugiere en su escrito de 1951, *El hombre y la muerte* subvertir la crudeza de semejante noción (la muerte nacida de la vida singular) e interpolar dentro del ideario social un modelo perceptible que, a fin de contravenir lo tangible de aquella acechancia, permita una configuración *útil*⁹⁹ del concepto de muerte.

Este planteamiento consistirá para Morín en unificar la representación de la muerte como objeto de estudio propio de orientaciones bio/antropológicas, lo que supondrá advertir que es la coyuntura histórica específica aquello que fundamenta la realidad de su percepción; en este sentido, argumentará que en lo sucedáneo del s. XX, la coherencia que legitima sobre la muerte un sistema escatológico enfrenta el inconveniente no sólo de alejarse de lo real corpóreo de su acontecer (idea que para Morín supone un rasgo cultural de negación¹⁰⁰), tanto que el mismo precepto escolástico, cuestionado ya por la sociedad de Bruegel, aparece cada vez más como un criterio de especulación intempestiva.

⁹⁹ La idea de útil responde en Morín a la necesidad por transformar el mundo mediante los implementos que el humano desarrolla a través de la técnica, ésta, a su parecer, «abre el mundo al hombre y el hombre al mundo; dialécticamente el mundo penetra en él y lo enriquece. Y al mismo tiempo el hombre así transformado, transforma al mundo, dándole las determinaciones humanas, con lo que lo humaniza». (Morín, Edgar. *El hombre y la muerte* .p. 46.) Por tanto, «es preciso tomar al útil y a la muerte en su contradictoria y simultánea presencia en el seno de la realidad humana primera.[preguntándose] ¿Qué hay de común entre el útil que se abre camino a través del mundo real obedeciendo las leyes de la materia y la naturaleza, y la sepultura que, abriéndose hacia el mundo fantástico de la supervivencia de los muertos, trastorna de la forma más increíble e ingenua, a la vez, la evidente realidad biológica? Sin lugar a dudas, la humanidad». (*Ibid.*, p. 9.)

¹⁰⁰ De acuerdo a Morín los postulados de transfiguración escatológica involucran un criterio de negación sobre el acontecer ineludible de la muerte, puesto que «en la polémica ininterrumpida que opondrá la «razón» a la «fe», la fe mostrará sin cesar a la razón el abismo de la muerte. La fe significa la negación de la muerte, es su núcleo irreductible. [Así entonces,] la salvación responde a una exigencia antropológica esencial del individuo que teme a la muerte y quiere ser salvado». (Morín, Edgar. *op.cit.*, p. 215.)

De manera que Morín propone depurar del imaginario social el contrapunto de mistificación asociado a la muerte en su acepción metafísica, no tanto en menoscabo del tipo de credo referido sino en cuanto criterio constitutivo para codificar la trama de la muerte desde su dimensión anatómica, «sólo entonces, —dice Morín— podremos dirigirnos a la muerte desnuda, limpia, desenmascarada, deshumanizada, para discernirla en su pura realidad biológica, [lo que permitirá] conocer simultáneamente la muerte por el hombre y el hombre por la muerte».¹⁰¹

No se tratará, sin embargo, con esta postura de conferir simplemente primacía a esta realidad biológica y así vislumbrar la opacidad en la concepción de la muerte, sino que antes bien, Morín intenta socializar esta discursiva para subrayar que tal escenario también es efecto de una ruptura epistémica¹⁰² sobre el saber de la muerte, en esto reside la especificidad de su coyuntura histórica; de ahí que pensarla desde un horizonte bio/social consiste, a su parecer, en reconocer que al ponderar esta aproximación se tiene que apelar a lo prescrito por el actual estadio sociocultural, por lo tanto, explorarla desde este precepto no sólo establece un marco exegético acorde en su concepción vital, sino que afianzar su doble registro bio/antropológico, es decir, la muerte como fenómeno cultural/biológico, permite asentar las premisas actuales de su definición.¹⁰³

¹⁰¹ Morín, Edgar. *op.cit.*, p. 18.

¹⁰² Al respecto, señala Morín «la creencia en una vida propia de los muertos se nos manifiesta como uno de los primeros fenómenos humanos con la misma importancia que el útil. La muerte es, pues, a primera vista, una especie de vida que prolonga, de una forma u otra, la Vida individual. Según esta perspectiva la muerte no es una «idea», sino antes bien una «imagen» [...] una metáfora de la vida, un mito si se quiere. Efectivamente, la muerte, en los vocabularios más arcaicos aún no existe como concepto. [...] Si la muerte, como estado, es asimilada a la vida, pues está llena de metáforas de vida, cuando sobreviene se la toma como un cambio de estado, un «algo» que modifica el orden normal de aquella. [...] Así pues, la misma conciencia niega y reconoce la muerte: la niega como paso a la nada»; (Morín. *op.cit.*, p. 10.) no obstante, «En una época en que el desarrollo de las ciencias biológicas permite contemplar la muerte como ley de la vida de las especies, en la que el desarrollo de las ciencias humanas permite considerar la muerte de las sociedades, regímenes e instituciones, como etapas en el proceso de la civilización, esta muerte se integrará en una filosofía de la naturaleza y de la humanidad. La muerte se hace una necesidad [de orden técnico, dentro] del devenir del mundo y de la humanidad». (Morín, *Ibid.*, p. 136.)

¹⁰³ Escribe Morín: «En efecto, las posibilidades de progreso de la lucha contra la muerte no pueden disociarse de las posibilidades de progreso del conjunto de la ciencia y la técnica. Y éstas no pueden disociarse de las posibilidades de progreso del hombre en todos los planos de su vida: una práctica capaz de reducir a la muerte supondría otra sociedad, otra libertad, otro modo de existencia. Recíprocamente todas estas transformaciones biológicas, físicas, sociales, políticas, interindividuales, traerían consigo una eficacia mayor contra la muerte. Por ello no puede tratarse de un simple progreso de una ciencia particular, sino de una revolución profunda de todo el universo humano. En este universo, todo lo que el hombre transforma, le transforma. Toda modificación exterior se convierte en interior». (Morín. *op.cit.*, p. 171.)

Es en este orden de ideas que pensar la muerte como un concepto pragmático cuya mediación tecnológica hace posible afrontar el horror corpóreo ilustrado en Bruegel, sobre todo, al concebirla susceptible de intervención, implicará, para Morín, incidir de forma determinante en lo *útil* de su perspectiva. De este razonamiento se desprenderá, entonces, que cifrar la imagen social¹⁰⁴ de la muerte, exige por tanto subordinar su enunciación desde el registro de la patología clínica.

Vitalizar de este modo la idea de la muerte no supone desde luego negar su existencia en el terreno social, circunscribe antes bien su comprensión; pero socializar este concepto como único paradigma legítimo sí favorece la tendencia de una actitud reticente, no únicamente hacia otros parámetros discursivos —suponiéndolos irreductibles en su dimensión cultural o subjetiva—; sino que tal relieve naturalizado hacia la muerte es lo que da lugar a instrumentar la supresión discursiva de lo real de su presencia. Así lo entiende el antropólogo Louis Vincent Thomas quien en contraste con la exhortación postulada por Morín, señala para 1975 en su escrito *Antropología de la muerte* precisamente los efectos sociales de esta cualidad anatómica expurgatoria del simbolismo (cultural) asociado a la conciencia de la muerte.

Para este antropólogo, especialista en ritos fúnebres de culturas africanas, tal desplazamiento de sentido detentado por el ideario occidental sobre la muerte como suceso natural provoca un mecanismo de distanciamiento que es patente en el crisol significativo de sus ritos, transformado en consecuencia la narrativa y percepción social de aquella; su postura, en este sentido, no pretende en modo alguno impugnar los avances de los parámetros biotécnicos, ni mucho menos eludir el *factum* del cuerpo inerte; antes bien, intenta aprehender la mutación social producida por esa noción de muerte desprovista del alcance de su simbolismo —o lo que Morín llamó mistificación—.

Con esta premisa, Vincent Thomas aborda el rito mortuario como un marco referencial que delimita el desasosiego causado por la ausencia del viviente, pero el

¹⁰⁴ Véanse respecto al avance de este marco de análisis: Marcelino Cerejido, *et al;* (1997). *La muerte y sus ventajas*. Laura Bossi. (2017). *Las fronteras de la muerte*.

cual induce, a su vez, un umbral de coherencia sobre el carácter finito de la vida humana, de modo que el rito fúnebre se ubica, desde su perspectiva, como un espacio social de transposición tanto individual como colectiva que pretende en cierta medida atemperar, o mejor dicho, conjurar, la conciencia de la propia muerte; así entendido, «las conductas funerarias obedecen a constantes universales. Tienen una doble finalidad. En efecto, en el plano del discurso manifiesto son motivadas por lo que aportan simbólicamente al muerto: mediante una serie de acciones más o menos dramáticas, [...] se asignan al muerto un lugar y diversos roles, en concordancia con la continuidad de la vida. Pero en el plano del discurso latente, aunque el cadáver es siempre el centro de las prácticas, el ritual sólo toma en cuenta un destinatario: el individuo o la comunidad sobrevivientes. Su función fundamental, tal vez inconfesada, es la de curar y prevenir, función que por otra parte presenta múltiples aspectos: aliviar el sentimiento de culpa, tranquilizar, consolar, revitalizar. [De ello que su carácter simbólico involucre] también un medio de *circunscribir* la muerte, de *entramparla* en un lugar limitado, al margen de la vida».¹⁰⁵

Esta manera de recubrir de sentido la incertidumbre *post-mortem* a modo de «entrampar» el naturalismo fatal de la vida, conforman pues expresiones simbólicas que sitúan la percepción de la muerte como significación de un saber determinado, saber, cuyo sentido de apropiación, se realiza tanto en sus prácticas funerarias como en la intelección misma de su concepto, pero aun cuando ello no supone meramente trasponer una metáfora sobre la erosión corpórea del ciclo vital, el rito moderno configura una imagen disyuntiva sobre esa inquietud que cierne a la muerte como símbolo, ya que subvierte esta inquietud desde lo infranqueable de una certeza hecha cuerpo. Lo que supone el corolario de lo que este antropólogo ha llamado la *desacralización de la muerte*; rasgo occidental que, a su parecer, describe el proceso de su borrado social y el cual se halla en la *desimbolización* de sus exequias rituales.

Esto es ilustrado a través del tratamiento tanatopráctico que involucra el proceso de embalsamado contemporáneo cuyo cometido, "aun cuando cambia la purificación por la higiene, [...] [y] culmina en una cierta sacralización del cuerpo-cadáver;

¹⁰⁵ Vincent Thomas, Louis. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. pp. 116,117.

[es decir, que] éste adquiere un carácter más hierático, «más vivo», más digno. [Su función primordial] deja de lado el aspecto *fascinans* de lo sagrado en beneficio del control de su aspecto *tremendum*: [pues] el cadáver así tratado no provoca temor, horror ni rechazo». ¹⁰⁶

De igual manera, la inclinación social en auge hacia el procedimiento incineratorio representa—antes que cualquier tipo de reminiscencias figurativas—, intereses más bien prácticos, los cuales comprenden «el ahorro de espacio, [...] con mayor razón si se dispersan las cenizas; el menor costo, sobre todo si el fallecimiento se produce en un lugar no muy alejado del horno crematorio [...] y por supuesto la garantía de una higiene total». ¹⁰⁷

En ambas operaciones se advertirán, por lo tanto, y de manera más frecuente, prerrogativas rituales que apuntan hacia la «desaparición o simplificación de algunas de sus prácticas, [tales como el duelo y los signos de luto; así como una progresiva] desconfianza acerca de la expresión de las emociones, [gradualmente acentuada por la] relegación del muerto en beneficio casi exclusivo del sobreviviente, [...] papel que desempeñan la técnica y el sentido de la gestión, todo esto —señala Vincent Thomas— confiere al ritual funerario moderno un tono ¹⁰⁸ muy particular: el de la negación de la muerte». ¹⁰⁹

Negación que no obstante, es preciso señalar, no necesariamente es opuesta al signo de negación que sostiene Morín, es decir, la negativa de la muerte por su indagación metafísica; pues mientras que éste busca la salvación del «*hombre vivo mortal* en su totalidad concreta» ¹¹⁰ mediante la prorroga asintótica que provee la ciencia sobre los principios bióticos en el saber de la muerte, o dicho en otras palabras, en tanto que Morín alude a la metamorfosis social de la muerte mediante el

¹⁰⁶ Vincent Thomas, Louis. *op.cit.*, p.130.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 131.

¹⁰⁸ Tono, por cierto, de diversos matices, y que pueden hallarse desde múltiples perspectivas; por ejemplo, es argumento de la novela *Los seres queridos* del escritor Evelyn Waugh, quien, con humor cáustico, desarrolla esta propensión ideológica a estetizar el tratamiento del óbito en detrimento del carácter simbólico del rito. Igualmente se encuentra en Caitlin Doughty, fundadora del movimiento social sobre la muerte positiva: *The order of the good death*, en cuyo libro, *Hasta las cenizas* da testimonio de la función no sólo cosmética sino económica que cumple la industria funeraria estadounidense en promoción de una actitud sociocultural laica y desmitificada de la muerte. Es tema también del escrito, *The american way of death* de la periodista Británica Jessica Mitford quien denuncia, principalmente, el rédito económico asociado a esta ideología respecto a la idea espiritual como producto mercantil del servicio mortuario.

¹⁰⁹ Vincent, Thomas. *op.cit.*, p. 63.

¹¹⁰ Morín, Edgar. *op.cit.*, p. 174.

progreso técnico en «lo vivo»; aquella negación que delata Vincent Thomas sugiere el sentido social que adquiere esa transfiguración desde un orden inmanente al hecho fisiológico de sus términos, esto es, la muerte delineada como postración irrevocable de lo que estuvo vivo y que es tramitada por el desempeño práctico de los servicios fúnebres.

Ambos relieves, antes de concebirse antagónicos o incompatibles entre sí, concuerdan en señalar una discursiva orientada en extirpar del tejido social determinadas figuras perceptivas sobre la irreversibilidad del existir, bien sea desde el *deus ex machina* que subyace en la invención técnica; o bien como mediación práctica en el símbolo profano de un hecho fáctico, esta denegación dual sustentará un contrapunto de omisión latente en la imagen e idea contemporánea de la muerte.¹¹¹

Otro de los márgenes sociales que intenta contravenir la afrenta ominosa del *triumfo de la muerte* no se rige por el fideísmo de omisión del enroscado anterior, puesto que afirma su perspectiva desde un entramado discursivo que supone el existir como un derivado sensible del instante, de modo que toma como punto de fuga el *continuum* evanescente de la vida; pero tal evanescencia no se asume en tanto ausencia irremisible de la temporalidad humana sino que ésta es descrita a través de una noción hedonista del pervivir, de ahí que la representación atribuida a la idea de la muerte sea diferenciable de acuerdo al criterio de hedonismo que se sostenga.

¹¹¹ Ciertamente en ambos autores podemos observar argumentos que más que discordantes son propensos a la implicación recíproca, así por ejemplo, escribe Vincent Thomas: «En materia de escatología, el hecho repentinamente predominante [...] es la incursión que realizan nuestros contemporáneos en lo superracional. [...] Para construirse una supervivencia a su medida, el hombre moderno no escatima medios y no retrocede ante la amalgama ni ante el sincretismo. Redescubre fácilmente doctrinas que se suponían extinguidas [así como] creencias venidas de otros lugares: el misticismo oriental, el Zen, el Tao e incluso el chamanismo. [O bien,] se basa en disciplinas científicas que van desde la cibernética, la física cuántica [...] hasta la psicología transpersonal y la parapsicología. [Todo ello nos] confirman al menos dos cosas. Primero, la necesidad de creer que hay una vida después de la muerte. [...] Segundo, el hecho de que ya no es la religión lo que da testimonio de esa vida, sino la «ciencia» y la técnica que, para quienes piensan que Dios ha muerto, se han convertido en los últimos centros de referencia». (Vincent Thomas. *op.cit.*, p. 147.) A su vez, en el escrito de Edgar Morín se puede leer, «La moral antropológica nos dice que debemos escapar de la magia de los mitos ilusorios. Pero nos advierte también que estos mitos reflejan la aspiración humana. Así pues, al mismo tiempo, nos pide que de estos mitos conservemos la savia original, que guardemos y contemplemos a nuestro «doble», no como un ídolo o un prisionero, sino como el ángel anunciador de nuestros poderes. Y, al decirnos con ello que no debemos narcisizar a nuestro doble, nos dice también que conservemos al menos nuestra fe en las metamorfosis, en la germinación en nosotros de nuevas realidades. Nos dice que preparemos la salvación aquí, en la tierra». (Morín, Edgar. *op.cit.*, p. 174.) Idea que para Morín significa adscribir a la fe germinal que denomina, «amortalidad biológica».

Así por ejemplo, tanto Vincent Thomas como Edgar Morín, trazaron el temperamento de las sociedades occidentales acorde al precepto asociado con el hedonismo epicúreo, pero su percepción, no obstante, enmarca solamente de forma parcial el sistema de pensamiento de este filósofo; ya que si bien es cierto que éste toma por soporte reflexivo la realidad descrita por las funciones sensitivas del humano, siendo la constancia de la experiencia sensible y evidente el terreno interpretativo para significar la singularidad de la vida, así como el punto cardinal de hipótesis para elucidar la racionalidad del mundo —argumento por demás sostenido en los idearios contemporáneos—; el hedonismo o principio de goce que postula Epicuro supone rehuir de toda amenaza que se derive de aquél; su doctrina, en este orden, insta hacia la prudencia y frugalidad de satisfactores como *ethos* de conducta, pues ello permite cultivar la serenidad espiritual; axioma capital del bienestar hedónico y placer preeminente que tributa su noción de imperturbabilidad o ataraxia.

Por consiguiente, la dimensión de placer que presenta Epicuro, al ser retroactivo de un goce excesivo o exuberante, suscita la confección de un hedonismo por vía negativa, es decir, por abstención y medida. Es cierto que la idea de la muerte en Epicuro, como señalan ambos autores, pierde toda condición de amenaza al disolverse de forma abrupta por el interdicto sensitivo de la vida corpórea (haciendo maleable, como hemos visto, la imagen y tratamiento de su elucidación). Pero el horizonte histórico presente no acepta la subordinación hacia un hedonismo distante y evasivo; antes bien, propugna la desproporción y demasía como ideal de goce, de ello que las cualidades vigentes en la noción de hedonismo eviten cualquier sujeción a todo aquello que no responda a este principio de satisfacción exacerbada. Su consistencia es por tanto anverso de la denegación epicúrea, es decir, positiva. Tal modelo, por consecuencia, genera efectos en la legibilidad actual de la imagen de la muerte pues más que un principio de dilución sensitivo, esta imagen termina por transmutar en antípoda de la vida misma. —o más específicamente, del bien asociado al hecho de vivir—.

Las coordenadas de esta perspectiva pueden hallarse en ciertos presupuestos que constituyen el pensamiento del filósofo Michel Onfray para quien es fundamental desbrozar de los parámetros sociales que circundan la idea de hedonismo cualquier atisbo relacionado a su carácter extático/negativo, a modo de condensar en él, las

condiciones de una ética de goce dinámica y afirmativa que admita, precisamente, el placer como criterio expansivo.

Esta idea de hedonismo, que también denomina «materialismo vitalista», reclama pues vindicar *la parte maldita* que ha sido siempre el ser humano como cuerpo,¹¹² haciendo de éste el reservorio único y manifiesto de toda condición de goce; de manera que Onfray propone como necesario fomentar su prodigalidad validando criterios que respondan solamente al aquí de su instante, única realidad y «potencia luminosa», señala, de todo lo concreto.

Para este efecto, retoma la perspectiva que sostuvo dos siglos antes del posicionamiento de Epicuro¹¹³ el filósofo griego Aristipo de Cirene cuya noción de hedonismo respondía al propagar «positivo, cinético, dinámico y solar»¹¹⁴ de las propiedades mismas de la afección corpórea, las cuales, de acuerdo a Onfray, moldean lo real del vivir, de ahí que el sustrato a privilegiar sea el placer derivado de la complacencia de aquellas, ya que «este placer corporal —escribe Onfray— proporciona la medida del ideal hedonista, pues señala aquello a lo que hay que tender, de la misma manera que el displacer indica lo que es menester evitar a toda costa.[...] La negatividad coincide con el dolor, el sufrimiento, la aflicción, el mal. Es bueno todo lo que conduce al filósofo [cirenaico] en la dirección de la alegría, siempre que no se apague esta con una alienación. [...] De todo ello —continúa Onfray— se desprende una definición dinámica del placer: no se experimenta en la pura y simple ausencia de turbaciones, como enseñara Epicuro dos siglos después.

Por tanto no es negativo, sino positivo, activo. Aristipo califica de estado intermedio ese momento específico en que se ignora la turbación; ni placer ni displacer, sino el espacio entre uno y otro, que nada autoriza a denominar placer. No ser des-

¹¹² El énfasis que Onfray pone en la sustancia corpórea apunta hacia la desmitificación de ideologías que desfiguran, a su parecer, la facticidad real del vivir en dicotomías metafísicas; con ello, pretende, por un lado, zanjar la fractura discursiva que ocasionan aquellas, y la vez, busca eludir toda asimetría narrativa de saberse poseedor de un cuerpo como objeto y al mismo tiempo ser sujeto de ese mismo cuerpo. En este sentido, sostiene que, «lejos del cuerpo ontológico y etéreo de los fenomenólogos,[...] la carne se conforma justamente de órganos en sistemas que, relacionados entre sí, producen las conexiones necesarias para el funcionamiento de esta máquina sublime [cuyo] aspecto vital se encuentra en el «yo» que cada uno es desde su representación más tangible, por tanto, —sintetiza Onfray—. Soy, pues, mi cuerpo, y nada más». (Onfray, Michel. (2006). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. p. 61.)

¹¹³ Para el año 306. a.C. Epicuro ya exponía su sistema filosófico en las cátedras de Atenas. Véase, Epicuro, (2012). *Obras completas*.

¹¹⁴ Onfray, Michel. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I*. p. 123.

graciado no equivale a ser feliz; no sufrir no equivale a gozar; la ausencia de negatividad no es por sí misma algo positivo. La destrucción de los deseos no constituye una manera de crear placer». ¹¹⁵

Esta cualidad dinámica relacionada al hedonismo que sustenta Onfray traerá por consecuencia, tanto el abandono de cualquier pauta anímica que subordine al individuo a un estado de retraimiento, (ya que, de acuerdo a Onfray, este se conjuga con «las fuerzas negras» que envenenan el vivir), así como una forma particular de lectura respecto a la representación negativa¹¹⁶ de tales fuerzas. Esto será ilustrativo en la noción de la muerte, pues aun cuando Onfray se repliega, en esencia, al razonamiento fisiológico de Epicuro, su argumento expresa un matiz que contribuye al modulado de los esquemas mentales contemporáneos sobre la representación de la muerte como aquello que *fagocita* la complacencia de la vida.

A este respecto, Onfray escribe en su *Manifiesto hedonista, la fuerza de existir*: «Veintitrés siglos más tarde, el argumento de Epicuro [a propósito de la muerte] sigue siendo eficaz. [...] Por mi parte, yo no diría que no nos concierne *en absoluto*, sino que no nos concierne *como idea*. Por su parte, Epicuro distinguía entre lo que depende de nosotros [...] y lo que no depende de nosotros. [...] Con esta idea valiosa, podemos hacer una extrapolación: no tenemos poder sobre [su] hecho [...] así que más vale que lo aceptemos. En cambio, podemos actuar sobre la realidad de la muerte que, conforme al razonamiento epicúreo, es primero y ante todo una idea, una representación. Actuemos, entonces, sobre esta representación: no ha llegado aún, no le demos nada más que lo debido a su tiempo. Despreciémosla en vida, apelando a la totalidad de las fuerzas que la resisten: la vida. [...] Así pues, no hay nada que temerle a la muerte. [...] No presentifiquemos la negatividad»¹¹⁷ [que implica].

¹¹⁵ Onfray, Michel. *op.cit.*, pp. 124, 126. Por lo tanto, «lo esencial consiste en gozar del instante, pedir al presente lo que pueda dar, y nada más. [Este] hedonismo celebra el instante y excluye el pasado o el futuro: el error está en ir a buscar ocasiones de alegría fuera de esta dimensión puntual del tiempo». (*Ibid.*, pp. 121, 122.)

¹¹⁶ «Al hedonismo no le interesa el placer negativo, señala Onfray: es voluntarismo estético dirigido hacia placeres positivos en virtud de los cuales la felicidad, la salud, aparecen como una afirmación, como vitalidad desbordante y práctica dispendiosa. [...] Evitar los sufrimientos, las penas, los dolores, es una obligación hedonista, y lo negativo no es consustancia al deseo, [de modo que se trata de] elegir lo positivo, el encantamiento y la alegría contra lo negativo, la desesperación y la melancolía. [...] La ética hedonista es una tentativa de circunscribir esas partes malditas inaceptables». (Onfray, Michel. *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. pp. 153,155.)

¹¹⁷ Onfray, Michel. *La fuerza de existir*. p.118. Otro criterio reactivo a esta presentificación negativa lo sugiere en su escrito, *Las sabidurías de la antigüedad*, donde se puede leer: «no vivir no es un mal, tampoco lo es la no-vida.

Esta incitación a intervenir en la realidad que involucra la representación negativa de la muerte no pasará desapercibida para las tendencias actuales que promueven el movimiento positivo, pues, en efecto, la lógica que destaca Onfray resulta conveniente con los presupuestos de rendimiento funcional que aquellas postulan, de modo que los preceptos de semejante hedonismo, en este caso, la lógica del desprecio hacia la idea de la muerte por la vida, se hará evidente dentro de los idearios sociales presentes, pero bajo la salvedad de reconfigurar la percepción del *ethos* que Onfray sugiere, ya que al gravitar éste a partir de la interiorización del placer corpóreo, su notoria índole anímico/personal contrasta absolutamente con los mecanismos vigentes que estipulan el carácter propedéutico e impersonal para la obtención satisfactoria; de modo que la remoción perceptiva sobre la proposición de Onfray consistirá en subsumir esa profusión de goce, privativo y singular, dentro de la gestoría empresarial de los afectos amparada en el garante objetivo e imparcial de la ciencia; esto ha involucrado el cifrado de un concepto que, palmario al hedonismo positivo de Onfray, responda a esta idiosincrasia contemporánea emancipadora de políticas de goce.

Tal concepto está condensado en la noción actual de *felicidad*,¹¹⁸ la cual bien ajustada a los modelos sociales de rendimiento, es decir, cargada de supuestos didácticos y científicos, se enfatizará también desde una contextura dinámica y positiva.

La cuestión no reside en esperar la muerte en la vida, [...] sino en vivir bien. Tener que morir plantea más problemas que el hecho mismo de morir. Pero sobre esta idea nefasta tenemos poder: tener que morir remite este acontecimiento a su única dimensión: el futuro. Epicuro recupera la invitación cirenaica a habitar intensamente el presente y a no perturbar este momento con el recuerdo del pasado ni con el temor del futuro, pues lo que ha sido ya no es y lo que será todavía no es: verdades evidentes que obligan a concluir en una práctica eficaz del presente y sólo del presente». (Onfray, Michel. *Las sabidurías de la antigüedad*. p. 188.)

¹¹⁸ La argamasa de este precepto se atribuye al psicólogo cognitivo y presidente de APA en el año 1996, Martin Seligman quien centró su interés en hacer de esta noción un indicador prospectivo de bienestar funcional y objeto constitutivo de lo que llamó «psicología positiva»; para ello prescribió los criterios nominales de felicidad análogos a la taxonomía instituida por el DSM, con lo cual, la felicidad pierde correlación con doctrinas filosóficas y se estipula como descriptor normativo sujeto a evidencia empírica. Esta lógica implicó asimismo prescindir de la asimetría que otorga su ambivalencia subjetiva a fin de establecer un registro nominal estandarizado por sistemas de evaluación. En este orden, Seligman presenta la felicidad a través de un algoritmo que responde al perfil y características necesarias a poseer para su acceso. Así, en su escrito *La auténtica felicidad* muestra su fórmula: « $F = R + C + V$. En la que [referido al estatuto del individuo:] **F** es su nivel de felicidad duradera, **R** su rango fijo, **C** las circunstancias de su vida y **V** representa los factores que dependen del control de su voluntad». (Seligman, Martin. (2006). *La auténtica felicidad*. p. 22.) Con ello se concluye que «la predisposición genética [R] daría cuenta del 50% del total de la felicidad de cada persona; los factores volitivos, cognitivos y emocionales [V] explicarían el 40%; y las circunstancias personales y otros factores [como el nivel de ingresos, los grados educativos, el estatus social, etc.] [C], el 10 % restante». (Illouz, Eva *et al*; (2019). *Happycrasia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. p. 59.)

En estos términos, el mayor bien del vivir no se regirá ya únicamente por la singularidad de la experimentación hedonista, sino que antes bien, la noción de *felicidad* (positiva) será la que presida el anhelo «íntimo» de todo ser humano; de este modo se consigue entonces pulimentar los fillos¹¹⁹ sociales de un hedonismo subjetivado, y de igual manera, se habilita el consenso discursivo señalado por Onfray sobre el descredito —y negación— de la presencia de la muerte en lo tangible de la vida.

Esto último será posible debido a la aparente sencillez comprensiva que siempre ha arrastrado el hedonismo en el diseño de su esquema binario perceptivo (placer/displacer) y cuyo criterio también será replicado por la retórica de la *felicidad positiva*; para ésta bastará simplemente extrapolar toda directriz marginal de eso que Onfray llama «las fuerzas de la vida» y asociarlo como un sustrato irreductible de los estándares¹²⁰ afectivos que testifican la obtención *positiva de la felicidad*.

¹¹⁹ Uno de estos fillos se refiere a la potencial reincorporación ética que este hedonismo arroga sobre el disponer de sí mismo conforme a pleno derecho particular, lo cual implica para Onfray el concebir una «pedagogía de la muerte» que admita la disolvencia activa de la propia vida. «Así, —dice Onfray— a favor de la muerte voluntaria: [...] no hay obligación alguna de vivir por necesidad, y es posible elegir perder la vida por propia voluntad; el cuerpo nos pertenece, y podemos usarlo como nos parezca; la existencia no vale por la cantidad de vida vivida, sino por su calidad; morir bien es mejor que vivir mal; se vive lo que se debe, no lo que se puede; elegir la (buena)* muerte es mejor que sufrir la (mala)* vida». (Onfray, Michel. *La fuerza de existir*. p. 117.) * —los paréntesis son de Onfray—.

¹²⁰ De acuerdo con la psicología positiva de Seligman, la felicidad comprende una forma concreta de sentir, pero ésta no se deriva en tanto mera disposición anímica sino de la inducción de estados psicológicos previamente avalados por los criterios clasificatorios con que operan las técnicas de tal psicología; en este sentido, los afectos de la felicidad positiva se deducen conforme a intereses funcionales y productivos, a modo de repercutir en la mayor adaptabilidad de los sujetos a las políticas sociales de rendimiento. Una muestra de ello se ilustra en la idea que esta psicología sostiene sobre la depresión, término primario de disfunción e inadaptabilidad que, según Seligman, se origina como «expresión definitiva del pesimismo». (Seligman, Martin. (1998). *Aprenda optimismo*. p. 10.) Con esta idea, el pesimismo funge no sólo como un indicador de estancamiento productivo sino que además al considerarlo socialmente incapacitante resulta forzoso intervenir en el individuo para erradicarlo de él, lo que significa para Seligman, «curarle». Ello supondrá por tanto someter al individuo al proceder de la gestoría afectiva, y así enseñarle de forma «pragmática, evidente y científica» que la clave para neutralizar las afrentas de cualquier infortunio —social o individual— que padezca supone cambiar su «actitud» circunspecta o reticente para con ellas, «Los pesimistas—asegura Seligman—, tienen una forma particularmente pernicioso de interpretar los contratiempos y las frustraciones. Piensan de forma automática que la causa es permanente, dominante y personal». (Seligman, *La auténtica felicidad*. p. 14.) Así, «cuando las cosas salen mal, nuestra cultura de hoy apoya la creencia de que la culpa la tiene alguna fuerza superior, [o circunstancia social] en vez de ver la causa en ti mismo, en tu carácter o en las decisiones que has tomado». (Eva Illouz. *Happycrasia*. p. 126.) De manera que para combatir la actitud beligerante de alguien deprimido, es decir, pesimista, habrá que instruirlo en el «optimismo» de *la felicidad positiva*. Escribe Seligman: « [El pesimismo] se puede curar demostrando al sujeto que sus propios actos pueden hacer que las cosas cambien. También puede curarse enseñándole que piense de manera distinta acerca de las causas de su fracaso. Éste puede prevenirse si [...] se enseña al sujeto que su manera de proceder es la responsable de su adversidad. Cuanto más temprano en la vida se aprende esto, más efectiva será la inmunización para luchar contra ese sentimiento». [Opositor a los modelos afectivos de *la felicidad positiva*] (Seligman, Martin. *Aprenda optimismo*. p.65.)

Con la sencillez de esta lógica se consigue, por un lado, establecer un razonamiento dicotómico respecto a todo aquello que polariza con el placer individual y además se obtiene una especie de «catálogo afectivo» que permite prescribir cualquier afecto que obstruya el *ideal positivo* de ocuparse persistentemente en «vivir feliz». La muerte, en este sentido, al sustraer de manera expresa ese bien supuesto que involucra la *felicidad positiva* de vivir, aparece aquí como aquello que escinde, de manera rotunda, a tal consigna.

Conviene, sin embargo, destacar que la impostura ideológica de la felicidad contra la muerte no es nueva. El historiador Philippe Ariés señalaba en su escrito de 1977, *El hombre ante la muerte* que ya en los inicios del siglo XIX se pretendían vínculos relacionados a la productividad que hiciesen de la felicidad un contrapunto ideológico en la percepción de la muerte.

Así por ejemplo, « [para el año] 1800—comenta Ariés— el término «industrialismo feliz» [se utilizó] para definir y denunciar un rechazo hedonista de la muerte que parece anunciar la mitad del siglo xx. Saínt-simonianos y positivistas presentaban [para mediados de este siglo] una relación entre el progreso de las técnicas, el de la felicidad y la eliminación máxima de la muerte fuera de la vida cotidiana. Pero [incluso] en los años 1880, la relación era teórica, o no aparecía más que en casos aislados y extremos, y se necesitaba gran perspicacia para percibirla».¹²¹ Hizo falta entonces la manufactura de un siglo para obtener el razonamiento práctico y funcional que define de manera mucho más eficaz a *la auténtica felicidad* como el criterio legítimo para exceptuar del vivir la representación de la muerte.

¹²¹ Ariés, Philippe. (1983). *El hombre ante la muerte*. p. 493.

Desmitificación del autoaniquilamiento

Vemos pues que el señalamiento de estos márgenes apuntan a socializar, ciertamente, una discursiva sobre la muerte cifrada en el orden finito del existir, pero a reserva de sostenerse en un pragmatismo perceptivo que soslaya de lo real de la muerte los signos de su representación. Tal incidencia puede inferirse también en el ajuste que se ha llevado a cabo para este s. XXI sobre los preceptos discursivos relacionados al fenómeno de suicidio, y desde los cuales, se intenta, precisamente, desmentir la idea de la muerte como rasgo asociado a quitarse la vida. Ello se está logrando a través de impugnar la sedimentación histórica que ha hecho del propósito deliberado de quien se aniquila un criterio distintivo de su ejecución, pues en efecto, diversos usos lingüísticos en el devenir del tiempo han condensado, como relieve esencial del fenómeno, la premeditación de la muerte.

Mors voluntaria, por ejemplo, aludía para la antigua Roma intención y voluntad en el acto de quien se mata; ejercer violencia hacia sí mismo con el anhelo de suprimir la existencia se denominó en Grecia *Biazesthai heauton*. Expresiones ambas que —entre distintas perífrasis relativas a zanjar el vivir¹²²—, reconocían el discernimiento intencionado como determinante para infligirse la muerte; todavía el término *suicidio*,¹²³ cuyo designio procuró absorber las condicionantes jurídicas

¹²² «Actuar por propia mano, matarse con sus propias manos, [...] darse la muerte, poseer la muerte, acabar con la vida, quitarse la vida, ejecutarse a sí mismo, dejarse morir», [...] o bien en forma de verbo de acción material: «ahorarse, colgarse, envenenarse, despeñarse, degollarse, ahogarse». (Véase, *Una aproximación lingüística del suicidio: orígenes y problemas de uso actual en la lengua española*. En Guajardo, G. (2017). *Suicidios contemporáneos*. p 46.)

¹²³ Gestado a mediados del s.XVII (1651) por el médico inglés Thomas Browne, este neologismo ya no se propone como una elocución referencial hacia la práctica de autodestrucción, sino que representa todo un cambio ideológico que se postula detractor de cualquier efecto dignificante o justificatorio de la realización del acto; la acepción, por tanto, sintetiza un registro moral/legislativo de censura inexorable, puesto que, « si se tiene en cuenta el sentido del sufijo «cidio» agregado a las palabras con el significado de muerte violenta —homicidio, magnicidio, patricidio—, el concepto en cuestión refiere un acto reprobable y punible». (Véase, Ramón Andrés, *Llamar suicidio a la muerte voluntaria*, en *Semper Dolens*. p. 43.) Con todo, el término comenzará a permear, de forma gradual, en diversos idiomas; para el s.XIX, por ejemplo, el concepto ya comienza a integrarse al idioma español. Así, «en la sexta edición del Diccionario de la RAE de 1822, aparece por primera vez la palabra 'suicida' referida a la persona que se quita la vida. Y, finalmente, en la décima edición del Diccionario de la RAE de 1852 aparece por primera vez la palabra 'suicidarse'. Esto, por supuesto, no implica que aquellos términos fueran desconocidos por la comunidad hispanohablante de la época con anterioridad a su registro en los diccionarios. [Pero es a partir de estos que] la palabra suicidio es definida por ser el acto/la acción y el efecto de quitarse la vida/suicidarse. [no obstante,] «desde su aparición en el diccionario de 1852 hasta el diccionario de 1984 [lo que suma un total de 21 diccionarios] este término es definido —salvo por un par de excepciones— de la siguiente manera: *Quitarse violenta y*

relativas al homicidio así como la ignominia social vinculada hacia este, da constancia, en sus primeras definiciones, del asentimiento discrecional para realizarlo. No será sino con la obra de Durkheim que el arbitrio premeditado como particularidad arraigada en la autodestrucción comience a apartarse del concepto de suicidio, pues si bien Durkheim mantiene cierto consenso con la cualidad que implica la irrupción intencionada, ya hacia finales del s. XIX también advertía sobre la dificultad en sustentar, y examinar, esta como núcleo característico del fenómeno; así lo señalaba en su célebre texto de 1897, donde escribe:

«Entre las diversas especies de muerte hay algunas que presentan el rasgo particular de que son obra de la víctima misma, que resultan de un acto cuyo autor es el paciente; es cierto, por otra parte, que este mismo carácter se encuentra en la base sobre que se funda comúnmente la idea de suicidio. [Sin embargo] ¿Diremos por esto que sólo hay suicidio cuando el acto, o su consecuencia la muerte, ha sido causado por la víctima, para obtener aquel resultado?

¿Y que sólo se mata aquel que ha querido matarse, y el suicidio es un homicidio intencional de la víctima misma? Esto sería definir el suicidio por uno solo de sus caracteres que, cualquiera que sea su interés y su importancia, tendrá el peligro de no ser reconocido fácilmente, puesto que no es fácil de observar. ¿Cómo saber, por otra parte, cuál es el móvil que ha determinado al agente, y si al tomar su resolución, era la misma muerte lo que deseaba o se proponía otro fin? La intención es una cosa demasiado íntima, para que pueda ser apreciada desde fuera y por aproximaciones groseras. Se sustrae hasta a la misma observación interior. [...] Hay suicidio —puntualiza Durkheim— [...] cuando la víctima en el momento en que realiza el acto que debe poner fin a su vida, sabe con toda certeza lo que tiene que resultar de él. Esta certeza puede ser más o menos firme. Matizadla con algunas dudas y tendréis un hecho nuevo que ya no es el suicidio, pero que tiene con él relaciones de parentesco, puesto que sólo lo separan de aquel diferencias de grado».¹²⁴

voluntariamente la vida. Y en los tres diccionarios más recientes [años 1985, 1989 y 1992] se elimina el calificativo 'violenta', quedando así su definición: *Quitarse voluntariamente la vida*. Con ello, prevalece la idea de que suicidarse se trata de algo voluntario o intencional, evocando además la antigua fórmula romana de la *mors voluntaria*. (Véase, *Una aproximación lingüística del suicidio: orígenes y problemas de uso actual en la lengua española*. En Guajardo. *Suicidios contemporáneos*. pp. 48, 49.)

¹²⁴ Durkheim, Emile. (2013). *El suicidio*. pp.10, 11 y ss.

Para mediados del s. XX, este último planteamiento se convertirá en uno de los criterios fundamentales de aproximación hacia esta práctica humana, lo que implicará trastocar invariablemente el propósito intencionado como axioma del concepto *suicidio*, ya que ahora el acto autodestructivo estará concebido a través de ese gradiente señalado por Durkheim a modo de instituir, a partir de él, un diagrama de su intelección; ello por supuesto, hará factible no sólo apuntalar como errática la electiva intencional sino que además la imago de muerte asociada a ella será elemento proscrito en la significación de suicidio. El portavoz de este parámetro puede atribuirse al psicólogo estadounidense Edwin Shneidman, quien interesado en el enigma de quienes se quitan la vida, se propuso examinar los factores que desencadenan semejante comportamiento a fin de dilucidar su determinación.

Con esta premisa, e influido por el pensamiento de Durkheim, consigue unificar para 1957 una disciplina especializada en subvertir los supuestos de intencionalidad positiva en esta forma de muerte, trastocando con ello la categoría conceptual de suicidio. Esto le llevó a enfatizar el equívoco¹²⁵ de la intención autodestructiva y postular en su lugar un causal que, de acuerdo a su parecer, subyace en la lógica argumental de todo aquel que niega su existir; a saber, la *via doloris* que abate al individuo y considerada por él catalizador inductivo del propio autoaniquilamiento.¹²⁶ Este es, pues, *grosso modo*, el patrón discursivo que sostendrá a esta nueva disciplina que Shneidman denominó Suicidología,¹²⁷ la cual desde entonces, con-

¹²⁵ De acuerdo a Shneidman la decisión suicida opera siempre desde un margen de ambivalencia que hace discutible la premeditación del acto; esta ambivalencia significo, de acuerdo a la psicóloga Ana María Chávez, miembro de la asociación mexicana de suicidología, un hallazgo innovador respecto la intencionalidad de muerte en el suicidio, pues, «el descubrimiento de esta ambivalencia en relación al morir era revolucionario. El estudio [de Shneidman] sugería que el suicidio es más una reacción que una decisión». Lo que significó un elemento rotundo para la concepción de suicidio. (Véase, art. Chávez Hernández, Ana María, *et.al*; (2010). *Shneidman y la suicidología moderna*. p. 358.)

¹²⁶ En efecto, Shneidman sostendrá que el dolor mental o «psychache» es el rasgo etiológico que caracteriza mayormente el fenómeno de suicidio; tesis que sostendrá en su obra *Suicide as psychache* del año 1993 y sintetizada en su escrito de 1996, *The suicidal mind*.

¹²⁷ Esta ciencia estará encausada por una lógica de aplicación técnica, de manera que se propone aséptica de proximidades «subjetivistas» al fenómeno suicida. Con este principio, diversos autores definen la suicidología como:

- «La ciencia de los comportamientos, los pensamientos y los sentimientos autodestructivos, del mismo modo en que la Psicología es la ciencia referida a la mente y sus procesos, sentimientos, deseos, etc.» (Chávez Hernández, Ana María. *Shneidman y la suicidología moderna*. p. 357.)
- «Es el estudio científico de la conducta suicida en sus aspectos preventivos, de intervención y rehabilitatorio. Comprende el estudio de los pensamientos suicidas, los intentos de suicidio, el suicidio y su prevención». (Pérez Barrero, Sergio. *et.al*; (2008). *El suicidio: Manual para la familia y glosario de términos suicidológicos*. p. 49.)
- «La Suicidología es la Psicología de los procesos autodestructivos cuyo icono más representativo y terminal es el suicidio.[...]Se trata del estudio científico de los suicidios, y cuando decimos «científico» estamos hablando de

tribuye activamente en la percepción contemporánea del suicidio. No habrá que perder de vista, sin embargo, que al tomar por referencia el subrogado de parentesco que Durkheim señaló frente al hecho de quitarse la vida, es decir, al ponderar las diferencias de grado que permiten cuestionar la intencionalidad destructiva, esta disciplina integra en su narrativa la consideración de esta forma de muerte, efectivamente, como un hecho nuevo en la interpretación del suicidio; será por lo tanto desde este tono perceptivo que se argumente lo ominoso del acto en su naturaleza mortífera, lo que significa que esta última ya no gravitará más en la irrupción deliberada del individuo sino que tendrá respaldo a través de la mecánica destructiva que traza su acción.

Con este razonamiento, la ciencia del suicidio presenta entonces el comportamiento autoagresivo como el precepto principal para advertir de esta forma de muerte. Criterio que además actuará bajo el despliegue de una discursiva suplementaria consistente en anegar, por un lado, la premeditación de muerte dentro de los escenarios de este proceder conductual, esto es, se buscará destituir conceptualmente esa resolución intencionada por una conjetura de perjuicio latente; y por otra parte, se ocupará en disociar de los mecanismos de esta conducta autoagresiva la percepción misma de la muerte en tanto rasgo aunado del suicidio; ello implicará constreñir esta apreciación en un registro de turbación intermitente, lo que supone «demostrará» que pese a todo, el suicida no pretende matarse.

El influjo de estos lineamientos encuentra amplia cabida dentro de las obras que en este siglo XXI abordan temáticas sobre suicidio, siendo considerable en ellas —tanto en la literatura especializada como de divulgación—, la intelección del fenómeno desde esta gramática performativa; muestra de ello puede encontrarse en diversos trabajos que adoptan este modelo como eje nodal de interpretación, tal es el caso de escritos realizados en Latinoamérica¹²⁸ como lo es *Comportamiento suicida* publicado en el año 2007 por el psicólogo mexicano Fernando Quintanar, así como el texto *Introducción a la suicidología* que publica ese mismo año su homó-

estudios de base empírica, repetibles y medibles». (Carlos Martínez. (2017). *Suicidología comunitaria para América latina*. p. 60.)

¹²⁸ Véanse también: Eguiluz Romo, Luz de Lourdes, *et. al.*, (2010). *Ante el suicidio. Su comprensión y tratamiento*. Valdivia Pareja, Álvaro. (2014). *Suicidología: prevención, tratamiento psicológico e investigación de procesos suicidas*. Martínez, Carlos. (2017). *Suicidología comunitaria para América Latina. Teoría y experiencias*.

logo argentino Carlos Martínez, especialista en temática suicida; trabajos desde los cuales es posible ilustrar el prototipo discursivo que traza esta ciencia; pero sobre todo, la pauta de transmutación conceptual aplicada al fenómeno suicida desde esta concepción. En este sentido, puede leerse en la obra de Quintanar:

«El hecho de que las personas lleguen a matarse hoy en día nos ha llevado a tener que repensar lo que entendemos por suicidio. Actualmente la expresión «comportamiento suicida» ha ido ganando terreno, pues se le entiende, más que como una enfermedad, como una forma de comportamiento complejo favorecido por una combinación de factores. [...] el término de comportamiento suicida incluye todo aquel acto realizado voluntariamente por una persona con la finalidad de terminar con su propia vida. Dicho término abarca un conjunto heterogéneo de actos que van desde el suicidio consumado hasta la amenaza o gesto que no ocasiona ninguna lesión al sujeto.

[De manera que] facilita considerar formas de comportamiento que ponen en riesgo la vida de las personas. No se restringe al acto particular de atentar contra la propia vida; por el contrario, permite percibir y reconocer comportamientos que de diferente manera evidencian el deseo de morir de las personas».¹²⁹ Siguiendo este mismo orden de ideas, la segunda obra asevera: «se podría definir el suicidio como el proceso sistémico de síntesis de la disposición autodestructiva que, más allá del grado de conciencia de quien lo exterioriza, está orientado a comunicar la intención de una resolución al conflicto que le da origen, por medios letales».¹³⁰

Puede apreciarse que la demarcación que define la primera obra, si bien enuncia como ventajoso del término «conducta suicida» —y aun a riesgo de todo tipo de objeciones¹³¹— la facilidad que admite éste para percibir y reconocer signos com-

¹²⁹ Quintanar, Fernando. (2007). *Comportamiento suicida. Perfil psicológico y posibilidades de tratamiento*. pp. 20, 21.

¹³⁰ Martínez, Carlos. (2007). *Introducción a la suicidología*. p. 20.

¹³¹ De acuerdo al texto, *Contemplating suicide. The Language and Ethics of Self-Harm*. Del profesor en Ciencias Sociales, Gavin J. Fairbairn en la Metropolitan University de Inglaterra, el uso de este tipo de expresiones que reservan del suicidio la intencionalidad de muerte, no permiten diferenciar lo específico del concepto, y antes bien, propician su confusión; al respecto comenta: « In current usage 'attempted suicide' tends to be used to cover all self harming acts that could have led to death but end with the protagonist alive, its use does not allow for discrimination between non-fatal self harming acts of different kinds. It is thus often misleading to talk of 'attempted suicide' because only some acts labelled 'attempted suicide' truly are attempts at suicide. This is the reason that I think we would do well to drop it from our vocabulary for discussing suicidal self harm whenever possible; when it is used I think its use should be restricted to occasions when a person has genuinely tried to kill himself and failed».

portamentales que evidencian el deseo manifiesto de morir; también reelabora el criterio conceptual atribuido a la idea de muerte por suicidio, pues al referirlo desde el conjunto heterogéneo que supone la *conducta suicida*, se vuelve dúctil e incierta su relación explícita con el símbolo de muerte, convirtiendo éste en punto ciego de su definición. Esto es notorio en el segundo escrito *Introducción a la suicidología* donde ya es manifiesta la reconversión gramatical respecto a los parámetros que prescriben el suicidio, desapareciendo de su definición la determinación de muerte.

Una vez que la suicidología ha establecido estos criterios, el rango de letalidad en el *comportamiento autoagresivo* es el que abre ahora un panorama de aspectos conductuales que permiten a esta ciencia descargar todo propósito mortífero del entramado que supone la disposición autodestructiva, siendo ese rango autoagresivo el componente instrumental que funge aquí como el elemento premonitorio para quitarse la vida. Ello puede referirse en la comprensión que esta disciplina otorga a la práctica deliberada de mutilaciones en el propio cuerpo; práctica de letalidad variable que, de acuerdo a la suicidología, muestra cómo la índole etiológica asociada a la disposición autodestructiva, hace posible desmentir,¹³² o en todo caso cuestionar, la adscripción intencional de muerte en todos los fenómenos de autoagresión y por ende en el suicidio. Esta premisa sustenta el escrito *Cortarse* del psicólogo argentino Fernando Osorio, obra divulgativa orientada a socializar el conocimiento de esta disposición autodestructiva en correspondencia con la ideación

(En el uso actual, 'intento de suicidio' tiende a ser utilizado para referirse a todos los actos de daño autoprovocado que podrían conducir a la muerte, pero termina [destacando] lo vivo del protagonista, su uso [expresivo] no permite discriminar entre actos de daño autoprovocado no fatales de otras tipologías diferentes. Por lo tanto, a menudo resulta engañoso hablar de 'intento suicida' porque únicamente algunos de estos actos rotulados como 'intento suicida' verdaderamente son intentos de suicidio. Esta es la razón por la cual considero que haríamos bien en descartarlo cuando sea posible de nuestro vocabulario al discutir la autolesión suicida; [o en todo caso] me parece que, cuando sea usado, debería ser restringido a ocasiones en que la persona verdaderamente intentó matarse y falló). (Fairbairn, Gavin J. (2005). *Contemplating suicide. The language and ethics of self harm.* p. 42.)

¹³² Esta idea permea cada vez más el imaginario social a partir de la elaboración de manuales sobre el tema; así lo ilustra el escrito, *Suicidio: Manual para la familia y glosario de términos suicidológicos*, por parte del médico psiquiatra Sergio Pérez Barrero, fundador de la sección de suicidología en la Asociación Mundial de psiquiatría y fundador de la red de suicidólogos Iberoamericanos, donde se encuentra esta definición alusiva a la noción de intencionalidad: « Suicidio racional. Término utilizado para definir aquel suicidio que ocurre en ausencia de una enfermedad mental, como supuesta expresión de la libertad del sujeto para elegir su propia muerte, sobre todo, en aquellas situaciones en que la vida no ofrece oportunidad alguna, y existe una elevada intencionalidad y motivación racional que justifican dicho acto. Es considerada por diversos autores un término ambiguo, poco realista, porque es muy raro que ocurra un suicidio en ausencia de un trastorno mental o de una condición psicopatológica demostrable, como se ha concluido en un gran número de autopsias psicológicas». (Pérez Barrero Sergio. *op.cit.*, p. 48, 49.) [La cursiva es nuestra]

suicida, y cuya reciprocidad pende, precisamente, del significado atribuido a la idea de muerte.

Así, para este autor, la idea de muerte aun cuando aparece como un indicador afín en ambas prácticas —tanto para herirse o inmolarse—, se revela, a su consideración, como un agravante de asociación engañosa en quien se mata; pues de acuerdo a su perspectiva en aquellos individuos que se laceran a sí mismos, la presencia de la idea de muerte coexiste solamente como un factor adyacente a este tipo de comportamiento, el cual, por lo regular «en sí mismo no es un acto suicida. Si bien puede comportar una carga de riesgo, es habitual que esta conducta surja invariablemente como un medio para hacer frente a factores estresantes y no para ponerle fin a la vida. [De modo que quien se inflige este tipo de mutilaciones] no tiene ideación suicida sino ideas de muerte. [En estos términos], la idea de muerte [opuesta a la ideación suicida, se muestra como un elemento fingido y accesorio que] es semejante a la imposición de una fantasía para el logro de la estabilidad afectiva y emocional. [Estas personas] no imaginan un suicidio pero sí fantasean con la muerte como una posible respuesta al padecimiento que sufren». ¹³³ [Mientras que por lo contrario, quienes sí intentan quitarse la vida], «no tienen ideas de muerte sino ideación suicida —la cual se diferencia de aquella por contener— pensamientos intrusivos, monótonos y repetitivos sobre la muerte autoinfligida.

Su modo de presentarse es compulsivo, ¹³⁴ el sujeto no lo puede evitar». ¹³⁵ E incluso, «Puede llegar a ocurrir que de tanto provocar una situación de peligro para sí, un descuido no le permita contemplar algún detalle y pase de ser una tentativa a ser un acto concreto y definitivo. [Por lo que] resulta necesario aclarar que muchos suicidios se concretan, no porque la persona efectivamente quería matarse, sino por accidente». ¹³⁶

¹³³ Osorio, Fernando. (2015). *Cortarse. Autolesiones e intentos de suicidio en la infancia y la adolescencia*. p. 130.

¹³⁴ «Una conducta compulsiva —dice Osorio— es el resultado de un proceso interno psicológico que el sujeto no puede evitar repetir invariablemente. [...] en general se produce frente a una situación determinada en la que la persona no puede actuar más que de un modo determinado y siempre igual». (Osorio. *Ibid.*, p. 20.) Esta consideración traerá entonces por efecto subordinar la intención del acto suicida a un mecanismo reactivo meramente automatizado. Lo que facilita modelar el perfil social del sujeto suicida, pues con esta particularidad se concreta un ítem certero de identificación.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 133, 134.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 126. En este mismo sentido, otra obra divulgativa publicada para el año 2010 *The truth about suicide*, dirigida hacia adolescentes, personal docente así como padres de familia a fin de socializar información sanitaria, ya enfatiza de manera frontal que el suicidio es un fenómeno que actualmente no involucra ningún tipo de enig-

Con este tipo de argumentaciones, la operativa técnica de esta ciencia en el suicidio ha logrado socavar socialmente la existencia del valor diferencial que involucra la idea de muerte en el fenómeno suicida rediseñando su correlación como un supuesto mítico,¹³⁷ por consecuencia, el presentar bajo un supuesto empírico que tal afinidad (intencionalidad-suicidio) resulta asimétrica y artificiosa en el hecho de aniquilarse convierte de facto la premeditación de ésta en un elemento irreductible de su fenómeno social, incidiendo así en la fundamentación conceptual del suicidio, el cual, como hemos visto, termina por ser inferido desde escenarios que de manera oblicua se expresan concluyentes: bien sea por el sesgo de la disensión afectiva (el dolor psíquico); o bien por la posibilidad de una equivocación circunstancial como sugiere el psicólogo Osorio. Todo ello conjuga el proceso de metamorfosis en el saber social del suicidio revirtiendo su razonamiento como posible determinación,¹³⁸ pues esta idea ya no tiene cabida en el supuesto antropológico que actualmente omite cualquier cifrado con la idea de muerte, y el cual, además, impede a deducir por atroz cualquier decisión individual por invocarla.

Tal interdicto servirá para proscribir la incógnita encarnada en esa elección radical y significativa del propio sucumbir. Así lo ha denunciado uno de los principales referentes internacionales en el ámbito de la suicidología, el psiquiatra español Alejandro Rocamora, quien a propósito declara:

«Pero, aún admitiendo que [la muerte por suicidio] sea una solución, ésta es sin retorno. Ahí se encuentra la clave de la cuestión. No se puede enmendar como

ma, y mucho menos, puede referirse por intenciones particulares de muerte, pues la investigación científica al respecto ya demostró que, « Suicide is not about death. The person does not want to die; he or she is just trying to find a way to stop the pain». (*El suicidio no se trata de la muerte. La persona no quiere morir; él o ella solo intenta encontrar una manera para detener el dolor —que experimenta—*). (Holland Barnes, Donna. *et al.*, (2010). *The truth about suicide*. p. 113). Y el cual responde esencialmente a una descomposición temperamental ya plenamente identificada.

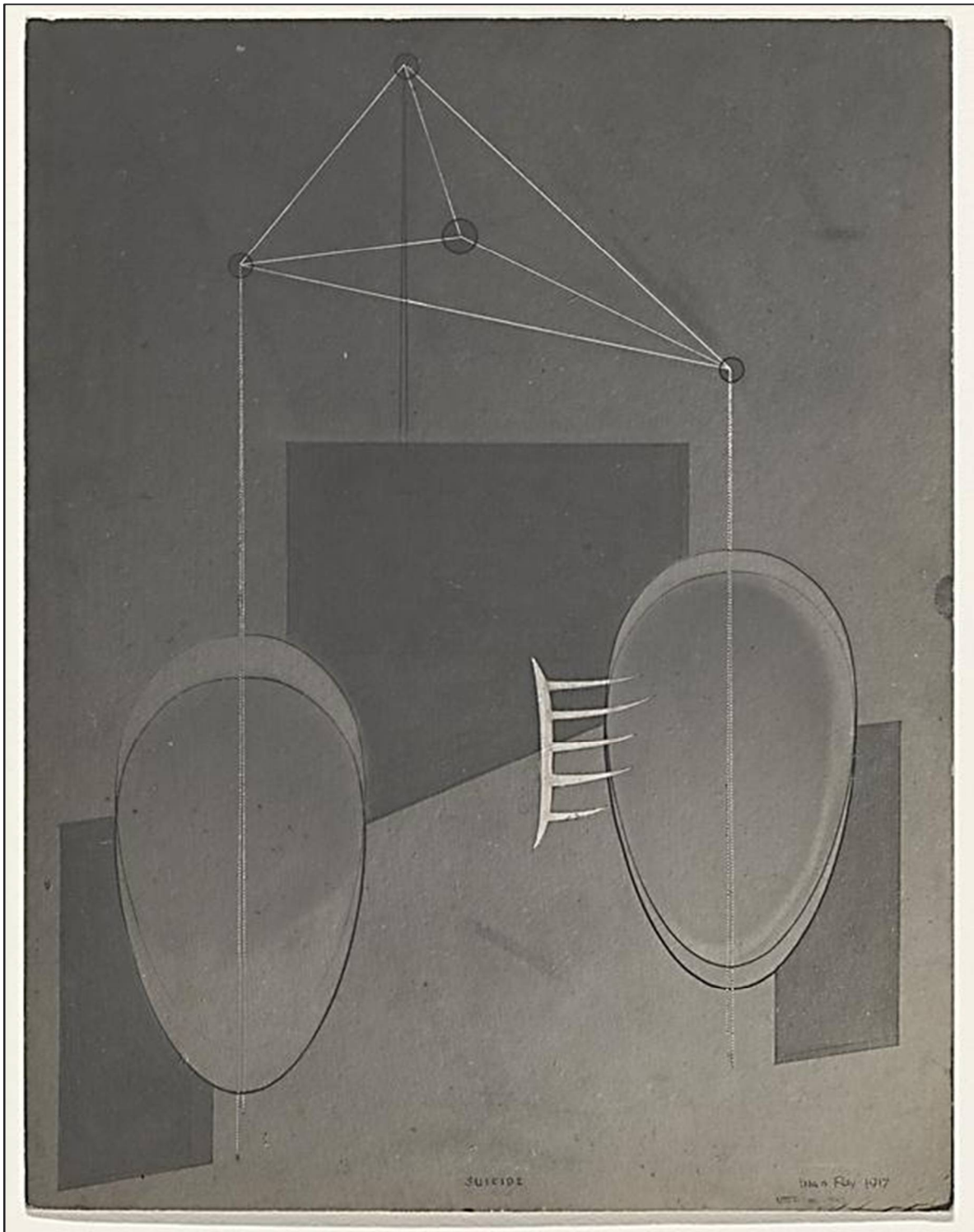
¹³⁷ El informe que presenta la OMS en el año 2014, *Prevención del suicidio. Un imperativo global*. Describe la inducción intencionada en quien se mata como parte de la mitología asociada al suicidio, señalando que, «Por el contrario, los suicidas suelen ser ambivalentes acerca de la vida o la muerte. Alguien puede actuar impulsivamente al beber plaguicidas, por ejemplo, y morir unos pocos días después, aunque hubiera preferido seguir viviendo». (OMS. (2014). *Prevención del suicidio. Un imperativo global*. p. 43.) Con esta certeza llama por tanto a establecer un consenso interdisciplinar para desmitificar socialmente la huella de muerte que evoca su intencionalidad. Para el año 2019, por ejemplo, ya podemos leer en el diccionario de la RAE la concepción de suicidio de este modo: «Del lat. mod. *suicidium*, y este del lat. *sui* 'de sí mismo' y *—cidium* '—cidio'. 1. m. Acción y efecto de suicidarse. 2. m. Acción o conducta que perjudica o puede perjudicar muy gravemente a quien la realiza». (<https://dle.rae.es/suicidio>)

¹³⁸ Este razonamiento será también palpable en la literatura juvenil contemporánea donde el tópico de suicidio será abordado conforme a esta comprensión; novelas como lo son: *Crash into me*. (2009). De Albert Borrís; *En 27 días*. (2012). De Alison Gervais; *El programa*. (2013). De Suzanne Young; *Mi corazón en los días grises*. (2015). De Jasmine Warga; *Yo estuve aquí*. (2015). De Gayle Forman; *Enséñame a olvidar*. (2017). De Erica M. Chapman. Presentan todas, sin excepción alguna, este tipo de tratamiento argumental.

cuando tomamos una calle equivocada. Hemos llegado a la muerte y punto. *Es el aspecto trágico del suicidio y al mismo tiempo su misterio. Esta es una de las razones por las que debemos anatematizar el suicidio: su imposibilidad de rectificar.* No porque sea una conducta absurda, sino más bien porque no podemos tener la certeza, ni nunca la tendremos, que es la mejor de las salidas, ya que no tiene retorno y no se puede verificar el valor de otras opciones.

De aquí se derivan dos consecuencias: 1) es lícito poner los medios para evitar que se consuma el acto suicida y 2) la dificultad que encontramos para frenar y desmontar «el estado de mente suicida», *ya que tiene coherencia, dentro de la posición del individuo ante la existencia».*¹³⁹

¹³⁹ Rocamora, Alejandro. (2013). *Intervención en crisis en las conductas suicidas*. p. 126. [La cursiva es nuestra]



Man, Ray. *Suicide*. 1917. Colección privada.

Nota Final

Para Erving Goffman un estigma se compone por referentes discursivos que aparecen como refractarios o asimétricos al entramado normativo en que se inserta un sujeto como ente social. Su configuración anuda únicamente cargas valorativas de aversión, de manera que resulta ser siempre de rótulo negativo; su índole —señala Goffman—, representa de forma inexorable el *mal en sí mismo*. En estos términos, un estigma opera socialmente como un engranaje de saberes que modula los sistemas retóricos de proscripción, de ahí que responda a un funcionamiento trazado por los significantes que demarcan su conocimiento. Por ejemplo, el estigma «[en] aquellos que presentan malos antecedentes morales puede funcionar claramente como un medio de control social formal; [de igual manera,] la estigmatización de aquellos que pertenecen a ciertos grupos raciales, religiosos y étnicos funciona como un medio para eliminar a estas minorías de las diversas vías de la competencia; [o bien,] la desvalorización de los que tienen desfiguraciones corporales se puede interpretar, tal vez, como una contribución a una necesaria limitación de las elecciones de pareja».¹⁴⁰

El oprobio condensado por el estigma cumple de este modo con el cometido de señalar aquello que deteriora lo prescrito como «norma(L)» en el coexistir colectivo, condicionando por tanto la identidad del *otro* en términos de corruptibilidad de lo lícito. Esto hace necesario conformar entonces la particularidad de esa identidad que subvierte y constituye la investidura del estigma; es decir, el *mal en sí mismo* que aducen sus parámetros proscriptivos. Un relieve en la receptividad de estos, implica suponer la disgregación de ese *otro* como un elemento de conjetura sobre su estatuto de humanidad, cuestionando de continuo ésta a modo de inferir su inteligencia; o bien, mixtificando la naturaleza de su carácter, pues «creemos, añade Goffman, por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndonos de este supuesto practicamos diversos tipos de discriminación, mediante la cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin

¹⁴⁰ Goffman, Erving. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. p. 191.

pensarlo, sus posibilidades de vida. Construimos una teoría del estigma, una ideología para explicar su inferioridad y dar cuenta del peligro que representa esa persona, racionalizando a veces una animosidad que se basa en otras diferencias [...] a menudo de índole sobrenatural».¹⁴¹

Con esta idea, nuestra investigación ha pretendido trazar esa discursiva estigmatizante que condiciona históricamente los significantes aversivos relacionados al fenómeno autodestructivo. Intentando puntuar en ellos la animosidad que han sustentado diversas posturas ideológicas respecto la imago social de quien se mata. Las observaciones que hemos planteado creemos permiten constituir la filiación social de semejante aversiva así como los presupuestos que, en parte, dan consistencia a su estigma, el cual, subsiste hasta hoy día en el imaginario colectivo.

En este sentido, es posible deducir de las discursivas aquí examinadas que éstas apelan a criterios que socialmente no se contraponen entre sí; antes bien, conforman registros inclusivos que otorgan estructura a la proscriptiva de este acto de muerte. Consideramos que ello es posible debido a que sus premisas se traman a modo de «cajas chinas», pues si atendemos a esta alusión vemos que el anatema hacia quien se quita la vida fluctúa primordialmente entre determinantes de orden escatológico así como de corte fisiologista, las cuales coexisten para dar amalgama a la connotación negativa del acto autodestructivo.

De igual forma, los puntos de tensión que definen sus premisas fijan una actitud social de censura a través de una especie de «juego de espejos» cuyo reflejo vislumbra el carácter pernicioso de quien comete el acto; carácter que se plantea limítrofe en correlación con las ideas de *humanización animalizada* y *animalización humanizada* que respectivamente sustentan cada postura, emergiendo de entre ambas, el contrapunto amenazante que simboliza el *mal en sí mismo* de la identidad suicida, y la cual, puede suponerse mediatizada por el tratamiento narrativo de la idea de *desfiguración* como aquello que le otorga consistencia.

Por ejemplo, la *desfiguración* en cuanto símbolo escatológico, alude a la imagen del monstruo¹⁴² como aquel artífice de la descomposición que trae el perturbar la

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 15, 16.

¹⁴² *«Del latín *monstrum*, y derivado del verbo *moneo*. (Enseñar, transmitir)». Un monstruo da evidencia de algo indeseado; es aquello mismo que lo muestra. Así, para el imaginario del mundo medieval la asimetría que presenta

racionalidad sostenida por el orden teológico; su deformación es reflejo de un criterio moral oscurecido propio de un ser animalizado, de manera que la monstruosidad encarna aquí la torsión corruptora del carácter espiritual del ser humano; en este orden, infligirse la muerte (de)muestra ese rasgo ominoso característico de la *humanización animalizada* de un ser contra-natura cuya perversión es impiedad¹⁴³ manifiesta de su identidad.

Por otra parte, los criterios anatómicos que identifican al ser humano como un cuerpo articulado por la funcionalidad de sus órganos hace de la *desfiguración* del monstruo un proceso anómalo del soma cuyos mecanismos responden a binomios de correlación entre salud y enfermedad, por lo cual, esta perspectiva deseca —más no disipa— el atavismo teísta contra-natura de aquél que se destruye. Los presupuestos que sostiene esta *animalización humanizada* adjudican pues la aparición del *mal en sí mismo* a consecuencia de la corrupción positiva del cuerpo, de modo que la identidad de quien niega su propio existir, insuflándose la muerte, tiene por denominación la tara de un ser considerado estrictamente enfermo, y en cuyo menoscabo, radica la aparición de su estigma.

Por consiguiente, intentar neutralizar la función social que sintetiza esta doble estigmatización en el fenómeno suicida implicaría vislumbrar la complejidad lógica que recubre su existencia a partir de determinar, por una parte, la vigencia histórico-argumental que mantiene su representación, así como dar cuenta de las garantías contemporáneas que se obtienen de su proscripción efectiva.

el monstruo respecto el curso natural del existir no sólo formaba parte de la examinación teratológica de la patología médica sino que además tal monstruosidad se consideró símbolo escatológico que advierte de apostasía y corrupción moral del vivir colectivo; así entonces, el monstruo —dirá para el siglo XVI el cirujano Ambroise Pare—, «es lo que se aparta de la naturaleza». (Paré, Ambroise. (1993). *Monstruos y prodigios*. p. 12.) En este sentido, su deformación será la imago inminente y «el lugar de lo antitético, 'de todo lo otro'» (Kappler, Claude. (2004). *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. p.73.) que deja ver la desemejanza con todo rasgo —físico/moral— tenido por normal, de ahí que su representación involucre la forma del hombre en desproporción o en mixtura con rasgos animalizados, pues para el medievo estos últimos se consideraron muestra degradante de la virtud moral y piadosa.

*Gayon. Jean. *Los monstruos prometedores: evolución y teratología*. p. 25. En Álvarez Lobato, Carmen. (2014). *Monstruos y grotescos*.

¹⁴³ Desde finales de la edad media será la identidad creciente del demonio la que describa, definitivamente, la corrupción espiritual en los presupuestos del monstruo, convirtiéndose éste en *signum diabolicum*, ya que «el diablo es un monstruo, el monstruo se hace diabólico [...] y la vida se impregna de un omnipresente entramado monstruoso-diabólico que se impone por una especie de evidencia», (Kappler, *op.cit.*, pp.142, 145.) de la cual, una de ellas, consiste en que «el diablo puede, trastornando las percepciones y los humores internos, dedicarse a trastornar también el acto». (*Ibid.*, p.107.)

Advertir esto, permitiría entonces redefinir la pertinencia de su percepción actual pues se abre un margen crítico para examinar, tanto la dimensión que se pretende situar por negativa, como el razonamiento mismo que lo avala.

Para el año 2013 la OMS adoptó el primer plan de acción en salud mental sobre el tema del suicidio, su interés desde entonces se orienta en desarrollar intervenciones de repercusión político/social que contribuyan a disuadir la ejecución misma del acto, por ello, parte de su estrategia involucra remover paulatinamente los mitos que anudan su estigmatización, pues se considera que esta «desempeña una función clave en la resistencia al cambio y la implementación de las respuestas de [su] prevención».¹⁴⁴

Sin embargo, esta propuesta promueve asentar el acto suicida como dictamen condicionado por bordes conceptuales de cuadros psíquicos y patología clínica; de modo que trasponer la resistencia asociada a su estigmatización involucra ponderar por sobre otras perspectivas esta etiología en el consenso social de su comprensión.

Pensar tal propuesta en cuanto analizador sociológico, genera un dilema respecto la realidad del fenómeno que se demarca como objetiva, pues tal iniciativa parece establecer una disección determinista con el espacio social que acuerda la estigmatización; es decir, al presentar el suicidio como el mecanismo de un trastorno que apresa al individuo, toda relación de coyuntura social se convierte entonces en una prótesis de injerencia periférica, o en todo caso, de ignición del trastorno. Con lo cual se constriñe cualquier referencia de vinculación intersubjetiva, —es decir, del proceso significativo que conlleva la acción de muerte—, en los márgenes de la conducta alienante; por lo que consentir en la socialización de tal propuesta implicará al mismo tiempo admitir que en todo suicidio se inscribe siempre el contorno discursivo del trastorno psíquico.

Este dilema, como lo hemos señalado, se acentúa al confrontar la apropiación de cualidades simbólicas de otras realidades sociales, pero también se hace evidente al tratar de situar, por ejemplo, la comprensión del suicidio infantil, siendo los mis-

¹⁴⁴ OMS. (2014). *Prevención del suicidio. Un imperativo global*. p. 32. Con esta idea, se propone pues, « la colaboración con los medios de difusión para cambiar la percepción del público [así como] con las facultades de medicina y de enfermería para cambiar las actitudes de los médicos [por ejemplo, enmarcando el suicidio como un problema de salud pública grave y tratable], esto —indica la OMS—, son pasos importantes para alcanzar la meta a largo plazo de reducir el estigma asociado con el suicidio». (OMS. *Ibid.*, p. 70.)

mos especialistas de su abordaje quienes lo señalan; así, un sector de ellos, argumenta que la razón por la cual un niño se suicida está estrechamente relacionada «con un proceso morboso de etiopatología neurológica, y no con la voluntad del propio individuo»¹⁴⁵ puesto que «se ha logrado identificar que la decisión de suicidarse en niños no es frecuentemente una *solución* a un problema específico [...] sino la consecuencia de una particular organización de la personalidad, es decir, hay una distorsión cognitiva en la comprensión realista de la muerte por parte de un niño suicida».¹⁴⁶

Así que, «prisionero de una preocupación, el niño manifiesta trastornos cognitivos. Está tan absorto en su mundo interior que no consigue tratar las informaciones externas»¹⁴⁷ y tal enajenación explica, por lo tanto, el rango de destructibilidad del porqué se mata.

Otros expertos en cambio, comprometidos también con la intervención profiláctica, expresan reservas a propósito de esta forma de reticular socialmente el suicidio de niños, ya que, «en la medida [en] que se obvian los determinantes sociales y políticos de las conductas suicidas, se ponen en marcha planes de prevención probablemente poco efectivos y se distorsiona el enfoque del abordaje del fenómeno. De esta forma se pone el acento en los factores psicopatológicos individuales y se hacen invisibles los factores sociales. Este hecho tiene consecuencias en la comprensión y la atención que harán los servicios asistenciales, que se centrarán en lo individual por encima de lo colectivo».¹⁴⁸

Pues, «creen que la intervención sobre las causas que han observado puede evitar los decesos. A simple vista esto parece algo muy lógico, casi inevitable. Sin embargo, esto plantea un problema que repercute sobre la eficacia de la prevención. Este problema consiste en el cambio de relación entre el signo y sus causas. En efecto, cuando de la investigación [clínica] se pasa a la prevención [social], un conjunto de elementos identificados como causas se convierten en signos en el momento en que se usan para advertir que su aparición implica la posibilidad de muerte; por ejem-

¹⁴⁵ Picazo Zappino, Julia. (2014). Art. *El suicidio infanto-juvenil: una revisión*. p. 129.

¹⁴⁶ Almazán Delgado, Jaime. (2009). *Sobre el suicidio, particularmente en el caso de niños y adolescentes*. p. 13.

¹⁴⁷ Cyrulnik, Boris. (2014). *Cuando un niño se da muerte*. p. 17.

¹⁴⁸ Fernández de Sanmamed, María José. (2018). Art. *Consideraciones para un abordaje social y sanitario del suicidio a propósito del Código Riesgo de Suicidio*. p. 27.

plo [...] depresión, baja autoestima, drogadicción y una serie de factores de este tipo indican la posibilidad de un suicidio. [No obstante,] los elementos mencionados sólo pueden indicar la *posibilidad* de que algo suceda, por tanto el *algo* que el signo representa [la muerte eventual] aún no existe, no es *real*. [...] Hay una especie de ingenuidad en la intervención para evitar la muerte, porque pretende servir-se de la misma concepción de signo con la que funciona la investigación. Sin embargo, esto no es posible: sus signos no significan nada en tanto que no tienen relación con la realidad. Esto tiene como consecuencia que por más que la investigación se esfuerce en reafirmar el enlace entre la muerte y sus causas —mediante mejores observaciones o de la inclusión de un mayor número de elementos—, nunca será suficiente para la intervención, porque en ella se rompe la relación causal al tratar de anticipar al fenómeno». ¹⁴⁹

Esta encrucijada clínico/social implicaría por lo tanto que el convocar a la remoción del estigma en el autoaniquilamiento desde un soporte exclusivamente clínico no repercute necesariamente en su prevención, ni mucho menos en la retracción para ejecutar el acto, pues se olvida que no es esta la función que elabora su estigma; sino como hemos sugerido—y siguiendo a Goffman— aquél determina un marco indicativo de signos y diferencias que permiten establecer una perspectiva sobre las propiedades adscritas a la subversión normativa, por ende, los marcos de su realización se determinan desde el dominio de lo simbólico/discursivo que supone el entramado social.

Su cariz arraiga dentro de este estatuto, por lo que insistimos, desmontar su presencia implicará dar cuenta de su condición diferenciable respecto las variables que lo urden y definen, las cuales, además de los criterios de salubridad, se detallan dentro de la dimensionalidad de los nudos afectivos, las ambigüedades discursivas, los supuestos idiosincráticos, las filiaciones estéticas, etc., pues considerar que el estigma es una especie de *efigie* estática cuyo monolito es pieza destituable y no relacional con los espacios sociales, no únicamente zanja los lindes que posibilitan pensar las propiedades mismas de su función intersubjetiva, sino que además obstruye la manera de acceder a elementos sustanciales de su análisis en cualquier otra

¹⁴⁹ Macías, Marco Antonio. *et.al*; (2010). *Vidas breves. Suicidio y accidentes de niños*. pp. 63, 64.

sociedad o cultura, pues el estigma es un hecho sociocultural tramado por un contexto histórico-colectivo el cual lo acredita y significa desde distintos marcos de sentido. Consideramos pues que indagar en lo proscrito que constituye el estigma en quien se inflige la muerte, tal como ha sido nuestra pretensión, hace necesario entrever otros panoramas, cuando menos, reveladores de la significación que adquieren sus rasgos en contextos contemporáneos, y cuyas particularidades, podrían resultar, quizá, científicamente más fecundas.

Referencias

Agustín de Hipona. (1975). *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.

_____. (1990). *Escritos Antiarréanos y otros herejes*. España: Biblioteca de autores cristianos.

Almazán Delgado, Jaime. (2009). *Sobre el suicidio, particularmente en el caso de niños y adolescentes*. México: Comisión de Derechos Humanos del Estado de México.

Álvarez. Al. (2014). *El Dios salvaje: ensayo sobre el suicidio*. Chile: Hueders.

Álvarez Lobato, Carmen. (2014). *Monstruos y grotescos. Aproximaciones desde la literatura y la filosofía*. México: Aldus.

Allouch, Jean. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Argentina: El cuenco de plata.

Ariés, Philippe. (1983). *El hombre ante la muerte*. España: Taurus.

Berandi «Bifo», Franco. (2016). *Héroes. Asesinato en masa y suicidio*. España: Akal.

Blanco, Manuel. (2012). *Felicidad, culpa y depresión*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ahbpY8puglw>

Bossi, Laura. (2017). *Las fronteras de la muerte*. México: Fondo de cultura económica.

Cavallero, Pablo Adrián. (1997). *La retórica en la Epístola a los romanos de san Ignacio de Antioquía*. En *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*. Tomo 48, Número 147. Argentina: Universidad Pontificia de Salamanca.

Ceballos Espinoza, Francisco. (2014). *El discurso suicida: Una aproximación al sentido y significado del suicidio basado en el análisis de notas suicidas*. Chile: Sciences PI Journal. Vol. 1, núm. 1.

Cerejido, Marcelino, et, al. (1997). *La muerte y sus ventajas*. México: Fondo de cultura económica.

Cyrułnik, Boris. (2014). *Cuando un niño se da muerte*. España: Gedisa.

Chávez-Hernández, Ana-María. Antoon A. Leenaars. (2010). *Shneidman y la psicología moderna*. Revista Salud mental, Vol, 33.No 4. México: Instituto Nacional de psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz.

Chávez Hernández, Ana María, et, al. (2011). *Notas suicidas mexicanas. Un análisis cualitativo*. Pensamiento Psicológico, vol. 9, núm. 17. Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

De Certeau, Michel. (2012). *La posesión de Loudon*. México: Universidad Iberoamericana.

Dejours, Christophe. (2010). *Trabajo y suicidio*. España: Modus Laborandi.

De La Mettrie, Julien Offray. (1962). *El hombre Máquina*. Argentina: Eudeba.

Dodds, E.R. (1997). *Los griegos y lo irracional*. España: Alianza.

Domingo Muñoz, León. (2011). *La carta de san Ignacio de Antioquía a los efesios y su relación con el evangelio y las cartas de san Juan*. España: FORTVNATAE. Revista canaria de filología, cultura y humanidades.

Donne, John. (2007). *Biathanatos*. España: El Cobre.

Doughty, Caitlin. (2016). *Hasta las cenizas. Lecciones que aprendí en el crematorio*. España: Plataforma editorial.

DSM-IV. (1995). España: Masson.

Durkheim, Emile. (2004). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. España: Alianza.

_____. (2013). *El suicidio*. México: Colofón.

Eco, Umberto. (2007). *Historia de la fealdad*. España: Random House.

Eguiluz Romo, Luz de Lourdes, et, al. (2010). *Ante el suicidio. Su comprensión y tratamiento*. México: Pax.

Eliade, Mircea. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. España: Paidós.

Epicuro. (2012). *Obras completas*. España: Cátedra.

Erdely, Jorge. (2002). *Suicidios colectivos: Rituales del nuevo milenio*. México: Publicaciones para el Estudio Científico de las Religiones.

Eurípides. (1985). *Heracles*. Tragedias. Tomo. II .España: Gredos.

Fairbairn, Gavin J. (2005). *Contemplating suicide. The language and ethics of self harm*. USA: Taylor & Francis.

Fernández de Sanmamed, María José, *et, al.* (2018). *Consideraciones para un abordaje social y sanitario del suicidio. A propósito del Código Riesgo de Suicidio*. España: Fòrum Català d'Atenció Primària.

Finchman, Ben, *et, al.* (2011). *Understanding suicide. A sociological autopsy*. Great Britain: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel. (2015). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de cultura económica.

_____. (2015). *Historia de la locura en la época clásica II*. México: Fondo de cultura económica.

_____. (1998). *Historia de la locura en la época clásica III*. Colombia: Fondo de cultura económica.

_____. (2003). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Argentina: Siglo XXI.

_____. (2004). *El pensamiento del Afuera*. España: Pre-textos.

_____. (2007). *Los anormales*. Curso en el Collège de France. (1974-1975). Argentina: Fondo de cultura económica.

Fromm, Erick. (1982). *Anatomía de la destructividad humana*. España: Siglo XXI.

Goffman, Erving. (2006). *Estigma. La identidad deteriorada*. Argentina: Amorrortu.

Guajardo, G. (Ed.). (2017). *Suicidios contemporáneos: vínculos, desigualdades y transformaciones socioculturales*. Ensayos sobre violencia, cultura y sentido. Chile: FLACSO.

Guimarães, Joana. (2011). *Suicídio mítico. Uma luz sobre a antiguidade clássica*; Portugal: Centro de estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

Han-Chul, Byung. (2012). *La sociedad del cansancio*. España: Herder.

_____. (2013). *La sociedad de la transparencia*. España: Herder.

_____. (2013). *Topología de la violencia*. España: Herder.

_____. (2014). *La agonía de Eros*. España: Herder.

_____. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. España: Herder.

_____. (2017). *La expulsión de lo distinto*. España: Herder.

Hernández Rodríguez, Laura. (2013). *El suicidio en la tragedia griega*. España: Universidad Complutense de Madrid.

Hernández Ruiz, Laura. (2014). *Percepción y representaciones sociales del suicidio en Chichí Suárez, Yucatán*. México: Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales. Unam.

Homero. (1991). *Ilíada*. España: Cátedra.

Holland Barnes, Donna. (2010). *The truth about suicide*. USA: Facts on file.

Hume, David. (2009). *Sobre las falsas creencias del suicidio, la inmortalidad del alma y las supersticiones*. Argentina: El cuenco de plata.

Illouz, Eva, et, al. (2019). *Happycrasia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. España: Paidós.

Imberton, Gracia. (2016). *La voluntad de morir. El suicidio entre los choles*. México: Flacso.

Jiménez Félix j. García Caballero, A. (2010). *Características forenses, psicológicas y lingüísticas de una muestra de notas suicidas en Galicia*. España: Boletín Galego de Medicina Legal e Forense n°. 17.

Kappler, Claude. (2004). *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la edad media*. España: Akal.

Kitts, Margo. (2018). *Martyrdom, self-sacrifice, and self-immolation. Religious perspectives on suicide*. New York: Oxford University press.

Lacan, Jacques. (2003). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En *Escritos*. Tomo I. México: Siglo XXI.

Leader, Darian. (2011). *La moda negra. Duelo, melancolía y depresión*. España: Sexto piso.

Le Breton, David. (1999). *Antropología del dolor*. España: Seix Barral.

Lidia de Malkiel, María Rosa. (1983). *Introducción al teatro de Sófocles*. España: Paidós.

Lipovetsky, Gilles. (1986). *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. España: Anagrama.

Llinares Chover, Joan, B. (2016). Art. *La sabiduría del Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche*. En Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs, sous la direction de Céline de Denat & Patrick Wotling, Épure.

Macías, Marco Antonio, et, al. (2010). *Vidas breves. Suicidio y accidentes de niños*. México: Fontamara.

Marchiori, Hilda. (1998). *El suicidio. Enfoque criminológico*. México: Porrúa.

Martínez, Carlos. (2007). *Introducción a la Suicidología. Teoría, intervención e investigaciones*. Argentina: Lugar Editorial.

_____. (2017). *Suicidología comunitaria para América Latina. Teoría y experiencias*. Argentina: ALFEPSI.

Martin Pautino, José María. (1982). *La sagrada Biblia*. Mexico: Reader 's Digest.

Mitford, Jessica. (Año). *The American way of death*. New York: Random House

Morín, Edgar. (2003). *El hombre y la muerte*. Barcelona: Kairos.

Morris, David. (1996). *La cultura del dolor*. Chile: Andrés Bello.

Moscoso, Javier. (2012). *Historia cultural del dolor*. México: Taurus.

Murillo, Herbert. (2000). *The acts of the Christian martyrs*. New York: Oxford University press.

Murray, Alexander. (2007). *Suicide in the middle ages. The curse on self- murder*. vol II. New York: Oxford University press.

Ocaña, Enrique. (1997). *Sobre el dolor*. España: Pre-textos.

OMS. (2014). *Prevención del suicidio, un imperativo global*. Washington D.C.

_____. (2016). *Prevención del suicidio*. Salud Mental. Disponible:
http://www.who.int/mental_health/suicide-prevention/es/

Onfray, Michel. (2006). *La fuerza de existir. Manifiesto hedonista*. España: Anagrama.

_____. (2007). *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía*.1. España: Anagrama.

Orlandis, José. (2012). *La historia de la iglesia*. Vol. 1. La historia de la iglesia antigua y medieval. España: Pelícano.

Orsi, Rosio. (2007). *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*. España: Plaza y Valdez.

Ortega González, Mauricio. (2018). *Comportamiento suicida. Reflexiones críticas para su estudio desde un sistema psicológico*. México: Quartuppi.

Osorio, Fernando. (2015). *Cortarse. Autolesiones e intentos de suicidio en la infancia y la adolescencia*. Argentina: Urano.

Paré, Ambroise. (1993). *Monstruos y prodigios*. España: Siruela.

Pérez Barrero Sergio, et, al. (2008). *El suicidio: Manual para la familia y glosario de términos suicidológicos*. México: Universidad Autónoma de Querétaro.

Picazo Zappino, Julia. (2014). *El suicidio infanto-juvenil: una revisión*. España: Facultad de Medicina. Universidad Complutense de Madrid.

_____. (2018). *Un análisis histórico de las ideas sobre el suicidio en Occidente del siglo XXI*. Disponible en:
https://www.youtube.com/channel/UCMZ9_cl8YVIZiYX_jRsKKJA

Quintanar, Fernando. (2007). *Comportamiento suicida, perfil psicológico y posibilidades de tratamiento*. México: Pax.

Ramón, Andrés. (2015). *Semper Dolens. Historia del suicidio en Occidente*. España: Acantilado.

Rocamora, Alejandro. (2013). *Intervención en crisis en las conductas suicidas*. Bilbao: DESCLÉE.

Romero Valle, Ana María. (2011). *El suicidio a finales del siglo XIX. Visiones predominantes en la prensa*. Tesis. Licenciatura, 275 h. México: Unam. FfyL.

Sáez Rueda, Luis, et, al. (2011). *Occidente enfermo: Filosofía y Patologías de Civilización*. España: GRIN Verlag GmbH.

Sandoval Parra, Victoria. (2017). *El crimen de suicidio en la edad moderna. Tratamiento institucional en la literatura moral y jurídica europea*. España: Dykinson.

Seligman, Martin. (2006). *La auténtica felicidad*. España: Ediciones B.

_____. (1998). *Aprenda optimismo*. España: De bolsillo.

Shneidman , Edwin. (1993). *Suicide as psychache. A clinical approach to self destructive behavior*. USA: Rowman & littlefield publishers.

_____. (1996). *The suicidal mind*. USA: Oxford University.

Sófocles. (2002). *Áyax*. Tragedias Completas. España: Cátedra.

Starobinski, Jean. (1975). *La posesión demoniaca. Tres estudios*. España: Taurus.

Tertuliano. (2001). *Apologético*. España: Gredos.

UNICEF. (2012). *Suicidio adolescente en pueblos indígenas. Tres estudios de caso*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA.

Valdivia Pareja, Álvaro. (2014). *Suicidología: prevención, tratamiento psicológico e investigación de procesos suicidas*. Perú: Universidad peruana de ciencias aplicadas.

Van Hooff. Anton, J. L. (2002). *From autothanasia to suicide. Self-killing in Clasical antiquity*. London: Taylor & Francis e-Library.

Vincent Thomas, Louis. (1991). *La muerte. Una lectura cultural*. España: Paidós.

Virilio, Paul. (1997). *El Ciber mundo. La política de lo peor*. España: Cátedra.

_____. (1998). *La máquina de visión*. España: Cátedra.

Wajcman, Gérard. (2011). *El ojo absoluto*. Argentina: Manantial.

Waugh, Evelyn. (1997). *Los seres queridos*. España: Anagrama.