



¿Elegir la muerte? Avatares de la posición ética del sujeto que realiza el acto suicida

Juan José Martínez Torres

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Tutor

Clara Cecilia Mesa Duque, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Doctorado en Psicoanálisis
Medellín, Antioquia, Colombia
2021

Cita	(Martínez Torres, 2021)
Referencia	Martínez Torres, J. J. (2021). <i>¿Elegir la muerte? Avatares de la posición ética del sujeto que realiza el acto suicida</i> [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
Estilo APA 7 (2020)	



Doctorado en Psicoanálisis, Cohorte I.

Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

Rector: John Jairo Arboleda Céspedes.

Decano/Director: John Mario Muñoz Lopera.

Jefe departamento: Ángela María Jaramillo Burgos.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A la memoria de mi padre, que eligió la vida hasta el final.

Agradecimientos

A Manu por regalarme sus trazos, su arte, su amor. Por su apoyo incondicional y su
paciencia.

A Clara Cecilia Mesa por aceptar la dirección de este inquietante viaje. Por su palabra
honesto, su juicio lúcido y su apoyo sincero.

A Juan Manuel Uribe por su amistad y por darme un lugar en su seminario que ilustró,
inquietó y problematizó.

A Raúl Benito por la digitalización y diagramación de las ilustraciones.

Tabla de contenido

Resumen	9
Abstract	10
Introducción	11
Parte uno. Antecedentes de la comprensión del suicidio.	37
Capítulo uno: Arqueología de un concepto.	37
1.1. Suicidio e historia.	41
1.2. Del mito a la estructura	42
1.3. Del suicidio en la antigüedad	48
1.4. Del suicidio en la edad media	53
1.5. Del suicidio en la modernidad	56
Capítulo dos: Del suicidio en las teorías Clásicas.	60
2.1. Durkheim y los factores extrasociales.	61
2.1.1. El suicidio y los estados psicopáticos.....	61
2.1.2. El suicidio y los estados psicológicos normales.....	81
2.1.3. El suicidio y los factores cósmicos	83
2.1.4. La imitación.....	88
2.2. Sociedades suicidógenas.....	96
Parte dos. De la historia al discurso.	124
Capítulo tres: Cuatro discursos, cuatro formas del lazo social.....	127
Capítulo cuatro: ¿Un quinto discurso? Pseudo-discurso del capitalismo.....	135
Capítulo cinco: Suicidio y discurso capitalista.....	153
5.1 El cambio en el anclaje de la angustia y la declinación del Otro.....	153
5.2 La inconsistencia del Otro y la tiranía de la felicidad.....	157
5.3 Lo singular del suicidio en el discurso del capitalismo.	162

5.4 ¿Anti-capitalismos?.....	162
Parte tres. El suicidio: de Freud a Lacan.	180
Capítulo seis: El suicidio en Freud: tras las huellas del deseo inconsciente.	180
6.1 Muerte y sexualidad.....	181
6.2 Suicidio melancólico: identificación al objeto.....	186
6.3 Más allá del principio del placer: de la voluntad de vivir a la muerte como finalidad. ...	191
6.4 El suicidio: un problema económico.....	192
Capítulo siete: El suicidio en Lacan: dimensiones de un acto.	196
7.1 ¿Una causa?	196
7.2 El problema de la elección.....	198
7.3 La ética y el acto	208
7.4 ¿Tres estatutos del acto?	212
7.5 Caídos del deseo del Otro	232
Capítulo ocho: Caso por caso.....	235
8.1 La racionalidad clínica como fundamento de toda reflexión metodológica.	235
8.2 Dora y la joven homosexual.	239
8.3 Werther: la destrucción por lo bello.....	250
8.4 La muerte como moción suspendida... O del suicidio en la obra de Sylvia Plath	261
Conclusiones	268
Referencias	282

Lista de tablas

Tabla 1. Hecho primero: no correspondencia entre enfermos mentales hospitalizados y suicidio, por sexo.	74
Tabla 2. No correspondencia entre enfermos mentales hospitalizados y suicidio, por sexo.	75
Tabla 3. Locura por culto religioso.	76
Tabla 4. Suicidio por culto religioso.	76
Tabla 5. Suicidio y locura por edad.....	77
Tabla 6. Suicidio y locura por país.....	79
Tabla 7. Suicidio y locura por grupo de países	79
Tabla 8. Suicidio, idiocia y locura por grupo de países	80
Tabla 9. Suicidio, por estación y por grupo de países.....	85
Tabla 10. Tasas de suicidios por 100.000 habitantes, no ajustadas según la edad, en grupos de cinco años, en los países de las Américas, 1990-2009.....	161
Tabla 11. Tasas de suicidios por 100.000 habitantes, no ajustadas según la edad, en grupos de cinco años, en los países de las Américas, 1990-2009.....	162
Tabla 12. Tabla de la angustia.....	247

Lista de figuras

Figura 1.	110
Figura 2.	111
Figura 3.	112
Figura 4.	113
Figura 5.	114
Figura 6.	115
Figura 7.	116

Resumen

El presente es un estudio que se realizó con el propósito de interrogar al acto suicida como elección insondable del sujeto y, en tanto tal, una respuesta de este a aquello que tiene lugar en el Otro y en el lazo social. Esta perspectiva constituye una oposición a las miradas que reducen la comprensión del fenómeno a un signo patológico y, en cambio, avanza hacia al reconocimiento de una posición ética del sujeto del acto suicida.

El estudio fue realizado a partir un método desplegado en tres momentos: en principio se realizó un estado de la cuestión para dar cuenta de los abordajes del suicidio en la historia y en diferentes campos del saber; en segunda instancia, se orientó a partir del método clínico del psicoanálisis y del paradigma indiciario para interrogar las intersecciones en el anudamiento de tres ejes de análisis, a saber: suicidio, discurso y ética; finalmente, se analizaron diversos casos extraídos de la literatura y de la teoría psicoanalítica y se buscó reconstruir con ellos la estructura de la elección y la posición ética del sujeto que realiza el acto suicida.

Los resultados indican que las concepciones clásicas del suicidio obedecen principalmente a concepciones valorativas sobre la vida que se traducen en una mirada sesgada de quien muere por mano propia y por tanto concluimos que contrario a lo que se piensa desde perspectivas distintas al psicoanálisis, el deseo de vivir no es natural en el ser humano; que no es posible pensar el suicidio a partir de una categoría universal; que no todo acto suicida tiene el mismo estatuto; y, que no todo suicidio acontece en el marco de un trastorno mental.

Palabras clave: Suicidio, Acto, Ética, Discurso, Clínica psicoanalítica.

Abstract

The current is a study that was conducted with the purpose of questioning the suicidal act as an unfathomable election of the subject and, as such, a response to what takes place in the Other and in the social bond. This perspective constitutes an opposition to the views that reduce the understanding of the phenomenon to a pathological sign and, in exchange, goes on to the recognizing of an ethical position of the subject that commits the suicidal act.

The study was carried out from a method deployed in three moments: at first, a state of question was performed to account for the approaches to suicide in history and different fields of knowledge; in second instance, it was oriented from the clinical method of psychoanalysis and the index paradigm to interrogate the intersections in the knotting of three axles of analysis, namely: suicide, discourse and ethics; finally, various cases taken from the literature and from psychoanalytic theory were analyzed and an attempt was made to reconstruct with them the structure of choice and the ethical position of the subject who performs the suicidal act.

The results indicate that the classic conceptions of suicide are mainly due to evaluative conceptions about life that are translated into a biased view of those who die by their own hand and therefore we conclude that contrary to what is thought from perspectives other than psychoanalysis, the desire of living is not natural in the human being; that it is not possible to think about suicide from a universal category; that not every suicidal act has the same status; and that not all suicides occur within the framework of a mental disorder.

Keywords: Suicide, Act, Ethics, Discourse, Psychoanalytic clinic.

Introducción

El suicidio se nos presenta como uno de los problemas fundamentales de la condición humana. Lo anterior podemos decirlo, en principio, porque la historia y la literatura nos han corroborado su presencia a lo largo de todas las eras, de todas las civilizaciones y todos los lazos sociales.

No obstante, lo anterior, debido a las altas tasas de suicidio en la contemporaneidad, dicho fenómeno es considerado como de última actualidad por saberes como la psiquiatría, la salud pública y la psicología. Saberes estos enmarcados en el discurso de la ciencia, forma moderna del amo, que insiste por cierto, en el tratamiento de la cuestión como un problema relativo a la salud mental.

La asociación del suicidio al campo de la salud mental, entendida a partir de una mirada eminentemente estadística, produce una tendencia generalizada a la medicalización de un problema que pareciera estar ligado a la condición humana. Esto da lugar, como puede ser evidenciado en la primera parte de esta tesis, a plantear por parte del discurso médico, hipótesis que reducen la causa del suicidio, a la presencia de trastornos mentales.

Es por esto que un elemento fundamental de esta tesis consiste en interrogar la relación entre la salud y la enfermedad mental, con miras a comprender los modos en que tales significantes inciden en la comprensión y abordaje del sufrimiento humano que podrían considerarse, en última instancia, como uno de los resortes del acto suicida. El sufrimiento lo comprendemos en tanto que un afecto que se impone en cada sujeto como respuesta a lo real y que es, en todo caso, imposible de soportar.

Eso imposible de soportar tiene que ver, en la vida cotidiana de los seres hablantes, con asuntos relativos a la vida misma: el dolor de existir y la falta en ser que es estructural. Esto no hace sino ponernos tras las huellas de lo que ya ha sido evidenciado por Freud en *El malestar en la cultura* (1930) cuando nos advierte de que la dicha para el ser humano suele ser efímera y reducida a aquellos instantes de satisfacción y que la existencia es aquejada constantemente por tres fuentes inexorables de malestar: el propio cuerpo, la naturaleza, la sociedad. Si advertimos lo anterior, no podríamos menos que reconocer que lo insoportable es la existencia misma.

Si tomamos en cuenta lo anterior, podemos comprender que cuando hablamos de sufrimiento, este no puede ser reducido a la noción de trastorno o enfermedad mental que es definida en todo caso como alteración en la función ya sea del pensamiento, cognición, comportamiento o emoción que afecta de formas distintas al conjunto de los llamados procesos psicológicos básicos o superiores.

La noción de trastorno en tanto que alteración del funcionamiento normal, apela a una medida estadística que no sólo desconoce al sujeto, sino que lo forcluye. Esto es justamente lo que la APA¹ ha producido con su manual diagnóstico y estadístico DSM-5 (APA, 2014): su mirada nosográfica se limita a describir los signos de los trastornos que, en última instancia, son iguales para todos los individuos. En el caso del suicidio, la última versión del manual diagnóstico de la APA incluyó un apartado sobre trastornos que requieren más estudios, en el que se encuentra el llamado *Trastorno de comportamiento suicida*, cuya manifestación fundamental es un intento de suicidio. La descripción que se realiza en el manual es clara y nos indica que todo caso de intento

¹ Asociación Psiquiátrica Americana

de darse muerte que tuviera al menos cierta intencionalidad implica la presencia de un trastorno mental.

Como el signo es inequívoco para todos, la presencia de ciertos criterios da lugar a que se ocasionen diagnósticos de trastornos en casos donde lo acontecido no es otra cosa que malestar subjetivo. Ahora bien, esto quiere decir que en muchos casos lo que es llamado por nosotros sufrimiento, será elevado por el discurso médico a la categoría de una enfermedad. Si esto es así con afectos como la depresión o la angustia, lo es más aún con los actos suicidas y esto es evidente en los estudios realizados por la OMS² (2000) que sostienen que entre el 80 y el 100% de los casos de suicidio se producen en personas con algún trastorno mental, a pesar de que destaca al mismo tiempo, que la mayoría no consulta con especialistas en salud mental.

Los esfuerzos del discurso antes mencionado han dado lugar a la gestación de estrategias de prevención y mitigación que, empero, no han sido eficaces, revelando que a pesar de las mismas, los casos de suicidios tienden a ser cada vez más numerosos y frecuentes. De lo anterior surge una hipótesis inicial: se procura intervenir un problema que no es comprendido suficientemente por los agentes de la salud. Cosa que puede ser evidenciada con relativa facilidad si se toma en cuenta que con frecuencia los estudios relativos al suicidio circunscriben sus alcances y propósitos, al control estadístico de las cifras y los casos y, en consecuencia, sus métodos de correlación tendientes a la explicación son limitados para dar cuenta de las particularidades propias del fenómeno.

Partimos entonces de la comprensión del acto suicida como un problema de orden clínico, que quiere decir, que en cada sujeto se ponen en juego lógicas singulares, que darán lugar a sostener que los motivos del suicidio atañen en sentido estricto al sujeto y, en consecuencia, son de carácter

² Organización Mundial de la Salud

ético y no necesariamente patológico. Pensar en la oposición entre lo ético y lo patológico supone reconocer que en la elección por la muerte se pone en juego con frecuencia la voluntad consciente o inconsciente de un sujeto y esto implica que no depende en todos los casos de la influencia de la angustia o la alteración psíquica, sino de la operación singular del deseo, lo que no desconoce que existen, por supuesto, casos cuya causa obedece a la presencia de fenómenos propios de trastornos mentales.

Teniendo en cuenta lo anterior, **nuestro propósito** fue servirnos de la teoría y clínica psicoanalítica para aproximarnos a una comprensión posible del acto suicida, como elección insondable del sujeto y, en tanto tal, una respuesta de este a aquello que tiene lugar en el Otro y en el lazo social. Por lo tanto el **objetivo general** que nos trazamos procuró **interrogar la función y el estatuto ético del acto suicida, como una elección más allá de las respuestas frente a las coordenadas discursivas que se presentan en la época.**

Con miras a lograr el objetivo anteriormente mencionado, nos propusimos cuatro **objetivos específicos**: en primer lugar, **caracterizar las formas en que el acto suicida ha sido abordado y comprendido por diferentes discursos en los diversos periodos de la historia.** En segunda instancia, **Advertir la especificidad de la clínica psicoanalítica como vía de aproximación y abordaje del acto suicida.** Tercero, **indagar en la teoría psicoanalítica la relación entre los conceptos de ética, deseo y acto suicida posibilitando indagar sobre la insondable elección de un sujeto.** Y, finalmente, **analizar diversas referencias literarias con miras a extraer lo que estas enseñan sobre la estructura del suicidio, en su interrelación con la ética, el deseo y el discurso.**

Como antecedentes de la presente tesis, destacamos lo comprendido por medio de los campos del saber que se han ocupado de la investigación sobre el suicidio, en momentos diferentes

de la historia. Así, serán importantes los aportes de la filosofía, la sociología, la psiquiatría, la psicología y, por supuesto, el psicoanálisis.

Los saberes antes mencionados aportan al estado de la cuestión sobre el suicidio, en tanto que se han ocupado históricamente de construir un cuerpo conceptual robusto que permite, en última instancia, el acercamiento a un problema que, como puede leerse en los primeros capítulos de la tesis, ha ocasionado inquietud, espanto, furor y terror en los individuos y las sociedades desde que el ser humano ha andado sobre la tierra.

A propósito de lo anterior, la filosofía fue la encargada de abrirnos las puertas a la posibilidad de interrogar el acto suicida en su dimensión ética. Esto podemos decirlo precisamente porque en las diferentes miradas que han emergido en dicho campo, desde la antigüedad, se traza el horizonte de los bienes que están, por cierto, concernidos en la elección por la muerte, por lo que conviene evocar la sentencia que inaugura el Mito de Sísifo (Camus, 1985), a saber: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio” (p.5). Y lo es tanto, que podemos dar cuenta de su importancia en el idealismo platónico, en el estoicismo, en los cínicos, en los escolásticos, y en la filosofía moderna desde luego.

Los primeros estudios de la psiquiatría, datados en los siglos XVIII y XIX tuvieron que lidiar con un problema importante de cara a su momento histórico: como es consabido, las concepciones generales sobre la locura gestadas en el medioevo implicaron la explicación de las rarezas del espíritu a la incidencia de fuerzas diabólicas sobre el individuo que la padece y, en consecuencia, los tratamientos empleados eran crueles regularmente. Estos implicaban desde el encierro, hasta la tortura y la hoguera; y, en consecuencia, la tarea de los primeros psiquiatras como Pinel, fue la de hacer de la locura, un problema de la medicina. (Foucault, 1974). Con el paso que

dan los psiquiatras del siglo de las luces, se gestan las bases para concluir que un loco padece de una enfermedad que limita sus facultades de raciocinio y discernimiento sobre las pasiones y, en consecuencia, no puede ser considerado como criminal de ninguna manera (Esquirol, 1838). Si se lee con atención lo anterior, es posible dar cuenta del paso de la comprensión de la locura como problema moral a problema médico, y esto se da gracias al discurso de la psiquiatría.

Ahora bien, en lo que concierne al acto suicida es posible dar cuenta de que, desde el siglo XIX, su abordaje ha sido, al igual que la locura, medicalizado. Será justamente Esquirol (1838) quien considerará que el suicida no podrá ser calificado como criminal, sino como un enfermo, en tanto que su acto no acaece en la plenitud de la razón. Las concepciones psiquiátricas y psicológicas contemporáneas heredan la tradición decimonónica pues, como ya hemos indicado, sostienen que un suicidio acontece regularmente en el curso de un trastorno mental y esto quiere decir que su explicación se vincula a la de los padres de la psiquiatría francesa, pues consideran que los afectos, el juicio o la razón, se hallan alterados.

La sociología, por su parte, dedicó gran parte de sus esfuerzos a cuestionar las tesis psiquiátricas para presentarnos, mediante el uso de estadística y observación de los fenómenos sociales, que no se trata de un problema médico en todos los casos, sino de un problema social que acontece como respuesta de los individuos a aquello que en el marco de la cultura flaquea para contenerlos: el nomos, los ideales, los lazos (Durkheim, 1897).

El esfuerzo generalizado de las ciencias de la salud, al considerar al suicidio como signo de una enfermedad, apunta a la prevención de los factores de riesgo asociados a dicha problemática en aras de la mitigación de la misma. No obstante, a pesar del esfuerzo señalado, pareciera ser que las formas en que acontece el fenómeno en la contemporaneidad, revelan resultados paradójicos

pues las estadísticas indican que se trata de una problemática en aumento y que afecta cada vez a personas más jóvenes.

Con el propósito de presentar el modo en que dicho fenómeno se produce actualmente, hemos recurrido a las publicaciones de diferentes entes epidemiológicos y organismos nacionales e internacionales de salud que revelan los datos siguientes³:

Primero: a través de su centro de prensa, la Organización Mundial de la Salud (2004) y con motivo de la celebración del día mundial para la prevención del suicidio, resaltó en el año 2004, al suicidio como un problema de salud pública enorme. Destacó en la publicación que por esta causa se produce “casi la mitad de todas las muertes violentas y se traduce en casi un millón de víctimas al año, además de unos costos económicos cifrados en miles de millones de dólares” (párr. 1). La misma publicación reveló los resultados de proyecciones estadísticas realizadas por la misma organización, indicando que para el año 2020, las víctimas podrían ascender a 1,5 millones anuales en todo el mundo.

Segundo: en el año 2014, la OMS (2014) publicó su primer informe mundial sobre el suicidio, titulado *Prevención del suicidio: un imperativo global*. Allí se destacó que “en el año 2012 se registraron en el mundo 804.000 muertes por suicidio” (p. 7), sin embargo, se estima que la cifra era aún mayor en tanto que en algunos países se trata de un asunto muy sensible e incluso ilegal y, en consecuencia, existe sub-notificación de los eventos. Por otro lado, se explica en el informe, que aún en los países con buenos datos y procedimientos de registro de eventos de salud pública, “el suicidio puede estar mal clasificado como muerte por accidente o por otra causa” (p.

³ Para estos efectos hemos recurrido a investigaciones de la OMS, la OPS, la UNICEF, el Instituto Colombiano de Medicina Legal y Ciencias Forenses, y el Instituto Nacional de Salud; y presentamos sus hallazgos en orden cronológico y de lo general a lo particular procurando establecer una mirada un poco más precisa y ordenada del contexto del fenómeno.

7). La OMS reconoce la gran dificultad que supone el registro de los suicidios, pues se trata de un procedimiento que regularmente involucra a autoridades diversas como la policía, el personal asistencial y administrativo en salud, además de los entes territoriales encargados, entre otros y, si se toma en cuenta que muchos países no cuentan con registros fiables, podrá intuirse que un elevado número de muertes, no son contadas (OMS, 2014).

En el mismo informe, la OMS (2014) manifiesta que en los últimos años el conocimiento ha aumentado considerablemente, destacando que la investigación

(...) ha mostrado la importancia de la interacción entre factores biológicos, psicológicos, sociales, ambientales y culturales en la determinación de los comportamientos suicidas. Al mismo tiempo, la epidemiología ha ayudado a identificar muchos factores de riesgo y de protección frente al suicidio tanto en la población general como en los grupos vulnerables. También se ha observado variabilidad cultural en cuanto al riesgo de suicidio, y como la cultura puede aumentar el riesgo de comportamientos suicidas o proteger contra estos (p. 8).

Al mismo tiempo, se resalta en el informe, que el trabajo de prevención del suicidio ha logrado que “en los 50 últimos años muchos países han despenalizado el suicidio, y esto ha facilitado mucho que quienes tengan comportamientos suicidas soliciten ayuda” (p.8). Los avances en prevención señalados han posibilitado que la OMS, se trazara para el año 2020, una disminución del 10% en las tasas mundiales de suicidio.

Tercero: en el año 2019, la OMS (2019) publicó datos y cifras detalladas acerca del suicidio, mostrando como para tal momento, la cantidad de muertes anuales por tal motivo en el mundo gravitaba en torno a los 800.000 casos, dando lugar a comprender que la disminución del 10% planteada en el 2014, se encuentra muy lejos de ser lograda y que, más aún, las cifras permanecen estables en la actualidad. Más allá de las cifras destacadas en el artículo, se evidencia una

particularidad del fenómeno: de acuerdo a los datos aportados por la OMS (2019), se destaca que el suicidio “es la tercera causa de muerte para los jóvenes de edades comprendidas entre los 15 y los 19 años” (párr. 1) y, del mismo modo en que hemos visto mantener relativamente constantes las cifras de muertes, se puede observar un incremento considerable de los intentos de suicidio, como veremos en el quinto punto, asociado a las estadísticas colombianas.

Cuarto: de acuerdo con un informe de la UNICEF (2019) que presenta datos a propósito de la incidencia del problema en suelo latinoamericano, se destaca que el suicidio afecta a poblaciones cada vez más jóvenes. En dicho informe, se revela que en los últimos treinta años, los suicidios acontecidos en la adolescencia se triplicaron. Para los investigadores de la UNICEF, los datos permiten mostrar que “en la Argentina, los suicidios constituyen la segunda causa de muerte en la franja de 10 a 19 años” (2019, p. 17), únicamente después de los accidentes de tránsito.

Podemos puntualizar las dos principales causas de muerte señaladas aquí por UNICEF: los accidentes y los suicidios para que, por vía de una relación entre ambas, presentemos en esta introducción una concepción importante para nuestra tesis. La relación pretendida está expresada en la obra de Freud (1901) que considera a los accidentes como *suicidios tolerados inconscientemente* y esta noción nos permitirá, como veremos en la parte tres, exponer que cuando hablamos de suicidio, la elección que hace el sujeto por la muerte no es en todos los casos deliberada. En consecuencia, es lícito ubicar una oposición entre las ideas freudianas sobre el suicidio y la noción de la OMS, expresada por UNICEF (2019) como “el acto deliberado de quitarse la vida” (p. 12).

Quinto: en lo que toca al panorama colombiano en materia de suicidio, el Instituto Nacional de Salud (s.f), señala que en el mundo se suicidan cada día 3000 personas y que, por cada 20

intentos de suicidio, uno es consumado. Esa no correspondencia entre los intentos y la consumación de la muerte por mano propia llama la atención pues la fragilidad de la vida, aunada a la letalidad de los medios empleados por muchos de quienes efectivamente encuentran la muerte, conllevan a dudar de los motivos que orientan la acción autolesiva denominada intento de suicidio, cuyo diagnóstico depende de la existencia de “evidencia de la intención de provocarse la muerte” (INS, s.f, p. 1).

Lo anterior pone sobre la mesa una pregunta: ¿de qué manera se obtiene la evidencia requerida para diagnosticar el intento de suicidio? Es importante atender a esta cuestión porque la clínica psicoanalítica demuestra, como puede observarse en la tercera parte de esta tesis que, en efecto, un sujeto puede mentir con respecto a sus motivaciones; y, que no todo acto tiene el mismo estatuto.

Tal diferencia en el número de casos, (20 a 1) se expresa en las estadísticas del Instituto Nacional de Salud (s.f), de la manera siguiente para el caso colombiano: entre el año 2009 y el 2015, se suicidaron 13.254 personas, de las cuales el 80% eran hombres; y, por otro lado, sólo en el año 2016, se produjeron 10.694 intentos, realizados en un 62% de las veces, por mujeres. En la procura de destacar la diferencia en cuestión, la lectura de las estadísticas permite anticipar una peculiaridad del fenómeno que nos muestra que allí donde las mujeres lo intentan más, son los hombres quienes más se suicidan; un somero atravesamiento por la teoría psicoanalítica de los datos aportados por el INS nos indicaría probablemente que hay una frecuencia mayor de pasajes al acto en los hombres y de acting out, en las mujeres.

Sobre la diferencia entre las tasas de suicidios e intentos de suicidio, en el contexto colombiano, no se encuentran estudios. Nos preguntamos por el porqué de tal diferencia (20 a 1),

de acuerdo con los estudios del INS y nos serviremos, ante la ausencia de otras fuentes, de una experiencia que la práctica en el escenario hospitalario aportó y que, sin embargo, no fue escrita en su momento. Se trata de lo siguiente: en el año 2008, en un municipio del oriente antioqueño surgió una enorme preocupación por los datos relativos al suicidio que, durante ese año, aumentaron exponencialmente. A nivel del hospital se encontró que muchos de los pacientes recibidos en el servicio de urgencias, por autolesiones, eran registrados en los formatos de salud pública como eventos suicidas. Lo que llevó a que muchos eventos se registraran como intentos de suicidio, aunque no hubiera una intención fatal de por medio y esto a su vez, produjo un aumento de alrededor del 400% con respecto al año inmediatamente anterior.

Lo anterior nos permite introducir la idea de que suicidio e intento de suicidio no son, necesariamente el mismo fenómeno. Esto ya ha sido señalado en una tesis doctoral en psiquiatría de la Universidad Autónoma de Madrid (Giner, 2010), donde se destaca que “los sujetos que se suicidan son una población distinta a los sujetos con intentos de suicidio” (p. 185) y tal conclusión se establece a partir del análisis estadístico de diversas variables como datos sociodemográficos, acontecimientos vitales adversos y presencia de trastornos mentales, que refleja diferencias, en ambos fenómenos.

Perspectivas actuales como la de la psiquiatría, la psicología y la salud pública, persiguen el establecimiento de LA causalidad del suicidio, así como estrategias para su prevención; no hay pues, en estos campos del saber, una pregunta que convoque la singularidad y, en consecuencia, ese sujeto en tanto que Uno, privilegiado por la clínica psicoanalítica, se diluye en el horizonte de la salud pública. Queda, no obstante, una paradoja sobre la mesa: a pesar de los esfuerzos por la prevención del suicidio, más sujetos se ven empujados a la muerte, lo que objeta sin duda a los agentes y discursos que se erigen en el imperio de la salud y el bienestar.

Por otro lado, en lo que tiene que ver con el psicoanálisis de Freud a Lacan, es posible encontrar un punto diferente que constituye el origen de toda nuestra indagación. Se trata, en primera instancia, de la posibilidad de concebir con Freud al deseo como eje de los asuntos que conciernen a la vida psíquica y, en esa dirección, la emergencia de lógicas inconscientes que posibilitan la comprensión del suicidio en un sujeto. Lacan, por su parte, interrogó las particularidades del acto para permitirnos saber que del lado de cada acto se pone en juego un elemento singular de la intencionalidad del sujeto y de su relación al Otro. Así pues, que el estudio del psicoanálisis nos permite destacar lo que en nuestro trabajo es uno de los ejes fundamentales: **se trata de la dimensión subjetiva implicada en cada acto suicida, que da lugar a comprender que todo intento de saber, que todo intento de comprensión que desconozca esa dimensión insondable y singular del sujeto que elige morir, será siempre insuficiente y, en muchos casos, paradójico.**

Jacques Lacan sostuvo que el psicoanálisis “manifiesta que los hechos de la psicología humana no son concebibles si está ausente la función del sujeto definido como efecto del significante” (1964, p. 215). Esto quiere decir que no se trata de un individuo en tanto que concepto de la biología, ni de una entidad, ni aún, de un individuo en el sentido sociológico del término; se trata, en cambio, de un sujeto del deseo, inconsciente, cuyo punto de partida es el atravesamiento del viviente por el campo del lenguaje.

Lo anterior produce, para Lacan, una pérdida que constituirá en sí misma, el objeto del deseo. Objeto este que es, en última instancia, imposible de articular a la palabra. Tenemos, por lo tanto, un sujeto que no es de la consciencia y que, en consecuencia, sólo puede hacerse representar a través de una operación significativa. Si pensamos entonces, en el suicida como un sujeto del inconsciente, habremos de reconocer que en él habita una lógica que le permite hacer con su deseo

de un modo siempre singular y, advertir esta condición, nos permitió reconocer la importancia clínica del problema que hemos investigado.

En el mundo actual, donde la clínica tiende a contar cada vez menos con ese sujeto, el psicoanálisis constituye una vía para hacerlo presente. Quizás introducir la concepción del sujeto como efecto del significante, permitiría interrogar aquello que se pone en juego del lado de las políticas de prevención, que con frecuencia devienen fútiles pues paradójicamente parecieran empujar a aquello que han pretendido prevenir. Es por esto que procuramos con nuestra pregunta, que no es por el suicidio sino por el sujeto que realiza el acto suicida, trascender los alcances totalizantes de la ciencia, para introducir una perspectiva ética y clínica, que propenderá por una comprensión posible del acto.

La investigación se llevó a cabo a partir de tres fases. En primera instancia, la construcción de un estado de la cuestión amplio que procuró recoger una parte significativa del conocimiento relativo al suicidio aportado por distintos saberes y disciplinas como la filosofía, la historia y la sociología. En segunda instancia, se centró en la construcción de una noción de acto suicida a partir de la teoría psicoanalítica, lo que permitió circunscribir un campo para la comprensión del fenómeno y, finalmente, por medio de diferentes casos extraídos de la literatura universal y de la clínica psicoanalítica, se procuró mostrar las singularidades de los actos en cuestión, para sustentar con estos, la **hipótesis** construida en el trabajo, a saber: que no todo suicidio es un pasaje al acto y que, con esto, podemos decir que no hay EL acto suicida.

Nuestro trabajo avanzó en un terreno complejo y del que podemos decir que, aunque mucho se ha procurado indagar a lo largo de la historia, poco se ha logrado saber. Lo anterior porque difícilmente se ha mirado a quien se suicida sin el sesgo moralizante o medicalizante que hacen

que este sea visto o bien como pecador, criminal, o como enfermo. Por tanto, se ocupa de apuntalar la causalidad subjetiva en tiempos de objetivismos organicistas radicales, lo que lleva a contribuir al desarrollo de la clínica psicoanalítica.

Lo que ha sido expuesto hasta este punto nos permite reconocer que existen diferentes concepciones a propósito del suicidio y es posible establecer que el marco trazado por estas abre asimismo el universo de lo que del fenómeno puede ser conocido, así como las vías para conocerlo. Por lo tanto, podemos adelantar que nuestro método permite introducir un elemento que definitivamente no habría de ser tenido en cuenta a partir de una forma distinta de comprensión del problema.

El elemento distintivo al que hemos hecho referencia es el sujeto, problema esencial del psicoanálisis y, en nuestro caso, se trata del sujeto que realiza el acto suicida. Problema que quizá no podrá ser aprehendido cuando la concepción sobre el fenómeno limita su explicación a la presencia de una condición determinante que, por lo demás, suele ser externa: un factor social, una disposición genética, una enfermedad, entre otras. Así pues, que pensar al sujeto que elige morir por mano propia, implica un alcance diverso en nuestra investigación con respecto a aquellos que son perseguidos por los saberes enmarcados en el discurso de la ciencia, siendo la diferencia precisamente, que el psicoanálisis pone su mirada en lo más singular y, en consecuencia, no pretenderemos el establecimiento de un conocimiento universal sobre el suicidio. La anterior distinción nos permite entonces vislumbrar el horizonte de **una reflexión metodológica** que será expresada a partir de aquí.

La reflexión en cuestión parte de una imposibilidad que nuestro método clínico encuentra: al sujeto podemos interrogarlo por vía de un análisis, pero aquel que se constituye en el objeto de

nuestro interés, no puede hablar porque su acto excluye la palabra. Empero, partimos del supuesto de que algunos suicidas hablaron efectivamente y este supuesto nos llevó a orientar nuestro método a partir de algunas de las premisas fundamentales del psicoanálisis.

Para definir el método, partimos de la definición misma que Freud (1923) dio al psicoanálisis en sus artículos para enciclopedia, la cual ilustra al psicoanálisis como clínica, como procedimiento de indagación y como disciplina científica. Por lo tanto, apelar a esta definición, hace plenamente discernible que el camino que nos trazamos es en esencia, un método clínico.

Las intelecciones freudianas nos pusieron, de cara a la pregunta por el método del que nos serviríamos para llevar a cabo nuestra investigación. Pregunta esta que hemos orientado a partir de una constelación de interrogantes, a saber: si la palabra es el dispositivo que constituye la vía regia del psicoanálisis, ¿de qué manera puede ser abordado un sujeto que ya no puede hablar?, ¿qué será considerado material clínico?

Para esta investigación nos servimos de casos extraídos de la literatura universal, mitos y casos clínicos clásicos expuestos por el psicoanálisis y por otros autores que se han encargado de pensar el problema. Esto porque, como veremos más adelante, la literatura al igual que el psicoanálisis, es un modo de tratar con el inconsciente y, por lo tanto, reconocemos el valor clínico de la misma, cosa que por supuesto, no es equivalente a la pretensión de psicoanalizar a los autores por vía de su creación. Reconocer el valor clínico de la literatura nos lleva, en cambio a seguir el rastro del deseo del autor, para revelar en su creación, elementos relativos a la estructura del acto.

Así pues que nos ocupamos de casos presentes en la mitología, como Erígone y Hércules; suicidios presentes en la historia de la filosofía, como el de Sócrates, Catón de Útica, Empédocles y Séneca, entre otros; en la literatura de la antigüedad y la edad media, como *Edipo rey*, *Antígona* y *La divina comedia*; y suicidios presentes en la literatura moderna, como el Werther de Goethe, la

obra de la poetisa norteamericana, Sylvia Plath; y por supuesto, los casos clásicos presentados por Freud, como Dora y la joven homosexual.

La elección de asumir lo escrito como material clínico, fue justificada en una pregunta de orden metodológico, en la que procuramos plantearnos quién podría estar en posición de decir una palabra sobre el suicidio. En tanto que hablamos de un método clínico, consideramos que no son los expertos, ni la familia del suicida, ni aún quien sobrevive para contarlo y, no lo es este último, porque como hemos expresado antes: no se trata del mismo fenómeno cuando hablamos de suicidio y de su intento. Podemos plantear que, en oposición a estas vías, es justamente aquel que ha elegido la muerte, quien puede dar cuenta de su elección. Primo Levi (1989) sitúa las coordenadas de este problema en su escrito titulado *Los hundidos y los salvados*, de la siguiente manera:

(...) no somos nosotros, los supervivientes, los verdaderos testigos... Los que hemos sobrevivido somos una minoría anómala, además de exigua: somos aquellos que, por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son ellos, los “musulmanes”, los hundidos, los testigos integrales, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. Ellos son la regla, nosotros la excepción... Los que tuvimos suerte hemos intentado, con mayor o menor discreción, contar no solamente nuestro destino sino también el de los demás, precisamente el de los “hundidos”; pero se ha tratado de una narración “por cuenta de terceros”, el relato de cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo. La demolición terminada, la obra cumplida, no hay nadie que la haya contado, como no hay nadie que haya vuelto para contar su muerte. Los hundidos, aunque hubiesen tenido papel y pluma, no hubieran escrito su testimonio, porque su verdadera muerte había empezado ya antes de la muerte corporal. Semanas y meses antes de extinguirse habían perdido ya el poder de observar, de recordar, de apreciar y de expresarse. Nosotros hablamos por ellos, por delegación (Levi, 1989, pp. 534-535).

Agamben (2000), a partir de su lectura de Levi, revela un problema que tiene eco evidentemente en la investigación sobre el suicidio, pues cuando hablamos de suicidio, sucede algo

similar a lo descrito por Levi acerca de lo ocurrido en los campos de concentración: quien pudo atravesar la experiencia hasta sus últimas consecuencias, no puede hablar y quien puede hablar, no conoce la experiencia.

En tanto que nadie puede contar su muerte y es, justamente, el suicida el testigo integral en nuestra investigación, centramos nuestro interés en la obra de algunos autores, quienes a través de sus personajes o por medio del sentido mismo de su escritura, nos permitieron hacer un acercamiento a lógicas diversas del acto suicida. Esto supone un intento por extraer de la escritura un decir que supera la imposibilidad de hablar.

Teniendo en cuenta lo anterior, descartamos para nuestra investigación, la posibilidad de proceder a partir del método de la autopsia psicológica, frecuentemente empleado en la indagación sobre el suicidio. Esto porque implica justamente lo contrario a aquello que perseguimos: pretende la reconstrucción, a partir de la narración de terceros, de “las características de la personalidad y las condiciones que en vida tuvo un individuo, teniendo como objetivo acercarse a la comprensión de las circunstancias de su muerte” (Jiménez Rojas, 2001, p. 272).

Tomar la escritura como material clínico implica, en primer lugar, reconocer que del decir del sujeto ha quedado un testimonio escrito. Sobre este testimonio, Lacan (1965) destacó el valor de la obra de Marguerite Duras, para quien escribir es una suerte de realización de la soledad donde se pone en juego, por supuesto, la invención del autor a través de la cuál, logra un cierto arreglo. Duras en esta dirección escribe que “la soledad también significa: o la muerte, o el libro” (1993, p.21) y con esto, la función de la escritura se eleva al estatuto de un acto (Ioskyn, 2015).

Un acto tiene el valor de un franqueamiento (Lacan. 1968), así con Duras se puede plantear que el escritor se sirve de la soledad para franquear a la soledad misma, esa es su creación y esta es en extremo singular, pues como sostiene la escritora francesa (Duras, 1993): no es posible escribir a dúo y se trata, en este caso, del acto más singular. En esta dirección, el acto de escribir

encarna, asimismo, una lógica que puede ser discernida a partir de la escritura misma. Con esto, hablamos de tomar el acto a la letra sin patinar en la tontería ya advertida por Lacan (1965) de “atribuir a la técnica reconocida de un autor a alguna neurosis: grosería, y en la de demostrarla como la adopción explícita de los mecanismos que forman su edificio inconsciente: tontería” (p.210).

Así pues, que en el orden de describir el uso que fue dado a la creación literaria propia de la metodología que empleamos, conviene evocar las palabras de Freud parodiando a Hamlet:

(...) los poetas son unos aliados valiosísimos y su testimonio ha de estimarse en mucho, pues suelen saber de una multitud de cosas entre cielo y tierra con cuya existencia ni sueña nuestra sabiduría académica. Y en la ciencia del alma se han adelantado grandemente a nosotros, hombres vulgares, pues se nutren de fuentes que todavía no hemos abierto para la ciencia (Freud, 1907, p. 8).

Cuando Freud escribe sobre los poetas, nos pone sobre la pista de un reconocimiento al saber de estos que implica de hecho una aproximación desprovista de las facultades que la teoría y la técnica nos han legado. Entonces es lícito sostener que allí donde los poetas han desbrozado el camino, es tarea del psicoanálisis desentrañarlo y esto quiere decir precisamente mostrar su estructura. Por tanto, en lo que concierne a la obra, la posición de un psicoanalista solo será, como lo dice Lacan (1965), “la de recordar con Freud que, en su materia, el artista siempre lo precede, y que no tiene por qué hacerse entonces el psicólogo allí donde el artista le abre el camino” (p. 211). Enfrentarse pues a la obra, supone un modo de lectura que posibilita un desciframiento, lo que es advertido por Lacan (1965) cuando nos indica que, en Duras, por ejemplo, “la práctica de la letra converge con el uso del inconsciente” (p. 211). Esto permite sostener que esa práctica de la escritura, y la técnica psicoanalítica, en la medida en que ambas constituyen vías de proceder con lo inconsciente, comparten la misma estructura: el tratamiento de las pulsiones. Es por esto, que

Freud se sirvió de la literatura, en su estudio de los fenómenos sociales, pero también en el desarrollo de su método.

Entonces, a partir de la evocación del poeta por parte de Freud, se pudo extraer la manera en que el psicoanálisis se ha servido de la literatura, atando así algunos cabos sueltos en la metodología que fuimos construyendo. Si los poetas se encuentran un paso adelante y abren el camino de la ciencia, bien podemos decir que el psicoanálisis les adeuda al menos, según Piglia (2003), tres cosas a los creadores literarios: por una parte, la posibilidad de hacer emerger “metáforas temáticas sobre las que Freud construyó un universo de análisis” (Piglia, 2003, párr. 16); en segundo lugar, el uso de la tragedia “como forma que establece una tensión entre el héroe y la palabra de los muertos” (Piglia, 2003, párr. 16); y finalmente, la apertura de un método de indagación de lo que acontece en la civilización, que para el autor argentino está emparentado con el género policial, por vía del método indiciario.

El psicoanálisis y la literatura se ocupan de tratar los asuntos que acontecen tanto en la sociedad, como en el fuero interno del sujeto, y ambos saberes lo hacen de manera similar. Del lado de lo que toca al sujeto, psicoanálisis y literatura, comparten la misma estructura, que no es otra cosa que el tratamiento del goce. Por otra parte, en lo que toca a lo social, ambos discuten

(...) los mismos problemas que discute la sociedad, pero de otra manera, y esa otra manera es la clave de todo. Una de estas maneras es el género policial que viene discutiendo las cuestiones entre ley y verdad, la no coincidencia entre la verdad y la ley (Piglia, 2003, párr. 19).

En esta dirección, la otra manera señalada por el escritor argentino constituye pues un modo distinto de interrogar justamente el lugar de los hechos y la verdad. Contrario a lo que hace el periodismo, o la epidemiología, o la sociología, o la estadística; literatura y psicoanálisis vienen a mostrar que la verdad del sujeto y la realidad externa, no coinciden forzosamente.

Freud (1908) planteó la existencia de una relación entre la creación del poeta y la operación de las fantasías y los sueños, esto pone a la escritura en el lugar de una de las formas sustitutivas a través de las cuales algo del deseo del autor se expresa, se realiza y/o, se satisface. Entonces podrá concluirse que la poesía y el estilo del creador literario se ubican en el terreno de las formaciones del inconsciente, lo que constituye una lógica pesquisable en la escritura, aunque no busquemos revelar la estructura clínica del autor.

Podemos decir entonces que, en el abordaje de la creación literaria, emergen por la vía de una exégesis rigurosa, al menos dos asuntos distintos: una lógica de la escritura, y junto a esta, algunos elementos propios del autor, los cuales no coinciden forzosamente. Esto puede ser deducido a partir del comentario realizado por Freud a propósito de Dostoievski, de quien distingue cuatro fachadas: “el literato, el neurótico, el pensador ético y el pecador” (Freud, 1928, p. 175). La consideración de las mencionadas fachadas advierte a su vez, que no hay certeza sobre estas y, de las cuatro, sostiene Freud la grandiosa habilidad del literato como la menos dudosa de sus caras y sin embargo afirma que “el análisis debe rendir las armas ante el problema del creador literario” (Freud, 1928, p. 175). Las tres restantes, aun cuando aparezca el neurótico como una de sus fachadas, no nos indican que Dostoievski, el creador, sea en efecto, un neurótico, un pensador ético o un pecador.

Sobre la obra de Dostoievski, advierte Freud (1928) que “la novela dice mucho más; si se la somete a una interpretación analítica” (p. 188) y es que suele haber detalles entretreídos que conducen a seguir una “pista secreta” (p. 189) que encarna precisamente la lógica de la creación, es decir, del acto. Cuando Freud se refiere en su escrito a la interpretación analítica, da a entender que se trata de una cuestión distinta a aquellos términos que han orientado la epistemología y la metodología de las ciencias sociales y que nos trazan asimismo los alcances de la investigación. El término empleado por el padre del psicoanálisis desde su *Interpretación de los sueños* (1900), no

fue *Erklären* ni *Verstehen*, términos que respectivamente se refieren a explicar y comprender, típicos de los paradigmas positivista y hermenéutico, sino *Deutung*. Este término, tiene sin duda un alcance diverso: traduce literalmente interpretación y traducción, lo que eleva al psicoanálisis con Freud, al nivel de una exégesis, de un desciframiento, por vía de la pesquisa indiciaria. Entonces cuando se somete el texto a la interpretación descrita, se pretende rastrear en este, el decir del sujeto que es su autor.

Teniendo en cuenta lo anterior, para nosotros ha sido posible concluir que en la escritura hay una lógica que puede ser discernida y en esta dirección, la narrativa en sí misma está sujeta a la estructura y las lógicas del inconsciente. En este orden de ideas, la creación literaria revela cuando menos, el saber del poeta, y su escritura, su estilo e incluso los tiempos de su narración, atañen a la gramática del inconsciente, fórmula ya advertida por Freud al señalar que en la creación literaria “pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo” (Freud, 1908, p. 130).

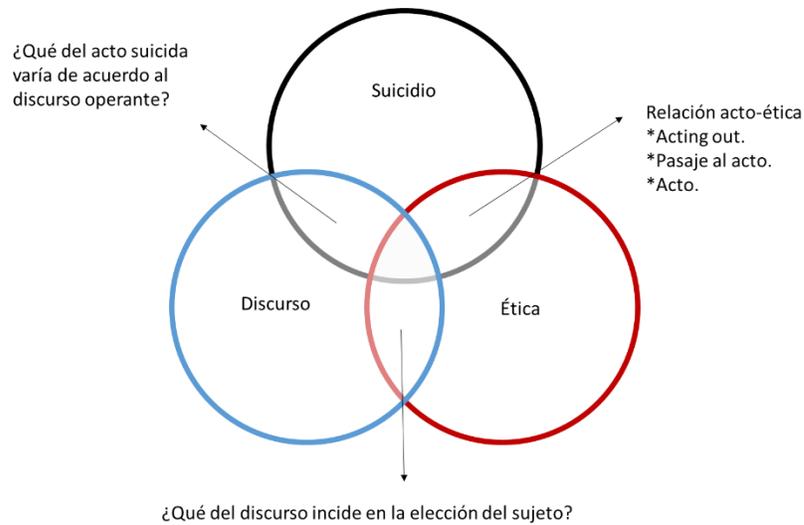
Hasta este punto, hemos hecho hincapié en describir una parte del método por medio de explicitar la manera en que usamos el material escrito, después de hacer un recorrido amplio por los desarrollos del psicoanálisis y otras disciplinas en torno al problema en cuestión. Lo anterior, nos ha servido para el propósito de evidenciar la especificidad de la clínica psicoanalítica para comprender el acto suicida y los avatares de la posición ética del sujeto.

Las fuentes documentales fueron tratadas de acuerdo con la disciplina del comentario de texto planteada por Lacan y la propuesta de *Teoría de la lectura* de Juan Fernando Pérez (1998). En esta última, Pérez propone un modo de lectura riguroso, que denomina intratextual, que pretende interrogar al texto desde lo planteado por el texto mismo, dando lugar así a la construcción de una interpretación relativamente cierta en la medida en que se intenta dar lugar a que sea el texto quien responda por sí mismo.

Esta interpretación “está construida esencialmente a partir de lo que debería considerarse como la fuente básica de toda lectura, es decir el texto mismo, y no desde tesis o decires importados al mismo por el lector” (p. 240). Entonces, el primer momento de elaboración de la tesis, implicó extraer con esta metodología la estructura de los conceptos fundamentales puestos en juego, a saber: suicidio, ética y discurso; y, por otro lado, extraer de fuentes literarias y casos paradigmáticos del psicoanálisis, el material clínico para aproximarnos a la posición de un sujeto que elige la muerte.

Teniendo en cuenta lo anterior, se buscó analizar aquello que, a partir del anudamiento de los tres conceptos planteados en la investigación se produce, definiendo la especificidad de los problemas en el campo psicoanalítico y el discernimiento de la naturaleza del fenómeno en juego.

Esto quiere decir que, con este método, se pretendió poner en una relación de interdependencia los tres dominios o campos de la investigación que, tratados de manera independiente, hubieran extendido cualquier investigación al infinito, aunque estos fueran acotados a partir de la perspectiva de una teoría o disciplina. En cambio, abordarlos a partir del nudo que se compone en la intersección de los tres campos descritos, se puede dar cuenta de una cierta especificidad. Veamos:



Fuente: elaboración propia

El nudo anterior permite entonces ver que hay una lógica y unos efectos que se producen a partir de cada articulación de los campos. Por ejemplo, la lógica que articula suicidio y discurso, lleva a preguntarnos qué del acto suicida varía de acuerdo al discurso operante y asimismo, qué de la elección insondable del sujeto va más allá de este; por otro lado, al girar el esquema hacia la izquierda, está el campo que articula ética y discurso, que permitirá extraer consecuencias sobre la correlación entre las formas de lazo social y el modo singular en que un sujeto puede articular su goce y su relación con la existencia; y, finalmente, la articulación entre suicidio y ética permite pensar la lógica que implica el acto en el que un sujeto puede eventualmente decidir la muerte propia, por lo que hay que considerar en este punto, la relación entre acto, pasaje al acto y acting out, como maneras de responder del sujeto en su relación con el Otro.

Tenemos hasta aquí, un método orientado en torno a dos cuestiones: por un lado, a la clínica como condición para la indagación psicoanalítica, para lo que hubimos de servirnos de casos clásicos, testimonios escritos y obras literarias. La clínica como condición de la investigación implica, como ya lo hemos dicho, el tratamiento de cada caso en singular, procurando extraer el

decir del sujeto y, con esto, propender por el establecimiento de su posición en el acto. Y, por otro lado, a la articulación de los tres ejes de nuestro trabajo, a saber, las relaciones posibles entre suicidio, ética y discurso. El modo de proceder en torno a estas dos cuestiones se basa en un modo de aproximación al conocimiento que ha sido descrito por Freud en su obra, *El Moisés de Miguel Ángel* (1914), a partir del trabajo de crítica de arte de Morelli. El método de Morelli para comprobar la autenticidad o falsedad de una obra consistía, según Freud en fijar la atención en los pequeños detalles de la pintura, mismos que según el experto italiano, los copistas omiten y sin embargo cada artista ejecuta de forma singular. El procedimiento de Morelli expresa el autor que “está muy emparentado con la técnica del psicoanálisis médico. También este suele colegir lo secreto y escondido desde unos rasgos menospreciados o no advertidos, desde la escoria «refuse» de la observación” (Freud, 1914, p. 227).

Este método que ha descrito Freud en 1914 fue nombrado por Carlo Ginzburg, *paradigma indiciario* (2003). Para el autor italiano, dicho método es compartido por el psicoanálisis, la crítica de arte y la investigación policial, tomando como referencia a los métodos empleados por Sigmund Freud, Giovanni Morelli y Sherlock Holmes (el ilustre detective de Arthur Conan Doyle).

Se trata esencialmente, como su nombre lo indica, de un método caracterizado por seguir pistas, indicios. Tal como líneas atrás destacábamos de la mano de Ricardo Piglia, el emparentamiento del proceder freudiano con el género policial. Por vía del paradigma indiciario, se busca el descubrimiento y la toma de posición frente a un aspecto central del objeto, “a partir de los elementos fenoménicos que expresan, de modo traspuesto, los datos mediante los cuales hacer articulaciones de sentido” (Schenquerman, 1999, párr. 1).

Un claro ejemplo de la aplicación del método en cuestión es el empleado por Freud (1939) en el segundo capítulo de su texto, Moisés y la religión monoteísta. Allí, retoma la pregunta por el origen del caudillo del judaísmo y a través de su interpretación tanto de textos históricos y sagrados, como de las mitologías de los pueblos egipcio y judío, logra hacer surgir la teoría de la raíz egipcia del patriarca de Israel.

Tenemos pues que se trata de una investigación basada en una interpretación rigurosa a partir de indicios, orientada a la producción de un avance en el estado del conocimiento del acto suicida, a partir de la teoría y clínica psicoanalítica.

La presente tesis, que hasta este punto hemos procurado describir, será presentada a partir de un extenso escrito estructurado por tres partes, cada una de las cuales compuesta de diversos capítulos y un capítulo de conclusiones al final de esta.

En la primera parte, titulada *Antecedentes de la comprensión del suicidio*, se encuentran dos capítulos, titulados respectivamente: *Arqueología de un concepto* y *Del suicidio en las teorías clásicas*. En estos, se presenta de manera amplia, las maneras en las que el fenómeno en cuestión ha sido abordado y comprendido a lo largo de la historia, por vía tanto de las producciones culturales y sociales, como de aquello que ha sido construido por medio de la filosofía, la sociología, la psiquiatría y la historia, por lo que serán abordados desde los mitos, hasta diversas teorías presentes en cada uno de los periodos de la humanidad.

La segunda parte, ha sido titulada *De la historia al discurso*, cuenta con tres capítulos, titulados *Cuatro discursos, cuatro formas del lazo social, ¿un quinto discurso? Pseudo-discurso del capitalismo* y *Suicidio y discurso capitalista*. En estos, se procuró dar un paso de la comprensión del suicidio como determinado por la cultura y la sociedad, al análisis de las

implicaciones del lazo social en la estructuración psíquica y el goce de los sujetos, a partir del concepto lacaniano de discurso. Esto permitirá entender que no todo de la condición del sujeto está determinado por la cultura y que, empero, la relación con el Otro y con el lazo social, permite emerger ciertas formas de la subjetividad que constituyen modos singulares de responder a lo real.

La parte tres, titulada *El suicidio: de Freud a Lacan*, está compuesta a su vez, de tres capítulos llamados *El suicidio en Freud: tras las huellas del deseo*, *El suicidio en Lacan: dimensiones de un acto* y *Caso por caso*. En los dos primeros capítulos, como bien indican sus nombres, la apuesta fue la reconstrucción de la teoría sobre el suicidio, dispersa en la obra de dos de los más importantes referentes del psicoanálisis, para ubicar lo singular del corpus psicoanalítico en torno al problema del suicidio. En el tercero, por su parte, presentaremos la singularidad del acto suicida en Dora y La joven homosexual de Freud; Werther, el trágico héroe de Goethe; y la reconocida poetisa norteamericana, Sylvia Plath.

Por último, nos encontraremos con un capítulo de conclusiones, escritas en relación con cada una de las partes antes señaladas.

Parte uno. Antecedentes de la comprensión del suicidio.

Capítulo uno: Arqueología de un concepto.

Al procurar una definición de suicidio, las fuentes más comunes suelen aludir a una etimología que sitúa la raíz del término en el latín moderno *Suicidium*, palabra que, a su vez, viene de dos expresiones también latinas: *Sui* (sí mismo) y *Cidium* (asesinato) (RAE, 2014). Llama significativamente la atención que el término tiene una carga moral poderosa y que pudiera entenderse en última instancia como asesinato de sí; en este sentido, la definición aportada por el diccionario de la RAE (2014) es la siguiente y pareciera confirmar la cuestión moral antes señalada: “acción o conducta que perjudica o puede perjudicar muy gravemente a quien la realiza” (parr. 1). Esta definición, aunque deja a la vista un innegable peso sobre el sujeto que realiza la acción, no expresa que el perjuicio acaecido implicase la muerte del sujeto mismo, lo que más adelante dará lugar a introducir una concepción diferente.

La etimología antes mencionada, es cuestionada por Gregorio Hinojo Andrés (1998), quien sostiene que el “término suicidio, común –con las lógicas variantes fonéticas- a muchas lenguas modernas de Europa, deriva de un pretendido término latino *suicidium*, que nunca existió en latín clásico ni en latín tardío y, lo que es más importante, nunca pudo existir”(p. 12). El autor inicia su argumentación basado en la idea de que las palabras compuestas latinas nunca fueron formadas “con un primer elemento pronominal” (p. 12). Entonces, el término *suicidium*, estaría más bien compuesto por la palabra *sus-suis* que significaría “cerdo” y *cidium-cida*, derivados del verbo *caedo*, que significa “matar”, lo que, en consecuencia, sólo podría aludir o bien a la matanza del cerdo o bien al matarife, empero, sostiene el autor que

(...) el vocablo nunca existió, ni siquiera para esta designación, porque los romanos pensaban con buena lógica que no eran comparables en absoluto un homicidio y una festiva matanza del cerdo y por ello no podía utilizarse el mismo sufijo para denominar ambos hechos; era y es una palabra impensable, y por tanto bárbara, en la lengua latina, y debería serlo en cualquier lengua románica o neolatina (p. 12).

De acuerdo con el autor, no hay evidencia del uso del término suicidio en el mundo romano y plantea también que su introducción se remonta al medioevo y justamente allí, aparecerá con un tinte moral singular. El término suicidio es introducido en el siglo XII por un teólogo y filósofo, llamado Gautier de San Víctor, en un escrito titulado *Contra quatuor Labyrinthos Franciae*⁴ (Hinojo Andrés, 1998) y es empleado para “denigrar y vilipendiar a los que acaban con su vida [introduciendo en el término⁵] el mismo componente que "homicida", "fratricida" "parricida", como si se tratara de acciones similares” (p. 12). El término suicidio no hará carrera entre los pensadores del renacimiento y no reaparecerá sino hasta el siglo XVII en la obra de otro religioso: Juan Caramuel (1998), quien “con esta palabra buscaba resaltar el aspecto criminal de la acción al asociarla con la noción de asesinato -incluida en el sufijo-, y con ello pretendía y conseguía estigmatizar y denostar la muerte voluntaria en la civilización occidental” (1998, p. 12).

Hinojo (1998) hace en su escrito tres notas finales sobre el suicidio que considero de un valor fundamental para apuntalar en lo sucesivo, una concepción posible de este a partir del psicoanálisis. En primer lugar, acerca de la etimología concluye que:

Los romanos nunca crearon ni pudieron crear este término porque era incompatible con las estructuras y las normas de su lengua, pero tampoco crearon ni buscaron un compuesto posible con -cidium, -cida, porque pensaban que la violencia y la crueldad inherentes a estos

⁴ Contra los cuatro laberintos de Francia.

⁵ La cursiva ha sido introducida por el autor

sufijos no eran aplicables en absoluto a los que buscan acabar con su propia vida, de la que todo hombre es responsable y titular indiscutible (Hinojo Andrés, 1998, p. 13).

En segunda instancia, precisa las implicaciones del término suicidio alegando la cuestionabilidad moral del acto de darse muerte a sí mismo, pero al mismo tiempo aclarando que

(...) es innegable que este acto nunca puede ser juzgado ni calificado con la misma dureza y rigor que cualquier destrucción de otra vida humana, que un homicidio, fratricidio o parricidio, términos que sí aceptaron los romanos y acuñaron en su lengua, ni debe ser designado de forma idéntica (Hinojo Andrés, 1998, p. 13).

Y finalmente, enunciando la expresión “muerte voluntaria”, empleada por los romanos –y en general en el mundo antiguo- como un sustituto plausible para el término suicidio y que implicaría dar al acto, “una designación objetiva que no muestra ningún juicio de valor ni connotación axiológica sobre este acto de libre decisión humana” (Hinojo Andrés, 1998, p. 13).

La expresión “muerte voluntaria” tiene también una historia y una lógica que puede ser rastreada y nos pone de cara a una tradición filosófica en particular: el estoicismo. Si bien este problema será tratado más adelante, en el apartado acerca de las concepciones del suicidio en la antigüedad y en la filosofía, vale la pena señalar de antemano dos cuestiones: en primer lugar, se encontrará en algunos autores una reivindicación del sujeto suicida, que no del acto en sí mismo, implicando así una concepción que se desmarca de ciertas perspectivas condenatorias de la época; y por otra parte, otras posturas que lejos de reivindicar al sujeto, elevaron el acto suicida al estatuto de ideal en tanto que lo consideraron índice del ejercicio supremo de la libertad.

Como se dijo líneas atrás, el término suicidio volverá a aparecer en el horizonte en el siglo XVII y a partir de allí será introducido a las diversas lenguas de Europa, apareciendo por primera vez en inglés en el diccionario de la Universidad de Oxford en 1651, en francés en el diccionario

de la academia en 1762 y en español en el diccionario de la Real Academia, en 1817 (Hinojo Andrés, 1998). El término, con la carga moral que le es atribuída, implicará así mismo dos asuntos: una valoración del acto que va de la concepción del suicida como criminal (Alvarez, 1999), a la elevación del mismo al estatuto de enfermo (Esquirol, 1838) y, al mismo tiempo, implicará formas paradigmáticas de abordaje como la prisión, la pena de muerte, el asilo, el sometimiento y la medicación (Foucault, 1974).

Las concepciones antes descritas, salvo aquellas enmarcadas en las ideas de los estoicos, resaltan a su vez el carácter anormal del suicida y establecen una condena moral del acto, de la que este último no será sustraído sino hasta fines del siglo XIX, donde se convertirá “en el síntoma, no de una necesidad ética, de una rebelión o de un mal de vivir, sino de una enfermedad social o psicológica, estudiada con la objetividad de la mirada científica” (Roudinesco & Plon, 2008, p. 1060). Para Roudinesco,

Fue Émile Durkheim (1858-1917) quien generó esa ruptura. Contra los partidarios de la teoría de la herencia-degeneración, él demostró, en su magistral estudio de 1897, que el suicidio es un fenómeno social que no depende de la "raza" ni de la psicología, la herencia, la insania o la degeneración moral. En este sentido, Durkheim veía al suicidio como Sigmund Freud a la sexualidad: hizo de él un verdadero objeto de estudio (p. 1060).

Así, tanto la perspectiva sociológica de Durkheim, como el psicoanálisis producen un efecto en la comprensión del suicidio: lo separan de toda concepción moralizante, sin embargo, para Roudinesco (2008)

(...) las semejanzas se detienen en ese punto. En efecto, el enfoque sociológico de Durkheim no da cuenta de una dimensión esencial del suicidio, presente en todas las formas de muerte voluntaria: el deseo de muerte, es decir, el aspecto psíquico del acto suicida. Por ello las ideas de Durkheim no pueden aplicarse a los grandes casos de suicidio narrados por

la literatura: por ejemplo, el de Emma Bovary. En apariencia perfectamente integrado en su ambiente, ese personaje femenino representa un contraejemplo para el análisis de Durkheim. Ahora bien, Gustave Flaubert (1821-1880) realizó para componerlo una investigación tan empeñosa como la del sociólogo (p. 1060).

Si bien Durkheim, se sirve de la sociología para producir dicha ruptura en torno a la comprensión del suicidio, el paradigma de la comprensión de este entre los siglos XIX y XX, fue el heredado por la psiquiatría, de la mano de Esquirol (1838). Esto es, una concepción psicopatológica del suicidio, que lo considera el signo de una enfermedad y en la actualidad, este es justamente el modelo que permanece.

Por último, podríamos decir que, en oposición a las tesis sociológicas y psiquiátricas de la época, el psicoanálisis de la mano de Freud introducirá algunos conceptos que permiten poner luz sobre la dinámica intrapsíquica y las lógicas que encierran los motivos inconscientes que dan lugar al acto suicida. Con esto, como se verá más adelante, el problema de la elección, que supone una dimensión ética sostenida a partir de las vicisitudes concernientes al deseo y lo inconsciente, pondrá en cuestión la consideración ya presente desde tiempos remotos, del suicidio como acto en extremo subjetivo.

1.1. Suicidio e historia.

La importancia de revisar las diversas concepciones que el suicidio ha tenido en momentos distintos de la historia radica en que tal abordaje permite interrogar el estado de cosas en torno al problema. Esto, en aras de observar de qué manera las formas del lazo social inciden tanto en la comprensión del suicidio, cuanto en las manifestaciones del fenómeno; dando lugar al mismo tiempo a comprender una dimensión etiológica del suicidio discerniendo entre aquello que tiene lugar en la sociedad y la cultura, y los motivos del sujeto.

Veremos pues que el suicidio ha sido comprendido a partir de perspectivas teológicas, morales y científicas diversas, y que cada una de estas produjo modos de abordaje que condicionan incluso, la posibilidad de estudiarlo o no. Esto es precisamente lo que hemos llamado, la incidencia del discurso de la época en las formas del acto suicida.

Nuestro recorrido servirá también, en última instancia, para comparar las lógicas que han sostenido su comprensión y abordaje en la historia, para introducir finalmente, aquello que puede aportar el psicoanálisis a un problema tal.

Lo que nos interesará en este capítulo, como ya ha sido expresado antes, tiene que ver con dar cuenta de los modos en que el sujeto es tocado por la cultura y la historia y, con ello, la manera en que el lazo social produce efectos y posibilita la emergencia de algunos síntomas, de algunas formas de presentarse estos, sus envolturas formales. Sin embargo, como veremos en la parte dos, el concepto de discurso nos permitirá comprender que no todo del sujeto es historizado, tocado o apalabrado (Soler, 2018) por la cultura y que hay un más allá del discurso que encarna la insondable elección del sujeto.

1.2. Del mito a la estructura

Cuando se establece como objetivo el rastreo de un fenómeno en la historia se hace referencia normalmente a los primeros momentos en los cuales aquel ha sido abordado. No obstante, con frecuencia, ocurren dos cosas: que resulte muy complejo ubicar un punto de partida con claridad y esto puede notarse en la medida en que, comúnmente, se atribuyen conceptos, ideas y nociones a autores errados, o a momentos de la historia que no corresponden. En esto estriba la dificultad de nuestro trabajo arqueológico pues, es habitual que la excavación remita al hallazgo de una ruina todavía más antigua que aquella que se considera original. La segunda cosa parte

asimismo de lo anterior: pues hartamente común es que la historia y los mitos se entrecruzan y terminamos, entonces, apelando a estos últimos porque claramente expresan las lógicas y la racionalidad de momentos remotos o imposibles de fechar. Agreguemos a lo anterior otra situación común, sobre todo en las narraciones orales: con harta frecuencia se hace imposible diferenciar los hechos históricos de los mitos y sin embargo los eventos descritos, reales o no, producen efectos en el lazo social, como puede evidenciarse en el recurso de Freud (1913) al mito Darwiniano de la horda primitiva.

La importancia que damos a los mitos radica en su función, precisamente porque procuran tratar lo real inalcanzable a través de lo simbólico. De allí justamente los abordajes posibles de la muerte que en la historia han surgido. Esta relación entre el mito y la historia, Lacan (1970) la interroga tomando como paradigma lo que él llama el segundo mito freudiano, el Edipo. Con esto toma dos vías: en primera instancia, interroga la estructura de la castración que Freud soportó a partir del mito darwiniano del asesinato del padre de la horda primordial. Aquí sostiene que “la castración es [una] función esencialmente simbólica, a saber, solo se concibe desde la articulación significante (...)” (1970, p.132). Así, plantea que el paso del mito a la estructura, que es la castración, se produce justamente a partir de la operación de tal función simbólica.

La segunda vía, me parece lícito evocarlo, nos habla del estatuto que en tal operación tiene el padre real. Creo que este punto justifica tanto el pasaje por los mitos, cuanto el uso privilegiado que tiene la literatura en la metodología de esta investigación, veamos: podemos partir de la pregunta a propósito de qué es el padre real, que considero no es diferente en esencia de la pregunta que se deriva de la oposición, a mi parecer injustificada, entre el mito y el hecho verídico. ¿Qué es pues el padre real? Lacan dice: “no es otra cosa que el agente de la castración” (Lacan, 1970, p. 132) y esto quiere decir que es aquel que “hace el trabajo de la agencia del amo” (1970, p. 133).

Se puede concluir entonces que la castración es, en todo caso, el resultado de la operación simbólica de un agente que no tiene que ver ni con el significante, ni con la realidad y de este modo, no puede fundarse más que a partir del mito, que en el edificio freudiano no es otro que el del asesinato del padre y esto es precisamente lo que causa la estructura, de allí que atribuyamos desde el principio al mito y a la narración oral (o a la escrita en el caso de la literatura), la propiedad de incidir en el lazo social.

Así las cosas, la indagación por el fenómeno de suicidio, nos ha llevado en efecto a un mito que producirá marcas en el lazo social y acaso aportará explicación a una presunta epidemia de suicidios acaecida en la Grecia antigua.

Se trata del mito de Erígone, descrito en las fábulas de Cayo Julio Higino (207) quien fuera filósofo e historiador romano del siglo II después de Cristo. Higino resume el mito en cinco puntos:

1. LÍBER⁶ baja a la tierra para dar a los hombres el regalo de sus frutos y en su viaje se topa con la hospitalidad de Erígone, una hermosa doncella, e Icaro, su padre. Entonces como muestra de agradecimiento les otorga un odre lleno de vino y ordena darlo a conocer por la región.

2. Icaro junto a su hija y Mera, su perra, parten a cumplir el mandato del dios. Entonces dan a probar el vino a unos pastores, quienes beben sin control y caen ebrios al suelo y posteriormente, creyendo que han sido envenenados por Icaro, le matan a golpes.

3. Erígone es conducida por los ladridos de su perra al lugar en el que yace su padre muerto y *se quita la vida*⁷ colgándose de un árbol junto al cadáver de su padre. El dios, colérico por la

⁶ Nombre romano para el dios griego Dioniso.

⁷ Las cursivas destacan la expresión usada por Higino, que como hemos detallado antes, no emplea la palabra suicidio.

muerte de sus anfitriones, castiga a los atenienses haciendo que sus hijas compartan el destino de Erígone.

4. Los atenienses luego de consultar al oráculo de Apolo resuelven castigar a los asesinos “y, a causa de esta epidemia, instituyeron un día de fiesta en honor de Erigone, la fiesta de la *oscillatio*” (Higinio, 207, p.129) que consistía en la presentación de ofrendas a Icaro y a Erígone, así como una celebración en la que las doncellas “se balanceaban en columpios y colgaban de los árboles figurillas que eran movidas por el viento” (207, p.129).

5. Los dioses determinan que, a partir de allí Icaro, Erígone e incluso Mera, habitarán el cielo bajo la forma de constelaciones, siendo Erígone la constelación de Virgo.

Erígone traza las coordenadas para pensar asuntos diversos en torno al fenómeno de suicidio, veamos: la primera cosa nos pone de cara a la historia y el carácter remoto del mito, en tanto que imposible de fechar y no obstante escrito en las fábulas de Higinio en el año 207 después de Cristo, nos habla del suicidio como problema, asimismo, remoto. Esto quiere decir que de ningún modo podría considerarse como un problema exclusivo de la actualidad y que, en cambio, ya en los anales de la historia se registraba, dando lugar a sostener, como lo veremos, que se pondrá en juego de maneras particulares en cada uno de los distintos momentos de la historia.

La dimensión histórica antes señalada lleva a una segunda cuestión de una notable importancia y es que el suicidio se encontrará ligado más que a una suerte de mal de la época, a una particularidad que pudiéramos denominar estructural de la condición humana y esto es, el empuje a la muerte, y en tanto tal, presente desde que el ser humano ha andado en el mundo.

Cuando hablamos de ese empuje a la muerte, que hemos llamado estructural de la condición humana, vale la pena decir que Erígone lo muestra. El encuentro con el padre muerto, con lo insoportable, la arroja a las puertas de la muerte. Esa es su respuesta singular a lo real.

Hay que resaltar el valor de ese encuentro, pues no se trata de un infortunio cualquiera, sino de la emergencia de lo imposible en sí mismo, que constituye el gatillo que precipita su acto. De allí que podamos ubicar en este punto, los motivos subjetivos de la salida de escena de la heroína, cosa importante a destacar, pues podemos sostener que no todo tropiezo con lo real causa un suicidio, y que la respuesta de Erígone da cuenta, tan solo, de su posición singular.

El mito nos resulta valioso porque, como hemos visto, nos presenta una cuestión preliminar sobre el suicidio, que implica ubicarlo como un asunto íntimo y profundamente humano: el resultado de esa condición que ha sido descrita bajo la forma del empuje a la muerte, que Erígone resuelve dirigiendo la pulsión contra sí misma.

El encuentro con lo real causa en Erígone, un contundente embate de aquello que de la pulsión es más agresivo y mortífero. Eso que, proviniendo del ello es imposible de satisfacer y es condenado al destierro, siendo subrogado por la consciencia moral del superyó (Freud, 1923).

Acaso esto nos enseña una vía posible para comprender el acto de Erígone: la desgracia deviene juicio moral. Freud muestra la operación de esta lógica en el malestar en la cultura (1930) de la siguiente manera:

(...) la mala fortuna, vale decir, una frustración exterior, promueve en muy grande medida el poder de la consciencia moral dentro del superyó. Mientras al individuo le va bien, su consciencia moral es clemente y permite al yo emprender toda clase de cosas; cuando lo abruma la desdicha, el individuo se mete dentro de sí, discierne su pecaminosidad, aumenta

las exigencias de su conciencia moral, se impone abstinencias y se castiga mediante penitencias (Freud, 1930, p. 122).

El suicidio de Erígone es, de acuerdo con lo que Freud (1930) nos presenta, es el resultado de la operación voraz del superyó, devenido contra el propio sujeto. Así, se impone en ella una impulsión que da lugar a pagar con su propia vida, la muerte del padre. Lo que nos llevaría a pensar que, o bien, Erígone responde al encuentro con el cadáver del padre asumiendo, por acción superyoica, la culpa del asesinato, siendo su condena la muerte; o bien responde identificándose al muerto (Freud, 1915).

Lacan (1960), plantea también, una función ritual del mito de Erígone, se trata de

(...) un mito explicativo de todo un rito donde vemos imágenes más o menos simplificadas, simbolizadas, de jovencitas suspendidas de los árboles. En suma, hay allí todo un trasfondo ritual y mítico que puede retornar para volver a situar en su armonía religiosa, lo que aquí es promovido sobre la escena (1960, p. 342).

Esta función ritual del mito muestra algo que podemos llamar estructural del acto suicida y se trata de su relación al lazo social. En el mito descrito por Higinio (207), 108 doncellas repiten el acto de la heroína del mito; sin embargo, esta incidencia del suicidio en el lazo social está mediada por una condición que podemos elevar al estatuto de operador lógico del discurso: el suicidio de las doncellas está mediado por una impulsión divina⁸, efecto de la cólera del dios Dioniso, quien castiga y se ensaña con los atenienses, luego de la muerte de quienes fueran sus anfitriones.

⁸ Esta impulsión será tratada más adelante, a partir del concepto de Ananké

Los atenienses, por su parte, con el fin de apaciguar la ira del dios, hacen una fiesta en la que conmemoran a los muertos, llevan ofrendas y cuelgan discos de colores de los árboles para evocar a la heroína suicida. Y, del lado de los protagonistas del mito, se puede destacar también un efecto del lazo social: Erígone, su padre Icario, e incluso su perra, Mera, serán elevados al cielo para iluminar la noche bajo la forma de constelaciones; convirtiéndose Erígone en la constelación de Virgo, Icario, el boyero y Mera, Procyón o la estrella canicular (Higinio, 207). Esta función ritual nos muestra algo importante y es que, por vía de lo simbólico, los atenienses logran apaciguar la ira del dios y esto quiere decir, que logran anudar y contener la expansión de lo real encabritado (Lacan, 1974).

Entonces, dos cosas para finalizar con el relato de Erígone: el mito muestra claramente el efecto del suicidio en el lazo social y en esta dirección, lo que tenemos con las 108 doncellas colgadas es, por qué no decirlo, una plaga, que en el sentido de la RAE (2014), significa una “calamidad grande que aflige a un pueblo”. Por tanto, como nos lo mostrará más claramente el caso de Werther, este, el suicidio, es un acto capaz de producir en la sociedad un fenómeno de contagio que se juega a un tiempo por la conmoción, el horror y la belleza (1958). ¿Y la segunda cosa? Podemos decirla de la siguiente manera: hay un trabajo que los pobladores de Atenas deben hacer para apaciguar la ira del dios, y esto nos habla de que es por vía de lo simbólico que se da la posibilidad de tratamiento que el lazo social transmite como vía de solución.

1.3. Del suicidio en la antigüedad

Platón nos muestra en diferentes momentos de su obra, una posición generalmente en contra del acto suicida. En primera instancia, en el Fedón (Platón, 387A.C) argumenta que, en la medida en que la vida de los hombres es propiedad de los dioses, son justamente ellos quienes tienen la

potestad de determinar la hora de su muerte. Esta concepción supone pues que, al cometer suicidio, un sujeto atenta en realidad contra la propiedad de los dioses, lo que constituye claramente una afrenta directa a estos.

Más adelante. En un texto titulado *las leyes* (Platón, 356 A.C), Platón considerará que el suicidio es un acto de cobardía que debe ser severamente castigado. Este acto deplorable y cobarde tiene en la ley de la ciudad descrita por el filósofo ateniense, dos excepciones razonables en las cuales no sería aplicada condena: se trata de aquellos casos en los que a un individuo le ha sido ordenado, por parte del estado, morir y así constituyera el suicidio, su condena; o cuando acontecen circunstancias en las que el sujeto se ve reducido por una desgracia que le hace insoportable la existencia y en consecuencia, ve en el suicidio, la salida razonable de su mal. Salvo en las circunstancias anteriores, Platón considera que los suicidas cometen un acto atroz y sobre el acto y su castigo, dice lo siguiente:

¿Y qué pena dictaremos contra el homicida de lo más íntimo y más querido que tenemos en el mundo, quiero decir, contra el homicida de sí mismo, que corta, a pesar del destino, el hilo de sus días, aunque el Estado no le haya condenado a morir, ni se haya visto reducido a tal situación por alguna horrible e inevitable desgracia sobrevenida inopinadamente, ni por ningún oprobio de tal calidad que hiciera para él odiosa e insoportable la vida, sino que por una debilidad y una cobardía extremas se condena a sí mismo a esta pena que no merece? Los dioses sólo saben qué ceremonias son necesarias para la expiación del crimen y sepultura del culpable. Y así, los más próximos parientes del suicida consultarán sobre este punto a los intérpretes y las leyes relativas a esta materia, y se conformarán con sus decisiones. Los que se suiciden serán enterrados aisladamente en lugar aparte. Para su sepultura se escogerá, en los confines de las doce divisiones del territorio, algún punto inculto o ignorado, donde se les enterrará sin ceremonias, con prohibición de erigir columnas sobre su tumba y de grabar su nombre sobre un mármol (Platón, 356A.C, p. 139-140).

Aristóteles plantea en la ética a Nicómaco (Aristóteles, 349A.C) una postura similar a la de Platón: asume el acto suicida como signo de cobardía y entonces sostiene que:

El matarse uno a sí mismo, por salir de necesidad y pobreza, o por amores, o por otra cualquier cosa triste, no es hecho de hombre valeroso, sino antes de cobarde. Porque es gran flaqueza de ánimo el huir las cosas de trabajo y muerte, no por ser cosa honrosa el morir, sino por huir del mal (p. 111).

Las posturas antes mencionadas son sin duda distintas a la de Empédocles, de quien se dice que se suicidó, y cuyo presunto acto abordaremos más adelante. No obstante, en torno a la posición del naturalista de Agrigento, nos serviremos en principio de la lectura de Lacan (1955) para decir que aquel consideró al suicidio como una salida lícita del horror.

Hay, además de la de Empédocles, posturas en la antigüedad que avalan el suicidio como manera honrosa de terminar con la vida voluntariamente allí donde la enfermedad, la vejez o el deshonor han mancillado la existencia. O incluso, ante la desventura de morir de una manera trágica o vergonzosa, se apela al suicidio para anticiparse a la muerte (Fernández Nieto, 2012).

El pensamiento de los estoicos no es ajeno a lo anterior. Séneca, citado por Enrique Bonete, por ejemplo, sostiene que “el sabio vivirá tanto como deberá, no tanto como podrá” (Bonete, 2004). El suicidio para él, en la medida en que el hombre tiene en sus manos la potestad para elegir sobre su vida, constituye un acto racional. Y en esa medida, Séneca anticipándose a los horrores del encañamiento de Nerón, opta por la muerte de una manera honrosa y tranquila.

En la Roma antigua,

(...) había situaciones en las que las personas eran convocadas por una obligación de matarse. Los esclavos, cuando su señor moría, eran invitados a matarse. En un

periodo determinado, las mujeres también cuando quedaban viudas y lo mismo para los viejos (Souza, 2016, parr. 12).

Esto quiere decir algo importante: si bien se presentan en la antigüedad posiciones diversas que van de la aprobación a la crítica y el reproche frente al suicidio, no hay del lado del lazo social ni una franca oposición, ni una percepción del acto como mórbido, réprobo o inmoral. Y, más importante aún, que el suicidio cumplía para los sujetos una función.

Creo que es importante interrogar el estatuto de esa función. La oposición, como hemos visto, de Platón al suicidio, se sustenta en que este acto, es contrario a la ley de la ciudad, que es la ley de los dioses pues, quitarse la vida, es atribuirse un derecho que es propio de estos. Sin embargo allende de la ley, Sócrates abre una hiancia que da lugar a la posibilidad de establecer la discusión ética sobre el suicidio y, en esta dirección, dice Rist (1995) que Sócrates concluye que no es irracional “mantener que un hombre, que es una de las posesiones de Dios, no pueda matarse a sí mismo «hasta que Dios envíe alguna compulsión sobre él, tal y como nos envía compulsiones a nosotros en el momento presente»" (p. 243).

La cuestión ética tiene que ver con la dimensión racional que podría atribuirse a ciertos suicidios. Para Platón, como hemos visto, la muerte por mano propia se justifica cuando esta es mandada por el Estado. Es quizá su forma de salvar a Sócrates del deshonor de la muerte voluntaria. Sin embargo, no es únicamente en tanto que mandada por el Estado que se justifica, no hay que perder de vista lo ya avanzado por Sócrates en torno a las impulsiones divinas, pues en el Fedón, Platón (1871), “permite la existencia de una pequeña escapatoria en su condenación de la práctica

griega frecuente del suicidio. Se permite quitarse la propia vida cuando Dios interviene dando una *Ἀνάγκη*⁹” (Rist, 1995, p. 244).

Como hemos resaltado, no se trata de una oposición al suicidio que estuviera presente en la sociedad. Pareciera ser, más bien, que lo que Platón intentaba “prohibir es el suicidio por mera indolencia o por miedo a enfrentarse a las asperezas de la vida” (Rist, 1995, p. 245). En consecuencia, lo que en apariencia buscaba salvaguardar Platón, tenía que ver con el imperio de la razón: pretendía indicar que no es lícito arrojarse a los brazos de la muerte, empujado por la pasión.

Esta perspectiva será resaltada por los cínicos, dice Rist (1995). Estos filósofos aportan en la concepción ética del suicidio que se extiende en la antigüedad y que se ampara en, al menos, dos ideales: la razón y la libertad. En consecuencia, si “un hombre no puede vivir una vida completamente racional, dicen los cínicos, entonces el suicidio es la mejor cosa para él (...). El suicidio visto como la vindicación de la libertad humana, es un problema fundamental del estoicismo desde el principio” (Rist, 1995, p. 247).

Si se piensa entonces, en la dimensión ética del suicidio, habrá que concluir pues, que se trata de una elección. Sobre esto enfatiza Rist (1995) cuando nos indica que los estoicos, precisamente,

(...) se daban cuenta de que el suicidio es una posibilidad para el hombre (...). lo que les interesaba era ver cuándo es razonable cometer suicidio. El acto mismo, como todos los otros actos del mundo estoico, no es importante, lo que importa es la intención. La intención ha de ser racional (Rist, 1995, pp. 247-248).

⁹ Ananké: Fuerza, necesidad, coacción, violencia (Pabón de Urbina, 2014, p.38)

Volveremos sobre esta cuestión más adelante, empero, es momento de concluir que será por vía de la ética del acto suicida que a este podrá comprendersele.

1.4. Del suicidio en la edad media.

No será sino hasta la entrada del cristianismo, que la concepción del suicidio se modifica. Este se instaurará como pecado, articulado o bien bajo la forma de que si Dios da la vida, renunciar a esta por mano propia implica rechazarlo a Él; o bien, si el hombre ha sido hecho a Su imagen y semejanza, atentar contra la vida es atentar al mismo tiempo contra Su persona (Alvarez, 1999). “Dios y la iglesia castigaban a quien se mataba” (Souza, 2016, parr. 12), en este periodo de la historia, serán célebres las creencias religiosas más radicales y desde ellas, serán publicadas diversas obras literarias que dan cuenta de las consecuencias nefastas para aquellos que no se someten a la voluntad divina.

Lo que produce, entonces, el cristianismo es una modificación de la perspectiva moral en el lazo social que se traduce, entre otras cosas, en una satanización radical del suicidio y persecución de aquellos que van en contravía del ideal.

La perspectiva que se abre en occidente con el auge del cristianismo, es notoriamente cercana a las ideas platónicas, manifestadas en las leyes (1872), que daban por titular de la vida humana a los dioses. En esta dirección es clara la influencia del pensamiento platónico en diferentes pensadores escolásticos, como San Agustín, por ejemplo.

Para Rist (1995) es precisamente Agustín de Hipona, quien presenta las críticas más significativas acerca de las actitudes frente al acto de darse muerte a uno mismo que hubo en la antigüedad, por lo que dedicó varios capítulos de una de sus obras más importantes, *La ciudad de*

Dios (426), a reflexionar sobre el acto suicida. En esencia, toma el doctor de la iglesia, dos vías a través de las cuales suele justificarse el suicidio y de antemano, podemos decir, las rechaza. Estas dos vías son: el suicidio como una forma de evitar el agravio, y como camino de expiación de la culpa.

Agustín (426), refiriéndose a la primera vía, pone como ejemplo el caso de muchas religiosas que fueron violadas por hordas bárbaras durante las invasiones de Roma en el siglo IV. Allí, con la consigna de preservar la virtud, algunas de ellas cometieron suicidio, lo que implica incurrir en el propio pecado, y por este motivo, reflexiona San Agustín:

(...) ¿qué persona dotada de sensibilidad no desearía que se perdonase a aquellas que se suicidaron para no tener que soportar tal ultraje?, pero quien recriminase a las que no quisieron hacerlo para no evitar con un crimen propio la infamia ajena, este mismo no se libraría de la acusación de insensatez. Pues, ciertamente, si no es lícito matar a un ser humano por iniciativa privada ni aun siendo culpable, pues ninguna ley da derecho a matarlo, del mismo modo quien se mata a sí mismo es sin duda un homicida, y se hace tanto más culpable con su suicidio cuanto más inocente fue en aquella causa por la que consideró que debía cometerlo (426, p. 101).

La postura de San Agustín es clara, evitar el horror de la violación, el deshonor o la desgracia no justifica el suicidio, particularmente porque la vida es un bien, una propiedad de Dios que no puede ser mancillada con el pecado. Con respecto a la segunda vía es irreductible y toma como paradigma a Judas, de quien dice que:

(...) cuando se colgó del lazo agravó el delito de su traición criminal en lugar de expiarlo, porque en su funesto arrepentimiento, desesperando de la misericordia de Dios, no dejó lugar alguno para una penitencia salvífica, ¡cuánto más debe abstenerse del suicidio quien no tiene por qué castigarse con tal suplicio! Judas, en efecto, cuando se mató, mató a un criminal, y sin embargo acabó esta vida como reo no sólo de la muerte de Cristo, sino

también de la suya propia, porque, aunque se mató por causa de su crimen, lo hizo con otro crimen suyo. Pero ¿por qué un ser humano que no hizo mal alguno, obra mal contra su persona, y, dándose muerte a sí mismo, da muerte a un ser inocente para no sufrir a otro culpable y perpetra un pecado propio para que no se perpetre en él uno ajeno? (426, p.p. 101-102)

Así las cosas, la imposibilidad de expiación del pecado a través de la penitencia, constituye en Judas el doble crimen de la traición del hijo de Dios y el asesinato de sí mismo.

La poética de Dante Alighieri redobla la posición agustiniana sobre el suicidio. En la divina comedia (1307), el poeta se convierte en el arquitecto del infierno y con esto, se estructura una visión clara del destino de los suicidas en el más allá: ahora lo que pesa sobre aquellos que se matan a sí mismos no es únicamente el infortunio y la desgracia terrenal de morir en pecado, sino la condenación eterna.

Para Dante (1307), los violentos contra sí mismos son arrojados al séptimo círculo del infierno, condenados a un tipo de existencia inferior, como plantas que padecen horribles dolores cuando sus hojas son devoradas por las arpías o cuando sus ramas, arrancadas. De esta manera sella Dante la condena de los suicidas:

(...) Cuando un alma feroz lanza su soplo,
y abandona su cuerpo, Minos fiero,
la echa al sétimo grado en que me acoplo:
«cae en la selva, sin lugar certero,
allí, donde el acaso la derrama,
como grano de trigo tardatero.
Surge un arbusto de silvestre rama;
las arpías que se hartan con su hoja,
abren ventanas al dolor que clama.
«Como el alma del cuerpo se despoja,

la sombra buscará su vestidura,
que no es justo revista el que la arroja.
«Aquí la arrastrará, y en la espesura
de la selva infernal, será colgada,
a la sombra del árbol de tortura (Alighieri, 1307, pp. 74-75).

El poema de Dante Alighieri nos pone sobre la perspectiva que ya ha sido abierta por San Agustín y es el carácter réprobo del acto suicida que, no será sin castigo eterno en la concepción medieval. Solo el infierno aguarda al suicida bajo las coordenadas del pensamiento cristiano y resalta el profundo dolor y soledad del suicida al finalizar el canto, allí cuando un árbol exclama: “Yo en horca mía convertí mi casa” (Alighieri, 1307, p. 76).

1.5. Del suicidio en la modernidad.

Con el advenimiento de la modernidad y tal vez como efecto de la divulgación de otras religiones, los cambios a nivel del modelo económico y las relaciones de poder, el Estado quedará encargado de legislar y castigar las acciones que contradicen la moral cultural (Souza, 2016).

Como nos ha mostrado la indagación por el suicidio en la antigüedad y en la edad media, este problema implicó en gran medida, una afrenta a la moral cultural de la época y por tanto, el abordaje de esta cuestión fue dado, a partir de los recursos que la cultura misma proveyó. Así las cosas, la modernidad hace un corte con las lógicas medievales, precisamente porque los modos de tramitar la afrenta, trascenderán las instancias religiosas, para ubicar como operador del discurso a otra cosa.

Esta otra cosa, es la clave del asunto, justamente porque la hemos visto transformarse en la historia. Se ha pasado de la autoridad de los sabios, a la autoridad de la iglesia, a la operación del Estado como ente regulador de los asuntos humanos, como operador del discurso. Por tanto, no

hablaremos aquí más del suicidio como una afrenta a los dioses, ni como un acto contra Dios, sino como un atentado contra un bien del Estado.

Si se trata de atentar contra un bien, el suicidio pasará de ser considerado un pecado, a concebirse como un crimen: el intento o el asesinato de sí. Perspectiva esta que fue difundida ampliamente en la modernidad, hasta que en el siglo XIX fuera debatida por Esquirol (1838) y sin embargo, sostiene Al Alvarez (1999) que hasta la década de 1960, el intento de suicidio en ciertos contextos, como el de Gran Bretaña, era castigado, paradójicamente, con la pena de muerte.

Las perspectivas aquí señaladas, además de permitirnos interrogar la manera en que el suicidio fuera concebido, nos llevan al mismo tiempo a plantear algunas consideraciones sobre la vida. Esto conlleva a decir que el nacimiento de los Estados modernos, modifica la estructura del lazo social, al cambiar a su vez las concepciones sobre la vida.

Podemos pensar que con los ideales que se instauran con la revolución francesa, se pasa de reducir la vida humana a un bien divino pastoreado por la iglesia y administrado por la monarquía, a una vida que con los gritos de libertad, fraternidad e igualdad en la garganta, clama por no ser propiedad más que de sí misma. Sin embargo, la caída de la monarquía, erige otros tiranos.

El amo moderno, toma formas diversas: el Estado, la ciencia, el capital. Así, con la caída de la monarquía, la vida pasa de ser propiedad de Dios, a consagrarse al Estado, se convierte en un bien de este último (Foucault, 1974). Esto supone a su vez que las lógicas económicas, así como las formas de producción, entrarán a condicionar y a regular el lazo social. Entonces, el suicida pasa a ser un criminal, esencialmente porque con su muerte o con las secuelas graves en su cuerpo como resultado de su acto suicida fallido, atenta, deteriora o destruye el bien del Estado. La mirada médica produce un corte en esta forma de concepción y ubica al suicida como un alienado, como

alguien cuya consciencia de sí se encuentra limitada (Esquirol, 1838) y con esto, su responsabilidad subjetiva se verá menguada.

Como ha sido señalado antes, esta visión punitiva del suicidio será debatida a partir del siglo XIX y le abrirá paso a una nueva concepción que hasta la fecha, en gran medida se sostiene y se trata de un abordaje psiquiátrico del suicidio, donde este fenómeno empezará a ser asociado con la presencia de enfermedades y/o trastornos mentales.

Uno de los primeros en teorizar este tránsito del crimen a la enfermedad, es Esquirol en su texto sobre las enfermedades mentales¹⁰ (1838). Allí, al retomar la cuestión de la criminalidad, se pregunta si en efecto, puede el suicida ser considerado un criminal y por ende, castigársele a partir de las penas estipuladas por las leyes, o si puede, incluso, ser prevenido el acto. Frente a estas preguntas, sostiene Esquirol que “el suicidio es casi siempre efecto de una enfermedad mental y por ende no puede ser castigado por las leyes, pues la ley, solo podría penalizar los actos cometidos intencionalmente en la plenitud de la razón” (1838, p. 325)¹¹. Si bien, desde la perspectiva médica, la concepción de Esquirol supone un signo de progreso en términos de la racionalidad científica, el estatuto al que eleva al suicida, a saber: al de un enfermo que no goza de la plenitud de la razón, al mismo tiempo le resta responsabilidad subjetiva y entonces, la función del acto se diluye en lo que podríamos llamar los desvaríos de un loco. Esto es, un acto sin propósito ni sentido alguno, sobre el cual solo es posible efectuar o bien una prevención, o bien una cura por factores externos.

¹⁰ El título en francés es *Maladies mentales*, fue publicado en 1838. Este texto, de difícil acceso, se considera patrimonio histórico y cultural, y ha sido preservado y dispuesto en línea por Google, para acceso libre del público.

¹¹ Este apartado ha sido leído de la obra de Esquirol en francés y lo que ha sido puesto entre comillas, para señalar una cita textual, es producto de una traducción personal. Ofrezco aquí el fragmento original en francés: “Et d’abord le suicide est-il un acte criminel qui puisse être puni par les lois? le législateur a-t-il des moyens pour le prévenir? Puisque le suicide est presque toujours l’effet d’une maladie, il ne peut être puni, la loi n’infligeant de peine qu’aux actes volontairement commis dans la plénitude de la raison”.

El proyecto moderno no se reduce a la medicina. Tampoco al derecho. El proyecto moderno se ampara fundamentalmente en el discurso científico, que en lo que toca al suicidio, procurará establecer su causalidad a través de la implementación de un método orientado por el positivismo francés, lo que quiere decir, un método orientado a la demostración empírica de las hipótesis por vía, fundamentalmente, de la observación, la estadística y las matemáticas.

Por tanto, si tomamos como punto de partida que el discurso de la modernidad se sostiene esencialmente a lomos de la ciencia, en lo que concierne a la indagación acerca del fenómeno de suicidio, un referente obligatorio será Emile Durkheim, quien concluirá después de un riguroso estudio estadístico, que existen factores sociales asociados al suicidio y ubicará como hipótesis causal del mismo a cierta anomia social que produce, en última instancia, sociedades suicidógenas (Durkheim, 1897). Más adelante nos ocuparemos en detalle del tratamiento de la sociología decimonónica al problema del suicidio.

Capítulo dos: Del suicidio en las teorías Clásicas.

Nuestra indagación por el fenómeno de suicidio nos ha permitido dar cuenta de sus manifestaciones en la historia, así como de los modos en los que este ha sido comprendido y abordado.

Allí encontramos que las diversas formas de racionalidad, que se desprenden de los modos de organización de las civilizaciones, condicionaron, por supuesto, tanto la forma de concebir al suicidio, como los modos de hacer con el fenómeno.

Así las cosas, un punto de partida interesante es el mito, donde se procura dar sentido a la existencia, así como instaurar la ley simbólica que le soporta. En este sitio, nacen, por ejemplo, modos rituales de hacer con la cosa suicida, así como las primeras explicaciones, soportadas en los designios divinos.

El suicidio pasará a ser, con los filósofos griegos y romanos, un tema de gran importancia y estos, se debatirán entre la posibilidad de condenarlo moralmente, como en el caso de Platón y Aristóteles, y el elevarlo como ideal y como privilegio de sabios y hombres libres, de acuerdo con los estoicos. El anterior debate se silenciará en gran parte de la edad media, de la mano de la sacralización de la vida, dando lugar a la condena del acto autoquírlico; y, finalmente, con el advenimiento de la modernidad, la discusión en torno a este problema pasará de ser religiosa, a ubicarse en el plano de la ciencia y la jurisprudencia y podremos destacar, en lo sucesivo, que el problema pasará a ser discutido por la medicina y la sociología principalmente.

Entonces, podemos destacar que el viaje emprendido por la historia nos ha llevado a tocar puerto en un periodo en el que será el discurso de la ciencia estrictamente el encargado de producir el saber de las cosas de la naturaleza, y de los asuntos humanos. Por lo tanto, nuestro interés habrá de recaer en las principales teorías surgidas a partir del siglo XIX, sobre el suicidio.

2.1. Durkheim y los factores extrasociales.

2.1.1. El suicidio y los estados psicopáticos.

La indagación moderna por el fenómeno del suicidio tiene un consabido punto de partida: el sociólogo francés, Émile Durkheim y su investigación devendrá crucial para nuestro trabajo, precisamente porque será él, el primero en convertir al suicidio en un verdadero objeto de estudio, lo que lo hará abordable sistemáticamente. Adicional a esto, podemos plantear que las tesis durkheimianas sobre el suicidio, por una parte, entran en resonancia con las perspectivas psicoanalíticas, en la medida en que tocan la relación del sujeto con el lazo social, pero, en segunda instancia, producen una disonancia importante porque en gran medida, desconocen la posición crucial del sujeto y la operación del deseo, en la elección por la muerte.

Para Durkheim (1897), el suicidio se definirá como “todo caso de muerte que resulte directa o indirectamente de un acto positivo o negativo, ejecutado por la propia víctima, a sabiendas de que habría de producir este resultado” (p. 14). El sociólogo francés, en su obra de 1897 formaliza una teoría causal del suicidio que le permite separar aguas con las ideas presentes en la psiquiatría de su época, que asociaba a dicho fenómeno esencialmente con la enfermedad mental (Esquirol, 1838). Así, en la primera parte de su investigación fechada en 1897 movido por el propósito de dar cuenta de los factores extrasociales del suicidio aísla dos razones que, para él, afectarían al suicidio: disposiciones orgánicas y naturaleza del medio físico; y, no obstante, será también su propósito, desmentirlas.

En cuanto a la relación entre las dos razones antes mencionadas, el sociólogo francés resalta el carácter continuo de ciertas enfermedades en sociedades determinadas. Así, considera que es común encontrar cifras cuya frecuencia deviene constante en periodos, igualmente, constantes de

tiempo y toma como paradigma de estas enfermedades a la locura, cuyas cifras se mantienen inalteradas en un contexto y periodo determinados. La teoría Durkheimiana acerca de la causalidad del suicidio se separa de las ideas de los psiquiatras de su época en torno a una diferencia esencial: si el suicidio, como lo plantea Esquirol (1838), es el resultado de un proceso mórbido, entonces este “no sería más que una afección individual” (Durkheim, 1897, p.p.27-28).

La crítica establecida por el sociólogo francés a Esquirol (1838) y la psiquiatría de su época, nos dice de entrada cuál es su posición al respecto: no se trata de una afección individual, empero de algo que podríamos llamar, un mal social. Y el método para asegurar su hipótesis, es la estadística.

Resulta llamativo que la primera cosa que destaca Durkheim (1897) a partir de su recurso a la estadística, sea para poner en evidencia que la hipótesis que asocia al suicidio con la enfermedad mental es insostenible. Esta insostenibilidad del modelo médico, en lo que concierne a nuestro tema de investigación, tiene que ver, en principio con la imposibilidad de conocer sobre la totalidad de los casos y dar cuenta del influjo en ellos de la enfermedad mental. El sociólogo lo planteó de la siguiente manera:

Es imposible, en efecto, proceder a un inventario completo de todos los casos de suicidios para hacer ver en cada uno de ellos la influencia de la enajenación mental. No se pueden citar más que ejemplos particulares, que, por numerosos que sean, no bastan para servir de base a una generalización científica, además de que, aunque no se alegaran ejemplos en contrario, siempre habría posibilidad de hacerlo (Durkheim, 1897, p. 28).

Si bien, es apuesta de la psiquiatría, aislar una explicación universal del suicidio asociada a la enfermedad, ese alcance universal tropieza en la ausencia de casos que así lo demuestren. Hay dos razones para esto: en primera instancia, la imposibilidad de conocer todos los casos, que podría

ser salvada a partir de proyecciones y tendencias estadísticas que se constituyen tomando como referencia a una muestra representativa; empero, existe una segunda razón que echa por tierra la pretensión universalizante, y se trata, de que quienes en efecto se han suicidado, no pueden hablar y en consecuencia, los testimonios suelen partir de la comunicación de terceros, lo que los hace comúnmente, poco confiables.

La imposibilidad que destaca Durkheim (1897) para dar cuenta de la totalidad de los casos, deviene aún más importante si se toma en cuenta que “muchos suicidas, fuera del acto especial por el que ponen fin a su vida, no se diferencian singularmente de los demás hombres; no hay en consecuencia, razón bastante para imputarles un delirio general” (p. 29).

El recurso a la obra de Durkheim (1897) resulta valioso, principalmente, porque introduce al suicidio como objeto de estudio para la ciencia. Esto quiere decir que la perspectiva del sociólogo hace índice, sin duda, de la lógica de la ciencia moderna, y, por otra parte, nos presenta también, la construcción de un método para abordarle en tanto que objeto de indagación. Así pues, que conviene resaltar, que las perspectivas previas que, parten de la premisa de que el suicidio sólo podría ser posible en un estado de alienación mental (Esquirol, 1838), parecieran ser más próximas a ciertas posturas moralizantes que a la metodología científica, propia de la modernidad.

Creo que es posible sostener la científicidad del trabajo de Durkheim a partir de la inductividad de su método, comparado con la perspectiva, en apariencia, deductiva de Esquirol. Para el segundo, todo suicidio es producto de alienación mental, para el primero en cambio, el punto de partida para la generalización es la particularidad de los casos que contrarían la norma de la asociación a la enfermedad.

El método que propone Durkheim para pensar la relación presente en la psiquiatría decimonónica entre enfermedad mental y suicidio implica pues una intención demostrativa a partir del uso de la estadística, que el sociólogo describe de la siguiente manera:

El único medio de proceder metódicamente consiste en clasificar, según sus propiedades esenciales, los suicidios cometidos por los locos, constituyendo así el tipo principal de los suicidios vesánicos e investigar después si todos los casos de muerte voluntaria caben en estos cuadros nosológicos. En otros términos, para saber si el suicidio es un acto especial de los alienados, es preciso determinar las formas que afecta en la enajenación mental y ver a continuación si estas son las únicas que toma (Durkheim, 1897, p. 32).

La primera cosa que llama la atención del método de Durkheim es que inicia por señalar que los psiquiatras modernos, a pesar de plantear claramente la relación entre alienación mental y suicidio, poco se han preocupado de clasificar los suicidios de los enfermos mentales. Destaca, sin embargo, una clasificación atribuida a los psiquiatras *Jousset* y *Moreau de Tours* (Durkheim, 1897) quienes describen las siguientes cuatro categorías: *suicidio maniático*, *suicidio melancólico*, *suicidio obsesivo* y *suicidio impulsivo o automático*.

Es de resaltar que el esfuerzo por determinar las particularidades de los suicidios en los diferentes cuadros vesánicos muestra precisamente una estructura: el acto puede tomar una forma singular en cada caso y, empero, no es posible sostener que haya lo que pudiéramos llamar, una locura suicida. De poderse determinar que el suicidio fuera una locura, con caracteres propios y una forma de evolución específica, la cuestión estaría ya resuelta: todo suicida sería un loco (Durkheim, 1897).

Dentro de las categorías rescatadas por el sociólogo francés, la primera que podemos resaltar es el llamado *suicidio maniático*, del que dice Durkheim que “se produce como

consecuencia de alucinaciones o de concepciones delirantes. El enfermo se mata para escapar a un peligro o a una vergüenza imaginarios o para obedecer a una orden misteriosa que ha recibido de lo alto, etc.” (Durkheim, 1897, p. 32).

Se trata pues, en este caso, de un tipo de suicidio aislado por los psiquiatras, que sostiene una relación estrecha con la psicopatología: hablamos de un suicidio cuya causalidad obedece, esencialmente, a motivos delirantes.

Detengámonos un momento para hacer una aclaración. La categoría de *suicidio maniático* que hemos descrito es de Durkheim y, con ello, los conceptos de los que se sirve el autor corresponden a su lectura de las tesis de la psiquiatría decimonónica en torno al suicidio. Por lo tanto, su concepción de delirio está orientada por una mirada en la cual este es juzgado por la facticidad de los eventos que acontecen tanto en los hechos, como en las reflexiones del paciente. Nosotros sabemos, gracias a las enseñanzas de Freud y Lacan que, a la hora de pensar el delirio, no es la objetividad de una supuesta realidad fáctica lo que cuenta, sino el modo en el que el sujeto se sirve de este para reconstruir el mundo que le es fragmentado a partir del retorno de lo real implicado en su psicosis. Puestos en esta dirección, debemos recordar que el psicoanálisis desde Freud nos ha legado el entendimiento del delirio, no como una afectación de la realidad, sino como tentativa de cura.

En segunda instancia, Durkheim (1897) resalta una categoría importante que como veremos más adelante, constituirá un objeto de indagación para Freud. Se trata del suicidio melancólico y suele asociarse a estados de depresión extrema y profunda tristeza

(...) que hace que el enfermo no aprecie seriamente los vínculos que tiene con las personas y cosas que le rodean; los placeres carecen para él de atractivo, lo ve todo negro; la vida le parece fastidiosa y dolorida. Como estas disposiciones son constantes, ocurre lo mismo con

la idea del suicidio; están dotadas de una gran fijeza y los motivos generales que los determinan son siempre los mismos (Durkheim, 1897, p. 33)

Cómo puede observarse, la concepción de melancolía de la que se vale Durkheim, que es la de la psiquiatría clásica, destaca un punto crucial que separa a la melancolía, de una tristeza o un duelo común: se trata de la fijeza tanto del estado de ánimo deprimido, cuanto de la ideación asociada al mismo y al suicidio. Esta fijeza de la ideación nos habla al mismo tiempo de un cierto carácter que es distinto del que suele presentarse en la rumiación obsesiva, por ejemplo y se trata comúnmente, de un sistema delirante que acaba por desvalorizar al yo mismo (Freud, 1915) y que suele conducir al suicidio. A diferencia de lo que acontece en la categoría anterior, los delirios y las ideaciones

(...) son fijas, como el estado general de que derivan; los temores que torturan al sujeto, los reproches que dirige y los pesares que siente son siempre los mismos. Si esta forma de suicidio está determinada por razones imaginarias, como la precedente, se diferencia de ella por su carácter crónico, y es muy tenaz. Los enfermos de esta categoría preparan con calma sus medios de ejecución, y despliegan en la persecución del fin propuesto una perseverancia y una astucia, a veces increíbles. Nada se asemeja menos a este espíritu de continuidad que la perpetua inestabilidad del maniático. En el uno no hay más que explosiones pasajeras, sin causas durables, mientras que en el otro existe un estado constante, ligado al carácter general del sujeto (Durkheim, 1897, p. 33).

La tercera categoría rescatada por Durkheim de los alienistas decimonónicos es el suicidio obsesivo. Sobre este tipo de suicidio, se encuentra en la obra del sociólogo francés lo siguiente:

En este caso el suicidio no se causa por motivo alguno real ni imaginario, sino sólo por la idea fija de la muerte que, sin razón sólida alguna, se ha apoderado subversivamente del espíritu del enfermo. Este está obsesionado por el deseo de matarse, aunque sepa perfectamente que no tiene ningún motivo racional para hacerlo. Se trata de una necesidad instintiva, sobre la que la reflexión y el razonamiento carecen de imperio, análoga a esas necesidades de robar, de matar, de incendiar, de las que se han querido hacer otras tantas

monomanías. Como el sujeto se da cuenta del carácter absurdo de su deseo, trata, por lo pronto, de luchar con él. Pero todo el tiempo que dura esta resistencia está triste, oprimido, y siente en la cavidad gástrica una ansiedad, que aumenta por días; por esta razón se ha dado algunas veces a esta clase de suicidios el nombre de *suicidio ansioso* (Durkheim, 1897, pp. 33-34).

La categoría antes descrita, si seguimos la descripción rescatada por Durkheim, podría conducirnos a pensar en una lógica del acto suicida, homóloga con la estructura del síntoma neurótico que aparece como una suerte de impulsión de la que el sujeto en principio no puede decir nada, pero que se articula a su saber inconsciente. Y, por otro lado, a circunstancias propias de las afecciones descritas en los manuales diagnósticos, algunas de ellas, relativas a la imposibilidad para el control de impulsos; a la fuga de ideas y pensamiento automático e intrusivo, propios de algunas psicosis, entre otras.

Por último, Durkheim (1897) rescata de *Jousset y Moreau de Tours*, una cuarta categoría para pensar el suicidio asociado a enfermedad mental y se trata del suicidio impulsivo o automático que

No es más motivado que el precedente; carece de razón de ser en la realidad y en la imaginación del enfermo. Sólo que, en lugar de producirse por una idea fija, que atormenta el espíritu durante un tiempo más o menos largo y que domina progresivamente a la voluntad, resulta de una impulsión brusca e inmediatamente irresistible. En un abrir y cerrar de ojos surge la idea en su plenitud y suscita el acto o, al menos, un comienzo de ejecución. (...) la inclinación al suicidio estalla y produce sus efectos con un verdadero automatismo, sin que le preceda antecedente alguno intelectual. La vista de un cuchillo, el pasar sobre el borde de un precipicio, por ejemplo, hacen nacer instantáneamente la idea del suicidio, y el acto le sigue con tal rapidez que frecuentemente los enfermos no tienen conciencia de lo que pasa. Un hombre charla tranquilamente con sus amigos; de repente echa a correr, franquea un precipicio y cae en el agua. Retirado de allí inmediatamente, se le preguntan

los motivos de su conducta; no sabe nada, ha cedido a una fuerza que le ha arrastrado a su pesar” (Durkheim, 1897, p. 34).

Del recurso empleado por Émile Durkheim hasta este punto, es lícito concluir que, en efecto, es posible hallar casos de suicidas que padecen enfermedades mentales. Esto es innegable. No obstante, al recurrir a las clasificaciones presentadas anteriormente, es factible aislar lo que tienen en común este tipo de suicidios y preguntarnos si estas características pudieran ser generalizadas para cobijar a todos los actos suicidas. El término enfermedad mental, se refiere esencialmente una alteración que en Durkheim (1897) y en la tradición psiquiátrica se ubica a nivel del pensamiento, la voluntad y/o la acción. Aspectos que en la contemporaneidad se concatenan en el conjunto de los llamados procesos psicológicos superiores. No obstante, conviene destacar que con frecuencia los criterios presentes en los manuales psiquiátricos contemporáneos no son suficientemente precisos, dando lugar a que se limite a su recurrencia o permanencia en el tiempo para su diagnóstico. Por otro lado, el psicoanálisis, aunque posee concepciones múltiples sobre los síntomas y el sufrimiento, los reconoce como formas de respuesta del sujeto a lo real, y esto quiere decir que en ellos está implicado el sujeto. Por lo tanto, es necesario señalar que para el psicoanálisis no todo sujeto con un síntoma, tiene un trastorno mental y que, empero, en muchos casos, este constituye el recurso del sujeto para soportar la existencia.

Si volvemos a Durkheim, nos damos cuenta de que hay un elemento en tensión: para la psiquiatría de su época, los suicidas son enfermos mentales y el sociólogo se pregunta si esta generalización puede ser cierta o no. Sobre esto, hay una forma de responder que puede ser extraída del texto mismo del sociólogo: allí cuando algunas páginas atrás hemos precisado que muchos suicidas no se diferencian de los demás seres humanos, salvo por la singularidad del acto que les conduce a la muerte.

La agudeza de Durkheim, esa que le permite señalar que muchos suicidas no se diferencian del resto de los hombres salvo por las circunstancias de su muerte, le llevó también a señalar que no es, el suicidio, una razón suficiente para imputarles un estado psicopático. Por esto, cuestiona el sociólogo el uso del término de *monomanía* para asociar al suicidio con la locura.

Si la *monomanía* se refiere, con Esquirol (1838) a un tipo de afección caracterizada por la circunscripción de toda la voluntad y el intelecto del sujeto a un objeto o a una serie concreta de objetos, este sería el único rasgo que diferenciaría a aquellos suicidas sin otro tipo de manifestaciones de locura, con respecto a los llamados por Durkheim (1897), sanos.

Entonces, hasta aquí, para Durkheim, la no diferencia entre muchos suicidas en vida, de los llamados individuos sanos, es un motivo suficiente para concluir que no todo suicidio es el resultado de un proceso mórbido.

No obstante, la ligazón también planteada entre el suicidio melancólico y aquel que fuera propio de lo que Durkheim llamó un sujeto sano, nos muestra algo de lo que podríamos denominar como estructural del acto en cuestión: en ambos casos, suele encontrarse a un sujeto en un profundo estado de abatimiento y tristeza; en consecuencia, se podría pensar que la causa ya no se encontraría del lado de la locura sino del lado del sufrimiento y, en esta dirección, un suicidio aparecería como una respuesta posible del sujeto a lo insoportable. Entonces las categorías rescatadas por Durkheim nos indican que hay, en efecto, suicidios en enfermos mentales, pero al mismo tiempo, que no todos los suicidas lo son.

Cabe destacar que el interés de Durkheim (1897) por abordar las categorías psiquiátricas propias de su época, no se reduce a presentar las diferencias posibles entre enfermos y no enfermos, con respecto al acto suicida. Pareciera ser que hay, en el decir del sociólogo, un elemento que nos

servirá para pensar, en las dos últimas partes de esta tesis, en aquello más singular del sujeto: se trata de aquello que nos permite apuntalar el suicidio a una forma singular de responder a lo insoportable, a lo imposible. En esta dirección, un suicidio podría ser correlativo a un afecto profundamente deprimido, o podría también constituirse en un efecto posible de la angustia. Asuntos estos que la psiquiatría contemporánea ha elevado al estatuto de trastornos mentales y cuya presencia, explicaría también la sobre asociación actual del suicidio a la enfermedad mental.

Si tornamos a la oposición entre lo que fue llamado por Durkheim, suicidios vesánicos y acaecidos en los, por él llamados, individuos sanos, la diferencia entre unos y otros bien podría ser expresada del modo siguiente:

En resumen, todos los suicidios vesánicos o están desligados de todo motivo o están determinados por motivos puramente imaginarios; así un gran número de muertes voluntarias no entran ni en una ni en otra categoría; la mayor parte de ellos tienen motivos que no carecen de fundamento en la realidad; sin abusar de las palabras, no es posible ver un loco en cada suicida. De todos los suicidios que acabamos de caracterizar, aquel que puede parecer más difícilmente diferenciable de las formas que el suicidio adopta en los hombres sanos de espíritu, es el suicidio melancólico. Con frecuencia, el hombre normal que se mata se encuentra, también, en un estado de abatimiento y depresión como el del alienado; pero hay siempre entre ellos una diferencia esencial: que el estado del primero y el acto de que resulta tiene una causa objetiva, mientras que en el segundo carecen de toda relación con las circunstancias exteriores (Durkheim, 1897, p. 35).

En esta dirección, la conclusión es clara: no es posible relacionar una causa universal del suicidio con la locura, “más que restringiendo de un modo arbitrario el sentido de las palabras” (Durkheim, 1897, p. 35). Así, en la misma dirección señala Durkheim que ciertos psiquiatras franceses del siglo XIX, que sostienen la causalidad vesánica del suicidio, negaban radicalmente que aquellos que se daban muerte a sí mismos por motivos, en apariencia, nobles, fueran suicidas.

Esquirol (1838), cómo hemos dicho anteriormente, sostiene, a despecho del espíritu de su época, que el suicidio no puede ser considerado un crimen; y la razón para esto, es precisamente la consideración del suicida como un alienado: no puede considerarse criminal a aquel que actúa en profundo estado de enajenación mental. Sin embargo, escribió que “el hombre que se expone a una muerte segura, impulsado por los sentimientos más elevados, es digno de admiración y no puede ser considerado culpable”¹² (1838, p. 260). La interpretación de Durkheim (1897) indica que, para Esquirol (1838), tal hombre, no sería un homicida de sí mismo, sino un patriota, por ejemplo. En la misma dirección, otros psiquiatras de la época, como Falret y Bourdin, sostuvieron que no podría considerarse suicidas a quienes se causaron la muerte inspirados por fe religiosa, tendencias políticas o por “sentimientos de exaltada ternura. Pero nosotros sabemos que la naturaleza de los móviles que determinan inmediatamente al suicidio no puede servir ni para definirlo, ni para distinguirlo de lo que no es suicidio propiamente dicho” (Durkheim, 1897, p. 35).

Tenemos pues, hasta aquí, tres cosas que pueden decirse del estudio sobre el suicidio realizado por Durkheim: primero, hay ciertos suicidios que podríamos considerar típicos de algunas afecciones mentales; segundo, no todos los suicidios se producen en personas que tienen alguna enfermedad mental; y, tercero, que para la psiquiatría decimonónica, el afán de generalización de la cosa mórbida como motivo del suicidio, da lugar a argumentar que aquellos actos de muerte voluntaria, motivados por fines nobles, como inmolarsse por la Patria, Dios, la justicia o el amor, no fueran considerados suicidios.

¹² El texto de Esquirol dice: “L’homme se tue ou s’expose à une mort certaine, mu par les sentiments les plus élevés; son action alors est digne d’admiration et exclut le blâme”. La traducción aquí referida, es personal.

Ya hemos planteado las generalidades para las cuatro categorías mórbidas de *Jousset* y *Moreau de Tours*, y estas nos han dejado abierto el campo para sostener, junto a Durkheim, que no todo suicidio es mórbido. La pregunta a introducir en este punto sería, ¿cómo diferenciar un suicidio vesánico de uno que podríamos atribuir a un sujeto normal? En esta dirección sostiene el sociólogo que “se les reconoce por este doble signo: que son deliberados y que las representaciones que entran en esta deliberación no son puramente alucinatorias” (Durkheim, 1897, p. 36). En este enunciado se puede pues inferir, además de la postura de Durkheim, las particularidades de su método. Se trata de ubicar la mirada en el signo, de fundarse únicamente “sobre los caracteres empíricos que presentan a la observación las diferentes especies de muertes voluntarias” (1897, p. 36).

La importancia de resaltar el método empírico que sugiere Durkheim (1897), versa precisamente sobre la necesidad de interrogar los supuestos para procurar dar cuenta de aquello que ocurre, en cambio, en cada uno de los casos. Esto será fundamental a la hora de plantear un método clínico como el del psicoanálisis que, ubica la mirada justamente, en el caso por caso.

Si no es posible plantear pues un tipo de suicidio que pudiera ser elevado a una categoría universal, la constitución de una causalidad general devendría imposible también. Sin embargo, el estudio del suicidio permitiría aislar algunas tendencias a partir de la observación de los casos. Esto quiere decir que la observación podría enseñar que la presencia de determinados factores podría, eventualmente, empujar al suicidio. En este sentido, resalta Durkheim (1897), que ciertas disposiciones del carácter, que no serían psicopatologías propiamente dichas, como la neurastenia, las que abonarían el terreno, para el eventual florecimiento de un acto suicida. Si bien la neurastenia, ha sido descrita y estudiada por la psiquiatría clásica, vale la pena resaltar que esta es comprendida por el autor como un estado intermedio entre la alienación y el equilibrio mental.

Si entendemos el término de neurastenia, a partir de los conceptos compilados por Henri Ey (1965) en su tratado de psiquiatría, este podría entenderse cómo fatiga neurótica. Un estado caracterizado por inhibición, pesadez y generalmente extendido por los psiquiatras a los episodios depresivos. Así se puede comprender, entonces, “que la neurastenia pueda predisponer al suicidio, pues los neurasténicos están, por su temperamento, como predestinados a sufrir” (Durkheim, 1897, p. 36).

Este asunto es pues, crucial para comprender la posición de Durkheim (1897) en torno al suicidio: está en juego, más que una condición mórbida, una emergencia de malestar. Una emergencia de lo imposible para el sujeto, que trataremos más adelante, en los dos últimos capítulos de esta tesis.

Volvamos pues a la psicopatología, para entender de qué manera Durkheim (1897), argumenta su posición. Podemos empezar por mostrar con el autor, un asunto fundamental: “Si los desórdenes mentales representan el papel esencial que se les ha atribuido, deben revelar su presencia por efectos característicos” (1897, p. 38), y esto, independientemente de las formas que toma la sociedad, por ejemplo. Sin embargo, el sociólogo sostiene que los hechos demuestran que la regla es la opuesta. Es decir, que no en todos los casos, los suicidios se explican a través del desorden mental.

Los hechos en los que se basa Durkheim son presentados a partir de estadísticas y son los cinco siguientes: *1. no correspondencia entre enfermos mentales hospitalizados y suicidio, por sexo. 2. Suicidio y locura por culto religioso. 3. Suicidio y locura por edad. 4. Suicidio y locura por país. 5. Suicidio y locura por periodo histórico.* Examinemos las tablas aportadas por el sociólogo.

Tabla 1.

Hecho primero: no correspondencia entre enfermos mentales hospitalizados y suicidio, por sexo.

	Años	Sobre 100 alienados			Años	Sobre 100 alienados	
		<i>Hom.</i>	<i>Muj.</i>			<i>Hom.</i>	<i>Muj.</i>
Silesia	1858	49	51	Nueva York	1855	44	56
Sajonia	1861	48	52	Massachussets	1854	46	54
Wurtemberg	1853	45	55	Maryland	1850	46	54
Dinamarca	1847	45	55	Francia	1890	47	53
Noruega	1855	45	56	“	1891	48	52

Nota: tomada del texto sobre El suicidio, (Durkheim, 1897, p.39).

La tabla 1 presenta datos extraídos de hospitales mentales de distintos lugares del mundo. Allí muestra la proporción de pacientes, hombres y mujeres, sobre 100 casos. Las cifras indican, en todos los hospitales, una mayor cantidad de mujeres, que de hombres; de lo que puede extraerse una conclusión simple: durante el siglo XIX, periodo del estudio de Durkheim, la prevalencia de enfermedades mentales es mayor en mujeres que en hombres. Si bien los hechos que registra el sociólogo son de mediados a finales del siglo XIX, la tendencia se sostiene en la actualidad, de acuerdo a estudios de la APA (Eaton et al., 2011) que indican, por ejemplo, mayor prevalencia de trastornos del estado de ánimo, de ansiedad, entre otros, en mujeres; y una prevalencia mayor de trastornos relacionados con sustancias, en hombres.

Si se sostiene la idea de la psiquiatría decimonónica de la enfermedad mental como causa del suicidio, los índices de mortalidad por suicidio deberían ser mayores en mujeres que en hombres, si se tiene en cuenta la idea anterior.

Tabla 2.

No correspondencia entre enfermos mentales hospitalizados y suicidio, por sexo.

Suicidios		Nros. absolutos		Por cada 100	
		<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
Austria	1873-77	11.429	2.478	82,1	19,7
Prusia	1831-40	11.435	2.534	81,9	18,1
Prusia	1871-76	16.425	3.724	81,5	18,5
Italia	1872-77	4.770	1.195	80	20
Sajonia	1851-60	4.004	1.055	79,1	20,9
Sajonia	1871-76	3.625	870	80,7	19,3
Francia	1836-40	9.561	3.307	74,3	25,7
Francia	1851-55	13.596	4.601	74,8	25,2
Francia	1871-76	25.341	6.839	78,7	21,3
Dinamarca	1845-56	3.424	1.106	75	25
Dinamarca	1870-76	2.485	748	76,9	23,1
Inglaterra	1863-67	4.905	1.791	73,3	26,7

Fuente: (Durkheim, 1897, p. 39).

La tabla 2, por su parte, presenta datos recogidos de diferentes hospitales mentales europeos para dar cuenta de las diferencias de las cantidades de suicidios entre hombres y mujeres, durante diferentes periodos.

La información en la tabla está dividida en dos columnas: los casos totales y el porcentaje de los mismos, en un periodo de tiempo variable para cada uno de los contextos. Las cifras arrojan una conclusión que salta a la vista: para los hombres se trata de entre el 73,3% y el 82,1% de los casos totales; mientras que, para las mujeres, entre el 18,1 y el 27,7% de los casos. Esto quiere decir que, por cada suicidio de una mujer, en esos periodos de tiempo, se suicidaron cuatro hombres.

Si se comparan las dos tablas presentadas por Durkheim, se podría decir que hay un porcentaje ligeramente mayor de mujeres con enfermedad mental en los hospitales y, sin embargo,

los hombres se suicidan cuatro veces más. De ser cierta la hipótesis decimonónica, el número de mujeres suicidas sería del mismo modo, mayor.

Tabla 3.

Locura por culto religioso.

		Nro. de locos c/1000 hab x culto		
		<i>Protestan.</i>	<i>Católicos</i>	<i>Judíos</i>
Silesia	1858	0,74	0,79	1,55
Mecklemburgo	1862	1,36	2,00	5,33
Ducado de Baden	1863	1,34	1,41	2,24
Ducado de Baden	1873	0,95	1,19	1,44
Baviera	1871	0,92	0,96	2,86
Prusia	1871	0,80	0,87	1,42
Wurtemberg	1832	0,65	0,68	1,77
Wurtemberg	1853	1,06	1,06	1,49
Wurtemberg	1875	2,18	1,86	3,96
Gran Ducado de Hesse	1864	0,63	0,59	1,42
Oldenburgo	1871	2,12	1,76	3,37
Cantón de Berna	1871	2,64	1,82	“

Fuente: (Durkheim, 1897, p. 41).

Tabla 4.

Suicidio por culto religioso.

	Medias de suicidios por un millón de habitantes
Estados protestantes	190
Ídem mixtos (protestantes y católicos)	96
Ídem católicos	58
Ídem católicos griegos	40

Las tablas 3 y 4, respectivamente, nos muestran una comparación entre las prevalencias de locura y suicidio por Estados. La primera de ellas, que busca dar cuenta de las cifras de enfermedad mental, muestra claramente que para los años comprendidos entre 1832 y 1875, en diferentes

regiones de Alemania y Suiza, la prevalencia es significativamente mayor en los habitantes que pertenecen al judaísmo.

Sin embargo, en la tabla 4, se puede observar que, a pesar de ser mucho más frecuente la locura en los judíos que en los demás cultos religiosos, la prevalencia de suicidio es mayor en el protestantismo que, no obstante, tiene los menores índices de locura. Sobre esto, afirma Durkheim que “en consecuencia, vemos en este caso *que el suicidio varía en razón inversa de los estados psicopáticos*” (Durkheim, 1897, p. 40). Del mismo modo, afirma el sociólogo que la actitud para el suicidio de los judíos “es siempre menor que la de los protestantes, y generalmente es también inferior, aunque en una menor proporción, a la de los católicos” (1897, p. 129).

Tabla 5.

Suicidio y locura por edad.

Edad	Francia (1835-44)		Prusia (1873-75)		Sajonia (1847-58)		Italia (1872-76)		Dinamarca (1845-56)
	H	M	H	M	H	M	H	M	
Más de 16	2,2	1,2	10,5	3,2	9,6	2,4	3,2	1,0	113
De 16 a 20	56,5	31,7	122,0	50,3	210	85	32,3	12,2	272
De 20 a 30	130,5	44,5	231,1	60,8	396	108	77,0	18,9	307
De 30 a 40	155,6	44,0	235,1	55,6	551	126	72,3	19,6	426
De 40 a 50	204,7	67,7	347,0	61,6			102,3	26,0	576
De 50 a 60	217,9	74,8	529,0	113,9	906	207	140,0	32,0	702
De 60 a 70	274,2	86,7			147,8	34,5	785		
De 70 a 80	317,3	91,8			124,3	29,1			
Más de 80	345,1	81,4			917	297	103,8	33,8	642

Fuente: (Durkheim, 1897, p. 72).

Los datos consignados por Durkheim (1897) en la tabla 5, nos muestran que durante el Siglo

XIX

(...) en todos los países la tendencia al suicidio crece regularmente desde la infancia hasta la vejez más avanzada; si retrocede algunas veces hacia los setenta u ochenta años, el

retroceso es muy ligero; resulta durante este período de la vida, dos o tres veces mayor que en la época de la madurez; en sentido inverso, durante la madurez es cuando la locura se presenta con más frecuencia. Hacia los treinta años, el peligro es mayor; más allá de esta edad, disminuye, y durante la vejez se debilita considerablemente. Este antagonismo sería inexplicable si las causas que hacen variar el suicidio y las que determinan las perturbaciones mentales no fuesen de naturaleza diferente.

Si se compara la cifra de los suicidios en cada edad, no ya con la frecuencia relativa de los casos nuevos de locura que se producen en el mismo período, sino con el efectivo proporcional de la población alienada, la ausencia de todo paralelismo no es menos evidente. Hacia los treinta y cinco años es cuando los locos resultan más numerosos en relación con el total de población; la proporción permanece aproximadamente igual hasta los sesenta años; al pasar de esta edad disminuye rápidamente. Es, como vemos, mínima cuando la cifra de los suicidios es máxima, y resulta imposible percibir relación alguna regular entre las variaciones que se producen de una parte y de otra (Durkheim, 1897, pp. 40-41).

La tendencia descrita por el sociólogo francés, de acuerdo a estudios realizados por la OMS (2004), corresponden con las cifras actuales para los países europeos. No obstante, esta organización muestra también que, en los últimos años, las conductas suicidas entre los jóvenes han aumentado considerablemente.

Este será un asunto importante que interrogaremos en el capítulo sobre suicidio y discurso, nos permitirá aproximarnos a aquello que pudiéramos considerar como diferencial del suicidio en la actualidad y en el marco del discurso llamado por Lacan (1970), capitalista.

Tabla 6.

Suicidio y locura por país

	Locos c/100.000 hab	Suicidios c/1.000.000 hab.	Orden de los países	
			la locura	el suicidio
Noruega	180 (1855)	107 (1851-55)	1	7
Escocia	164 (1855)	34 (1856-60)	2	8
Dinamarca	125 (1847)	258 (1846-50)	3	1
Hannover	103 (1856)	13 (1856-60)	4	9
Francia	99 (1856)	100 (1851-55)	5	5
Bélgica	92 (1858)	50 (1855-60)	6	7
Wurtemberg	92 (1853)	108 (1846-56)	7	3
Sajonia	67 (1861)	245 (1856-60)	8	2
Baviera	57 (1858)	73 (1846-56)	9	6

	Locos c/100.000 hab.	Suicidios c/1.000.000 hab.	Medias de suicidios
Wurtemberg	215 (1875)	180 (1875)	
Escocia	202 (1855)	35	107
Noriega	185 (1855)	85 (1860-70)	
Irlanda	180 (1855)	14	83
Suecia	177 (1855)	85 (1860-70)	
Inglaterra y	175 (1855)	70 (1870)	
Gales	146 (1855)	180 (1871-75)	
Francia	137 (1855)	277 (1866-70)	164
Dinamarca	134 (1855)	66 (1866-70)	
Bélgica	98 (1855)	86 (1871)	
Baviera	95 (1855)	122 (1873-77)	153
Austria Cisl.	86 (1855)	133 (1871-75)	
Prusia	84 (1855)	272 (1875)	
Sajonia			

Fuente: (Durkheim, 1897, p.42).

Tabla 7.

Suicidio y locura por grupo de países

	Alienados por 100.000 habitantes	Suicidios por 1.000.000 habitantes
1° grupo (3 países)	De 340 a 280	157
2° grupo (3 países)	De 261 a 245	195
3° grupo (3 países)	De 185 a 164	65
4° grupo (3 países)	De 150 a 116	61
5° grupo (3 países)	De 110 a 100	68

Fuente: (Durkheim, 1897, p.43).

Tabla 8.*Suicidio, idiocia y locura por grupo de países*

	Locos e idiotas por 100.000 habitantes	Suicidios por 1.000.000 habitantes
1° grupo (3 países)	De 422 a 395	76
2° grupo (3 países)	De 305 a 291	123
3° grupo (3 países)	De 268 a 244	130
4° grupo (3 países)	De 223 a 218	227
5° grupo (4 países)	De 216 a 146	77

Fuente: (Durkheim, 1897, p.44).

En las tablas 6 a 8, Durkheim se preocupó por presentar las cantidades de enfermos mentales y de suicidios por cada 100000 habitantes. Podemos plantear que con estas tablas concluye su apuesta por mostrar la relación en términos de número de casos, entre suicidio y enfermedad mental.

Allí puede concluirse que las cifras aportadas por Durkheim acaban por desmentir las tesis decimonónicas que asocian la causa general del suicidio, directamente con la enfermedad mental. Mantener en el horizonte los estudios del sociólogo, permite revisar de manera crítica los hallazgos de los estudios epidemiológicos actuales que sostienen, por ejemplo, que entre el 80 y el 100% de los suicidas, tienen algún trastorno mental, aunque la mayoría de estos, ni siquiera consulte con especialistas en salud mental (OMS, 2000).

Por último, el esfuerzo realizado por Durkheim (1897) no puede reducirse al cuestionamiento acaecido sobre las teorías de los alienistas decimonónicos en torno a la insostenibilidad de una causalidad general del suicidio, asociada a la presencia de enfermedad mental. Es importante destacar que el sociólogo ha mostrado también unos puntos comunes entre

aquello que él ha llamado suicidio vesánico y suicidio normal, que comparten un rasgo: el sufrimiento.

El sufrimiento, ese rasgo común de todos los suicidios de acuerdo con el sociólogo francés (Durkheim, 1897), nos indica una cierta etiología. Se trata de comprender que el acto de morir por mano propia podría desde esta perspectiva, considerarse como una salida posible. Entonces, podemos concluir que lo que aquí llamamos sufrimiento se ampara en una dimensión esencialmente subjetiva que, sin embargo, deviene objetivada cuando por medio de la mirada psiquiátrica, se comprende como trastorno mental. Luego, esta concepción del malestar como rasgo de enfermedad, deriva en la locura como causa general del suicidio.

Estemos pues avisados de algo que será abordado en detalle en los capítulos finales de esta tesis: aquello que para el psicoanálisis constituye lo más singular del sujeto, su síntoma y su condición, para el discurso médico, se trata de un signo de patología. De allí que se piense que todos los suicidas son depresivos, ansiosos, o locos.

2.1.2. El suicidio y los estados psicológicos normales

Dos factores extra sociales, además de la enfermedad mental, son estudiados por Durkheim (1897) en su texto sobre el suicidio. Se trata del análisis de principios biológico-genéticos como la raza y la herencia, a los que llega el sociólogo, en lo que podemos denominar su estado de la cuestión sobre el suicidio. En este punto, abandona el saber psiquiátrico, para servirse de la genética, la historia y la etnografía.

La raza ha sido definida históricamente a partir de semejanzas entre un grupo de individuos, cuyos rasgos comunes les son heredados a partir de lo que podemos llamar, una raíz familiar común

(Durkheim, 1897). Esta definición, si bien solidaria con el mito del Génesis y diversas cosmogonías, tropieza con un problema interesante, que se traduce en última instancia en una imposibilidad lógica: las migraciones y las mezclas raciales, darían lugar a que toda perspectiva diferencial de un linaje deviniera insostenible.

Allende de la imposibilidad antes descrita, propone Durkheim (1897) convenir en que

(...) existen en Europa algunos grandes tipos en que se encuentran de una manera global los caracteres más generales y entre los cuales se reparten los distintos pueblos, y acordemos darles el nombre de razas. Morselli distingue cuatro de ellas: el *tipo germánico*, que comprende como variedades el alemán, el escandinavo, el anglosajón, el flamenco; el *tipo celta-romano* (belgas, franceses, italianos, españoles); el *tipo eslavo* y el *tipo ural-altáico* (p. 58).

La tarea consistirá en este punto, en establecer algún tipo de asociación, entre las cantidades de suicidios y los tipos raciales. En esta dirección, plantea Durkheim (1897) que, exceptuando el último tipo, porque son pocos en Europa y los datos, insuficientes,

(...) las otras tres razas se clasifican de la manera siguiente, según el orden decreciente de su aptitud para el suicidio: primero los pueblos germánicos; después los celta-romanos; finalmente los eslavos.

¿Pero estas diferencias pueden ser realmente imputadas a la acción de la raza?

La hipótesis sería posible si cada grupo de pueblos, reunidos bajo una misma designación, tuviese por el suicidio una tendencia, de intensidad aproximadamente igual, pero existen, entre naciones de la misma raza, las más extremas divergencias. Mientras que los eslavos, en general, son poco inclinados a matarse, Bohemia y Moravia constituyen una excepción. La primera produce 158 suicidios por millón de habitantes y la segunda, 136; mientras que la Carniola no tiene más que 46, la Croacia, 30 y la Dalmacia, 14 (1897, p. 58).

La cuestión de la raza presenta todavía curiosas divergencias en algunos grupos, si tomamos en cuenta los datos anteriores. En el caso de los pueblos germánicos, ya destacados por ser aquellos

con mayor tendencia al suicidio, hay algunos menos inclinados a la muerte voluntaria que los demás. Se trata de

(...) los flamencos, que no tienen más que 50 suicidios (por millón); los anglosajones, que sólo tienen 70; en cuanto a los escandinavos, es verdad que Dinamarca presenta la cifra elevada de 268 suicidios, pero Noruega no tiene más que 74,5 y Suecia, 84. Es, pues, imposible atribuir la cifra de los suicidios daneses a la raza, puesto que en los dos países en que esta raza es más pura, produce efectos contrarios. En suma, de todos los pueblos germánicos, sólo hay uno que esté de una manera general fuertemente inclinado al suicidio: los alemanes. Si tomamos los términos en un sentido riguroso, no se tratará aquí de una cuestión de raza, sino de nacionalidad (Durkheim, 1897, p. 59).

Sobre la raza, Durkheim (1897) ofrece pues una conclusión clara y contundente: esta no influye para nada en el suicidio. Podríamos decir que, con la hipótesis de los alemanes, el sociólogo prepara el terreno para lo que será finalmente su tesis de las sociedades suicidógenas, precisamente porque ubica la causalidad del lado del fenómeno sociocultural de la nacionalidad, argumentando que sólo podría sostenerse la hipótesis racial si lograra demostrarse la ligazón a un estado hereditario del organismo, como rasgo permanente y que permaneciera inmutable a pesar de que el entorno social cambiase. Cosa poco probable, como bien nos lo ha presentado hasta aquí el sociólogo francés.

2.1.3. El suicidio y los factores cósmicos

Con respecto a aquellos factores extrasociales del suicidio, vinculados a asuntos distintos de los estados patológicos, Durkheim (1897) presenta algunos principios asociados a eventos cósmicos y/o naturales. En lo tocante a esta especie, el sociólogo resalta que únicamente a dos clases de factores les ha sido atribuida una influencia suicidógena: se trata en este punto, del clima y las temperaturas de las diferentes estaciones.

Con respecto al clima, no nos detendremos aquí. Durkheim (1897) señala cómo el suicidio es más frecuente en las regiones templadas de Europa que se ubican usualmente hacia el centro de las diferentes naciones. Destacando en este punto un elemento a considerar y que, más que el clima, pudiera arrojar cómo patrón, un asunto diverso: se trata de que se encuentra en múltiples estados europeos donde aparece esta tendencia, que la capital se encuentra precisamente en el centro del país. Este asunto deviene relevante justamente porque ya ha mostrado Durkheim que es un fenómeno más frecuente en las ciudades capitales. Por tanto, más allá de los factores climáticos, pareciera ser que lo que puntúa con mayor recurrencia, es un elemento de orden social.

El segundo factor cósmico destacado por el sociólogo francés tiene que ver con la temperatura de las estaciones y lo que resulta interesante de su indagación, es que aparecen en las estadísticas, ciertos factores que se presentan de manera constante, de manera independiente de la región dónde son extraídos los datos.

Durkheim (1897) propone un ejercicio de pensamiento, a través del cual procura poner en tensión ciertos prejuicios que podrían ser asociados a la influencia suicidógena. Así, si en lugar de observar los datos y los casos,

(...) se tratase de prever por el razonamiento cuál debe ser la estación más favorable al suicidio, se creería lógicamente que es aquella en que el cielo está más sombrío y es más baja y más húmeda la temperatura. El aspecto desolado que toma entonces, la naturaleza, ¿no tiene como efecto el de predisponer al ensueño, el de despertar las pasiones tristes, el de provocar la melancolía? Por otra parte, ésta es también la época en que la vida resulta más dura, porque es precisa una alimentación más costosa, para suplir la insuficiencia del calor natural, y es más difícil procurársela. Ya Montesquieu consideraba, por esta razón, a los países brumosos y fríos como particularmente favorables al desenvolvimiento del suicidio, y durante largo tiempo esta opinión fue ley. Aplicándola a las estaciones, se llega a creer que es en el otoño donde debe encontrarse el apogeo del suicidio. Aunque Esquirol

había ya expresado sus dudas sobre la exactitud de esta teoría, Falret todavía aceptaba el principio. La estadística lo ha rechazado, en nuestros días, definitivamente. No es en invierno ni en otoño cuando el suicidio alcanza su máximo, sino en la bella estación, cuando la naturaleza es más risueña y la temperatura más dulce. El hombre deja con preferencia la vida en el momento en que le resulta más fácil. (...) si se divide el año en dos semestres, uno que comprenda los seis meses más calurosos (de marzo a agosto inclusive) y otro los seis meses más fríos, es siempre el primero el que cuenta mayor número de suicidios. *No existe un sólo país que constituya una excepción de esta ley.* La proporción, con la diferencia de algunas unidades, es la misma en todas partes. De 1.000 suicidios anuales, hay de 590 a 600 que son cometidos durante el buen tiempo y solamente 400 en el resto del año.

(...) encontramos [así] que casi en todas partes ocupa el verano el primer lugar (1897, pp. 77-78).

La posición antes planteada por Durkheim (1897) es presentada a partir de datos estadísticos en los que compara las cifras de suicidios en las diferentes estaciones, en diferentes países, durante periodos de tiempo determinados. Estos datos son consignados en la tabla número 9, de la manera siguiente:

Tabla 9.

Suicidio, por estación y por grupo de países

	Dinamarca 1858-65	Bélgica 1841-49	Francia 1835-43	Sajonia 1847-65	Baviera 1858-65	Austria 1858-59	Prusia 1869-72
Verano	312	301	306	307	308	315	280
Primavera	284	275	283	281	282	281	284
Otoño	227	229	210	217	218	219	227
Invierno	177	195	201	195	192	185	199
	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000	1.000

Fuente: (Durkheim, p.79).

Cómo puede notarse en la tabla, en todos los países, con excepción de Prusia, que tendrá una ligera variación con respecto a la primavera, la mayor cantidad de suicidios se presenta durante

el verano. Lo que constituye, nuevamente, una peculiaridad a destacar: pareciera ser que, por alguna razón inexplicable hasta este punto para Durkheim, los patrones del suicidio devienen paradójicos. La paradoja consiste en que es en el momento donde las condiciones parecieran más favorables para la existencia, dónde se produce un mayor empuje a la vitalidad y al goce de la existencia, donde el empuje a la muerte clama con mayor voracidad.

Entonces, para Durkheim (1897),

(...) la temperatura tiene una influencia directa sobre la tendencia al suicidio. Al parecer el calor, por la acción mecánica que ejerce sobre las funciones cerebrales, arrastra al hombre a la muerte voluntaria. Ferri ha tratado de explicar de qué manera esa acción pudiese producir sus efectos. De una parte, dice, el calor aumenta la excitabilidad del sistema nervioso; de otra, como en la estación cálida no hay necesidad de consumir tanto material para sostener la propia temperatura en el grado deseado, resulta una acumulación de fuerzas disponibles, que tienden, naturalmente, a buscar su utilidad.

Durante el verano un exceso de actividad, una plétora de vida que pretende ejercitarse y no puede producirse más que bajo la forma de actos violentos. El suicidio es una de estas manifestaciones, y el homicidio otra, y por esto las muertes voluntarias se multiplican en esta estación al mismo tiempo que los delitos de sangre. Por otra parte, la enajenación mental, bajo todos sus aspectos, se desenvuelve preferentemente en esta época; es natural, por tanto, que el suicidio, como consecuencia de las relaciones que sostiene con la locura, evolucione de igual modo.

Esta teoría, que seduce por su sencillez, parece, al primer punto de vista, estar conforme con los hechos. Parece también que es la expresión inmediata de los mismos. En realidad, está muy lejos de explicarlos (p. 79).

El horizonte planteado por Durkheim (1897), a propósito de sus hallazgos en torno a la influencia de la temperatura, claramente no explica el fenómeno. Sin embargo, llama la atención que el sociólogo acentúa las particularidades de la afectividad de los individuos durante la bella

estación pues esta, suele tener un carácter expansivo y vital. Pareciera, a los ojos del autor, que esta vitalidad, escondiera una cierta paradoja: a pesar de esta, es cuando más asesinatos y suicidios se producen, lo que daría lugar a considerar que este empuje a la vida, encarna, al mismo tiempo, una potencia agresiva que puede ser dirigida hacia sí mismo o hacia los otros. Los desarrollos freudianos que serán expuestos en la parte tercera de esta tesis pondrán luces sobre esta cuestión. No obstante, podemos adelantar dos elementos para considerar.

En primera instancia, que el empuje a la vitalidad está condicionado en el ser humano por la pulsión. Desde 1915, Freud ha mostrado cómo la naturaleza agresiva de la pulsión halla los medios para procurarse descarga en un objeto que, en el caso del suicidio, tales medios podrían ser alcanzados, por vía de una *vuelta contra la propia persona* (Freud, 1915), por ejemplo.

En segundo lugar, con su tesis de 1920, Freud con evidente dificultad, desnudará finalmente el carácter mortífero de la pulsión. Esto nos permite introducir la paradoja a propósito de la vitalidad destacada por Durkheim, propia de los meses de verano: podemos decir que la chispa que enciende el más intenso ardor de la vida es precisamente, su tendencia a la aniquilación.

El exceso de energía que suele acontecer en los meses de verano no explica el suicidio, pues muchos de los casos en que la violencia es dirigida contra sí mismo, cómo ya ha sido presentado por el sociólogo, se produce en estados de extrema depresión y abatimiento. Por tanto, pensar al verano como causa del suicidio, es plenamente discutible. Entonces, más allá de los estados cósmicos, el acento de la indagación etiológica de la muerte por mano propia deberá ser pensado, más bien, cómo una tentativa de hacer cesar el sufrimiento.

2.1.4. La imitación

Cómo hemos resaltado en los apartados anteriores, el capítulo sobre los factores extrasociales, puede considerarse como el estado de la cuestión de la tesis de Durkheim (1897) sobre el suicidio. En esta parte, el sociólogo introduce los conceptos de imitación y contagio, como preludio al análisis de las causas sociales de la muerte por mano propia.

Lo que, en primera instancia, llama la atención, es que el sociólogo separe estos dos fenómenos, de lo que él llama la causa social. La razón tiene que ver con su comprensión de estos, como factores psicológicos, no sociales (1897). Esta conclusión es deducida por Durkheim, del hecho de que este fenómeno puede producirse entre individuos, que no se encuentran unidos por ningún vínculo o lazo social. En esta dirección, sostiene el sociólogo que “un hombre puede imitar a otro, sin que sean, respectivamente, solidarios o miembros de un grupo social del que ambos dependan igualmente; y la propagación imitativa no tiene, por si sola, la capacidad de unirlos” (1897, p. 93).

Durkheim plantea que el rasgo esencial de la imitación es la reproducción. Con esto, se distancia de una de las definiciones clásicas, que implica la incorporación de formas de pensamiento y sentimientos que se agregan a la subjetividad y que dan lugar a la modificación de las ideas iniciales, a partir del hecho de encontrarse un individuo, inmerso en una masa.

Tampoco se trata, al hablar de imitación, de aquellas conductas que son reproducidas porque se nos presenta como obligatorio, y en cierta medida como útil. Lo llevamos a cabo no porque lo realicemos pura y simplemente, sino porque lleva en si la marca social y porque tenemos por ésta una deferencia a la que no podemos faltar sin serios inconvenientes. En una palabra: *obrar por respeto o por temor de la opinión, no es obrar por imitación* (Durkheim, 1897, p. 97).

Para Durkheim, la imitación es un *fenómeno maquinal*, por medio del cual, los seres humanos reproducen un movimiento del que son testigos. En esa dirección, lo que separa a este fenómeno, de las manifestaciones sociales como las modas, las costumbres o la moral social general, tiene que ver con el carácter automático del primero, frente a la conducta razonable que es expresada en las segundas. Ahora bien, expresa el sociólogo que “Puede ocurrir, en ciertos casos particulares, que una moda o una tradición se reproduzcan por un fenómeno de imitación inferior; pero en esta hipótesis la moda, la tradición, no se reproducen en cuanto tal moda y tradición” (Durkheim, 1897, p. 97).

Así pues, que la imitación en Durkheim tiene tres rasgos esenciales: en primer lugar, la reproducción; en segundo, la ausencia de motivos racionales para la misma; y, en tercero, que los individuos en los que el fenómeno se produce, no tienen que ser respectivamente, solidarios o miembros de un grupo social del que dependan igualmente. Es decir, no se reproduce una conducta porque se le considere buena, útil o moralmente elevada, sino de manera automática. Y estos tres rasgos, se entrecruzan, caracterizando así, al contagio como elemento central de la imitación.

Es preciso tener cuidado, cuando se habla de imitación, se sobreentiende un fenómeno de contagio y se pasa, no sin cierta razón, de la primera de estas ideas a la segunda, con la más extremada facilidad. Pero ¿qué hay de contagioso en el hecho de cumplir un precepto moral, de someterse a la autoridad de la tradición o de la opinión pública? (...). Según los biólogos, una enfermedad es contagiosa cuando se debe en todo o en parte al desarrollo de un germen, que se ha introducido desde fuera en el organismo. (...). Por la misma razón para que un acto pueda atribuirse a un contagio moral, no basta que la idea de realizarlo nos lo haya inspirado un acto semejante; es preciso además que una vez que la idea se haya apoderado del espíritu, se transforme por sí misma y de un modo automático en movimiento. Entonces es cuando hay realmente contagio, puesto que es el acto externo el que, penetrando en nosotros, bajo la forma de una representación, se reproduce por sí mismo (Durkheim, 1897, pp. 97-98).

Teniendo en cuenta, entonces lo que ha sido planteado a propósito de la imitación y el contagio, podemos decir entonces que para Durkheim habrá imitación cuando el acto tuviera como “antecedente inmediato la representación de otro acto semejante, anteriormente realizado por otro, sin que entre esta representación y la ejecución se intercale ninguna operación intelectual, explícita o implícita, que se relacione con los caracteres intrínsecos de los actos reproducidos” (Durkheim, 1897, pp. 98-99).

Entonces si quisiera pensarse en la influencia posible de la imitación en las cifras de suicidios, partiendo de la concepción de Émile Durkheim, uno tendría que empezar por reconocer la condición anteriormente señalada. Se trata de que los suicidios producidos a partir de contagio imitativo tienen que conservar la condición de que el acto no es el efecto de una operación racionalmente considerada, ni tampoco, de un evento forzado que se enmarca en los ideales de una cultura a los cuales el individuo se hallase sometido. En consecuencia, no podrían considerarse como imitación, aquellos hechos reproducidos “a causa del prestigio moral o intelectual del sujeto, individual o colectivo, que les sirve de modelo” (Durkheim, 1897, p. 99). Esto, en la medida en que el acto se encuentra sujetado ora a la confianza depositada por uno o varios individuos que les sirve de referente, ora por la superioridad moral que se le confiere a este último a quien, en consecuencia, se le reconoce la conveniencia de sus actos. Es posible entonces concluir con el sociólogo, que aquellos suicidios masivos que tienen lugar, por ejemplo, en ceremonias y rituales religiosos, no son causados ni por imitación, ni contagio; empero a partir de una forma de identificación simbólica, abordada por Lacan (1962) en su seminario y que desarrollaremos un poco más adelante.

Podemos entonces decir que desde la perspectiva de Durkheim (1897) el suicidio se transmite por contagio, no hay la menor duda de esto. Sin embargo, como hemos destacado,

haciendo uso de la teoría desarrollada por este, no es únicamente por dicha vía que se reproduce este fenómeno. Por tanto, no podemos menos que destacar, que Durkheim concede a la transmisión del suicidio, causas a la vez psicológicas y sociales. Como hemos visto, son las causas del primer tipo, las que dan lugar al contagio.

Procuremos distinguir estas dos especies, a partir de dos casos. El primero de ellos, que nos daría cuenta del contagio suicida, ya lo presentamos en el apartado sobre el suicidio en la antigüedad. Se trata del suicidio de Erígone (Higinio, 207), al que le sigue, como sabemos, un contundente fenómeno de repetición: después de colgarse la heroína en un árbol a los pies del cadáver insepulto de su padre, Dionisio en cólera hace que 108 doncellas, perezcan de modo semejante. Estas marchan, una a una, sin razón aparente ninguna y movidas por una impulsión divina a encontrarse con el funesto destino de Erígone.

Podemos pensar con Durkheim (1897) que este fenómeno encarna el espíritu del contagio, sin embargo, procuremos dar un paso más hacia la posibilidad de desnudar los motivos psíquicos en cuestión. Se trata de que el cadáver oscilante de Erígone convoca a las doncellas y como el canto de las sirenas, que conduce a los hombres a la muerte, les hace signo. Ya el sociólogo francés ha advertido el carácter psicológico del contagio.

Procuremos indagar cuál es la estructura de este fenómeno psicológico. Si el cadáver de la suicida, Erígone, convoca, es porque hay en esa imagen algo que puede ser capturado por las doncellas y que produce en ellas, una marca. Las jóvenes se identifican especularmente a la muerta, atrapando a través de esta, la imagen del yo. Nos encontramos ante una forma de *identificación imaginaria* (Lacan, 1954). Si bien, la captura de la imagen del yo en el espejo es la que podemos

llamar paradigmática de este tipo de identificación, no será la única manera de pensarla. Así, para Mazzuca y otros (2007), otras formas como

(...) la identificación viril de la histeria, la identificación edípica de la mujer, las identificaciones conformistas de la psicosis, la identificación del perverso con su partener, y la identificación del fetichista con el falo o con la madre. Todas estas formas de identificación, incluida la del Edipo femenino, tienen la función de suplir con lo imaginario una falla en lo simbólico (2007, p. 188).

Podemos decir que el encuentro con el cadáver de la heroína, aún con las ramas del árbol que fuera su última morada, devuelve a las jóvenes una imagen especular. Si el árbol es espejo, el cadáver es imagen y la soga, destino. Se trata de que, vía el espejo, el sujeto reintegra su deseo (Lacan, 1954). Entonces, plantea Lacan que

Cada vez que se da un nuevo paso en el completamiento de esta imagen, el sujeto ve cómo surge en sí mismo su deseo en forma de una tensión particularmente aguda. Este movimiento no se detiene en una única revolución. Existen todas las revoluciones necesarias para que las diferentes fases de la identificación imaginaria, narcisista, especular-estas tres palabras son equivalentes en el modo de representar las cosas en la teoría-proporcionen una imagen bien lograda (1954, p. 278).

Se trata pues, de un encuentro que devuelve al sujeto una imagen radical y al signo de esta imagen, identifica imaginariamente su deseo. Esto es importante, veremos en el tercer capítulo de esta tesis, con Freud (1913), que en la medida en que eso que subyace a toda elección es justamente el empuje a la muerte, el deseo en sí mismo, encarna también esta condición.

La cuestión enunciada aquí, con Erígone, nos advierte Lacan (1958), que revela la presencia de un deseo que se articula a partir de la imagen especular, como reconocimiento de un deseo. Esto quiere decir que con la identificación que tratamos de perseguir en este punto, no se trata de la

operación del deseo de reconocimiento por parte del Otro, sino que la imagen devuelve al yo, un rasgo del deseo propio, en el que el sujeto se reconoce. Sobre esto, dice Lacan (1958) que

El significante es su dimensión esencial. Cuanto más se afirma el sujeto con ayuda del significante como queriendo salir de la cadena significativa, más se mete en ella y en ella se integra, más se convierte él mismo en un signo de dicha cadena. Si la anula, se hace él más signo que nunca. Y esto por una simple razón — precisamente, tan pronto el sujeto está muerto se convierte para los otros en un signo eterno, y los suicidas más que el resto. Por eso, ciertamente, el suicidio posee una belleza horrenda que lleva a los hombres a condenarlo de forma tan terrible, y también una belleza contagiosa que da lugar a esas epidemias de suicidio de lo más reales en la experiencia. (pp. 253-254).

Si retornamos al mito, encontramos finalmente, un hecho llamativo. Esta violenta identificación imaginaria, por la que 108 doncellas se aniquilan, procura ser resuelta por los pobladores de Atenas, por medio de un ritual que pretende aplacar la ira del dios. Creo que este, deviene una procura por cortar la voracidad de lo imaginario, que ya Lacan en *La tercera* (1974), advertía que encabrita lo real, a través de un intento por anudarlo simbólicamente a través del tributo, el sacrificio y la representación de la ofensa a la divinidad.

Cómo advertimos unos párrafos atrás, hay indudablemente, a partir de la perspectiva de Durkheim (1897), formas de reproducción que no son imitativas, es decir, que lo que en ellas puede observarse cómo característico, estructural, no es el contagio. Veamos un caso, que es evocado por el mismo Durkheim (1897): En el *Tratado sobre las enfermedades mentales*, Esquirol (1838), presenta un ejemplo de suicidio masivo que, no obstante, no opera a partir de contagio psicológico.

Los historiadores aseguran que los peruanos y los mexicanos, desesperados por la destrucción de su culto..., se mataron en tan gran número, que perecieron más por

sus propias manos que por el hierro y por el fuego de sus bárbaros conquistadores¹³
(Esquirol, 1838, p. 290).

El juicio de Durkheim, a propósito de este tipo de suicidio colectivo, nos implica entonces buscar su estatuto, a partir de una lógica diversa. Veamos. En el primer caso se trataba de fenómenos individuales, quienes, por vía de la identificación imaginaria, reproducían el hecho. En este, en cambio, podemos hablar de una suerte de disposición colectiva al suicidio; se trata aquí de que los méxicas y los peruanos, eligen la muerte antes que el sometimiento, la indignidad y la conquista.

En este punto pareciera ser que, más allá de la identificación imaginaria a la que hemos hecho referencia antes, se tratase más bien, de un símbolo que opera en la cultura, congregando y haciendo lazo social en aquellos que a este se han acogido y, por tanto, no se trata aquí, de un fenómeno de contagio, sino de lo que Durkheim (1897) llama *epidemia moral*, que se trata de “un hecho social producido por causas sociales” (p. 101).

Si bien la distinción que hemos procurado construir con Durkheim (1897), a propósito de los suicidios propagados por contagio imitativo y aquellos que el autor vincula a fenómenos puramente sociales, permite entender que el número de casos asociados a imitación podría ser menor que el que generalmente le es atribuido. Sin embargo, Durkheim advierte que

No existe ningún fenómeno que sea más fácilmente contagiado. El mismo impulso homicida no tiene tanta aptitud para difundirse. Los casos en que se propaga automáticamente son menos frecuentes, y, sobre todo, el papel de la imitación es en

¹³ Este apartado ha sido leído de la obra de Esquirol en francés y la cita textual, es producto de una traducción personal. Ofrezco aquí el fragmento original en francés: Les historiens assurent que les Péruviens et les Mexicains. désespérés de la destruction de leur culte, de leurs usages, de leurs lois, se tuèrent en si grand nombre, qu'il en périt plus de leurs propres mains que par le fer et le feu de leurs barbares conquérants

ellos, en general, menos preponderante; se diría que, en contra de la opinión común, el instinto de conservación está arraigado con menos fuerza en el alma que los sentimientos fundamentales de la moralidad, puesto que resiste peor la acción de las mismas causas (1897, p. 101).

El estado de cosas en torno al suicidio en la contemporaneidad da amplia cuenta de ello. Basta con observar los casos de suicidios de personajes famosos y la manera en que, a partir de la difusión de las noticias a través de los distintos medios de comunicación, se producen copias, incluso en distintos puntos del globo. Así,

Un fenómeno de contagio no puede producirse más que de dos maneras: o el hecho que sirve de modelo corre de boca en boca por medio de lo que se llama la voz pública, o son los periódicos los que lo propagan. Por regla general, se hace referencia a estos últimos, porque no cabe duda de que constituyen un poderoso instrumento de difusión. Si la imitación, tiene alguna parte en el desenvolvimiento de los suicidios, éstos deben oscilar Según el lugar que los periódicos ocupen en la atención pública (Durkheim, 1897, p. 110).

Si para Durkheim (1897) lo que condiciona el contagio, es la influencia de los periódicos, en un mundo como el actual, en el que los medios de comunicación tienen un alcance global, logrando conectar a gran parte del mundo en tiempo real, no sorprende que sea precisamente la actualidad, el momento de la historia en que los suicidios se propagan y se contagian con mayor frecuencia y facilidad.

No obstante, conviene advertir que el fenómeno de contagio no depende únicamente del poder de la influencia. Hemos visto, con el caso de Erígone, por ejemplo, que en aquellos individuos que copian el fenómeno, se requiere de una condición: la operación privilegiada de una identificación de tipo imaginario. Esto implica que se produce, principalmente, en individuos cuya sujeción al deseo del Otro es relativamente precaria y, en consecuencia, la posibilidad de hacerse

el sujeto a un sentido de la existencia, se obstaculiza. De allí que el sociólogo concluya, de la mano de los psiquiatras de su época, que la influencia que se produce por vía de los medios de comunicación no es suficiente para impulsar al suicidio a “individuos que sean perfectamente sanos de espíritu” (1897, p. 111), lo que permite deducir que, únicamente en sujetos fuertemente predisuestos a tal influjo especular, se encontrará cabalmente el contagio suicida.

Si concluimos con Durkheim que, sólo cierto tipo de individuos son particularmente sensibles al influjo directo de la imitación, podrá finalmente sostenerse que una prohibición en la información sobre los eventos suicidas no produciría tampoco un efecto significativo en la disminución de los casos totales. Así, el lugar de los medios de comunicación en torno al suicidio podría ser, más bien, replanteado para posibilitar el anudamiento simbólico del fenómeno en cuestión.

Este último factor extrasocial, por el que nos ha conducido Émile Durkheim (1897), nos ha permitido ligar un asunto fundamental que nos permite explorar, precisamente, las lógicas psíquicas de los sujetos suicidas, y se trata del paso de lo que ha sido llamado por él, imitación, al mecanismo psíquico de la identificación. La última de las formas de esta, la que llamaremos identificación real, la abordaremos ampliamente en el capítulo tercero, junto a la melancolía.

2.2. Sociedades suicidógenas

Cuando tomamos la pendiente de revisar las teorías clásicas del suicidio, el referente obligatorio a abordar es sin lugar a dudas, Émile Durkheim, precisamente porque, como ha sido señalado por Elisabeth Roudinesco y Michel Plon (2008), es precisamente este sociólogo francés, quien elevará el suicidio al estatuto de un verdadero objeto de estudio.

Hasta ahora nos hemos ocupado de presentar, lo que llamábamos en el apartado anterior, el estado de la cuestión de Durkheim y, sin embargo, su tesis aún dista bastante de los conceptos que hemos presentado. Así, hemos podido observar que el autor, para presentar y defender su posición frente al suicidio, ha tenido que comprender las ideas de los alienistas decimonónicos, para finalmente desmarcarse de sus posturas y sustentar lo que constituye el corazón de su obra. Y, vale la pena decir que, a pesar de contar con un método eminentemente estadístico, el sociólogo francés ha logrado adelantarse a un problema presente en la clínica actual y es la generalización de la causalidad del suicidio. Con esto, Durkheim ha acabado por declinar “las ideas más difundidas por los medios de comunicación y algunas de las hipótesis más fuertes de las ciencias cognitivas, las que atribuyen el suicidio, bien sea a influencias económicas o a factores de descompensaciones orgánicas por depresión” (Palacio, 2010, p. 4).

Podemos empezar por señalar que la tesis de Durkheim (1897), en oposición a las perspectivas defendidas por la psiquiatría de su época, hace depender al suicidio, de causas sociales, lo que le lleva a considerarlo como un fenómeno colectivo. Esta idea, atribuida generalmente a Durkheim, fue sostenida y difundida ampliamente por la sociología francesa durante el siglo XIX, como veremos, con los postulados de Quetelet (1835) y las anotaciones de Jacques Peuchet que nos serán legadas por el estudio de Marx (1845).

Adolphe Quetelet, sociólogo belga del siglo XIX, publicó en 1835 un trabajo titulado *Sobre el hombre y el desarrollo de las facultades humanas: ensayo sobre física social*¹⁴. El título del ensayo de Quetelet nos pone de entrada sobre la posibilidad de discernir su orientación: se trata de

¹⁴ Titulado en francés: “L’homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale”

física social, y esta es la forma en que fuera concebida la ciencia social por Auguste Comte (1830) a partir de la filosofía positiva.

En la lógica del positivismo comteano en el que se inscribe el trabajo de Quetelet (1835), habría que reconocer en principio una suerte de causalidad mecánica, precisamente por la idea de Comte de sujetar los fenómenos sociales a la operación de la física. En este sentido, una acción mecánica, una fuerza, por ejemplo, incide en la causación de un fenómeno otro. Esto implica una causalidad toda, en la que una acción motriz, produce una reacción.

En este punto podrá objetarse que el trabajo de Quetelet no es sobre el suicidio, sino sobre el crimen. No obstante, habrá que plantear en respuesta, dos cosas. En primera instancia, que como hemos visto en el apartado anterior, el suicidio fue considerado un acto criminal hasta la emergencia de los alienistas decimonónicos que lo consideran efecto de una enfermedad mental; y, en segundo lugar, que no obstante, ubica la causa en el mismo lugar que lo hace Durkheim (1897). Sobre el crimen, expone Quetelet (1835) que

La sociedad lleva en sí misma los gérmenes de todos los crímenes que se van a cometer. De alguna manera es ella misma la que los prepara, y el culpable no es sino el instrumento que los ejecuta. Esta afirmación, que puede parecer desalentadora a primera vista, por el contrario, se torna consoladora cuando se le examina de más cerca, puesto que muestra la posibilidad de mejorar a los hombres a través de la modificación de sus instituciones, de sus costumbres, el estado de sus luces y, en general, todo lo que influye en su manera de ser (p. 309).

La perspectiva de Quetelet nos muestra entonces que una forma mecánica de comprensión del fenómeno se sujeta también a unos modos de tratamiento, igualmente mecánicos. Entonces, modificar la cualidad de la fuerza que interviene, habrá de modificar también la respuesta y esto

dará lugar a que sea posible evitar el crimen si los hombres son modelados a partir de las instituciones a las cuales están sujetos. En consecuencia, afirma Quetelet (1835) que

No sólo en lo que se refiere a sus cualidades físicas, sino también en lo relacionado con sus acciones, el hombre se encuentra bajo la influencia de causas de las cuales la mayor parte son regulares y periódicas. Mediante el estudio se puede determinar estas causas y su modo de actuación, así como las leyes a las que dan nacimiento (p. 318).

Cómo hemos visto, en concordancia con la indagación de Quetelet (1835), sostiene Durkheim (1897) en su tesis sobre el suicidio, que este “debe depender necesariamente de causas sociales y constituir por esto un fenómeno colectivo” (1897, p. 117).

Al tratarse, entonces, de un fenómeno colectivo, Durkheim (1897) sostendrá que es posible constituir los tipos sociales del suicidio, no a partir de sus caracteres, sino clasificándolos en función de las causas que los producen. En este sentido, la propuesta durkheimiana apunta a exponer las condiciones sociales de las que dependen los suicidios para, en esa dirección, establecer una clasificación etiológica en la que, a cada causa, corresponderá un tipo particular de suicidio. Sobre las causas sociales, sostiene Durkheim que

Si queremos averiguar las causas del suicidio como fenómeno social, es en su forma colectiva y con ayuda de los datos estadísticos como debemos analizarlo desde el principio. (...).

¿Cómo investigar estas causas?

En las diligencias judiciales que se practican siempre que se comete un suicidio, se anota el motivo (problemas familiares, dolor físico o de otra clase, remordimientos o embriaguez, etcétera) que pudiera haber sido la causa determinante, y en los resúmenes estadísticos de casi todos los países los resultados de estas informaciones se consignan en un cuadro especial bajo el título: “Presuntas causas de los suicidios”. Parece lógico que aprovechemos

este trabajo ya hecho e iniciemos nuestro análisis comparando estos documentos que nos muestran los antecedentes inmediatos de los suicidios (Durkheim, 1897, pp. 119-120).

Creo que la clasificación propuesta por el sociólogo francés encarna también una posición frente a las limitaciones metodológicas en torno al estudio del suicidio, pues como resalta en su texto,

(...) la que se llama estadística de los motivos del suicidio es, en realidad, la estadística de las opiniones que se forman de estos motivos los agentes, frecuentemente subalternos, encargados del servicio de información. Se sabe que, por desgracia, las comprobaciones oficiales son a menudo defectuosas, aun cuando se refieran a hechos materiales y ostensibles que todo observador consciente puede comprobar, y que no dejan lugar alguno a la interpretación; por eso deben mirarse con suspicacia, cuando se proponen como objeto, no el de registrar sencillamente un hecho ocurrido, sino el de interpretado y explicarlo (Durkheim, 1897, p. 120).

Teniendo en cuenta lo anterior, Durkheim rinde las armas ante la imposibilidad de conocer los motivos individuales del suicidio. En consecuencia, propone como alternativa metodológica, preguntarse por

(...) los estados de los diferentes medios sociales (confesiones religiosas, familia, sociedad, política, grupos profesionales, etc.) que determinan las variaciones del suicidio. Sólo después de esto, volviendo a los sujetos, investigaremos cómo esas causas generales se individualizan para producir los efectos homicidas que implican (Durkheim, 1897, p.123).

Para Durkheim, como hemos visto, la causa del suicidio está determinada por hechos sociales. Esto quiere decir que las sociedades devienen suicidógenas en sí mismas y de las formas de estas, se producen ciertas categorías de suicidios que son nombradas por el autor como *suicidio egoísta*, *altruista* y *anómico* (Durkheim, 1897).

Durkheim se sirve de los datos estadísticos por grupos religiosos, para introducir su primera categoría de suicidio social, el egoísta. Este tipo de suicidio tiene que ver con la dispersión de un individuo, con respecto al grupo social del que en principio hace parte. Como veíamos en el apartado anterior, este fenómeno es considerablemente menor en los judíos y en los católicos, que en los protestantes y la razón tiene que ver con la cohesión que produce tal confesión religiosa.

En esa dirección, el sociólogo señala que los judíos, en su condición de ser un pueblo cuya mayor cantidad de fieles, se encuentra dispersa por el globo, los judíos suelen constituir minorías en las ciudades en que se asientan. Las diferencias culturales con respecto a las demás personas dan lugar a que el pueblo se aferre a sus costumbres ancestrales en aras de resistir, en muchos casos, el vilipendio del que son objeto. En ese sentido, las prácticas de intolerancia religiosa, por ejemplo, producen efectos contradictorios: aumentan el sentimiento de comunidad y sostienen a los individuos enlazados por vía de sus costumbres y creencias comunes (Durkheim, 1897).

Así, la conclusión de Durkheim (1897) nos muestra que es precisamente ese sentimiento de comunidad el que mantiene, considerablemente bajas las cifras de suicidios en las comunidades judías, en comparación con los demás cultos religiosos.

Hay algo interesante en la concepción durkheimiana: señala precisamente que el judaísmo, el catolicismo y el protestantismo tienen, no obstante, un factor común: todos ellos, en tanto que consideran que más allá de la tumba se da un paso a una vida nueva, eterna, prohíben vehementemente el suicidio. Por tanto, la diferencia en las cifras no se sustenta en el tratamiento del suicidio por cada culto religioso, habrá que buscar la razón en otro lugar.

Durkheim (1897) compara el culto católico y el protestante, y nota lo siguiente:

La única diferencia esencial que hay entre el catolicismo y el protestantismo consiste en que el segundo admite el libre examen con mayor extensión que el primero. Sin duda, el catolicismo, por aquello de que es una religión idealista, concede al pensamiento y a la reflexión un mayor espacio que el politeísmo grecolatino o que el monoteísmo judío. No se contenta con maniobras maquinales, sino que aspira a reinar sobre las conciencias. A ellas se dirige y hasta cuando pide a la razón una ciega sumisión, se la pide hablándole en el lenguaje de la razón. No es menos verdad que el católico lo recibe todo hecho, sin examen, y no puede someterlo siquiera a la comprobación histórica, porque en los textos originales sobre que se apoya le está prohibidos. Todo un sistema jerárquico de autoridades se halla organizado, y con un arte maravilloso, para hacer la tradición invariable. Todo lo que constituye variación causa horror al pensamiento católico. El protestante es más el autor de su creencia. La Biblia se deja en sus manos y ninguna interpretación de ella se le impone. La estructura misma del culto reformado hace más sensible este estado de individualismo religioso (p. 131).

Sobre lo anterior, Durkheim (1897) concluye que esa inclinación del protestantismo al suicidio tiene que ver con el espíritu de libre pensamiento al que esta religión impulsa. Sin embargo, el sociólogo reflexiona en torno a un asunto crucial: el ejercicio del libre albedrío conlleva tanto alegrías como dolores. Esto es, que la operación del libre examen se produce justo allí donde las creencias personales ya han fracasado, “cuando un cierto número de ideas y de sentimientos irreflexivos, que hasta entonces bastaban para dirigir la conducta, que han perdido su eficacia. Entonces interviene para colmar el vacío que se ha verificado, y no por obra suya” (Durkheim, 1897, p. 132).

En consecuencia, es posible decir dos cosas. Primero, que para Durkheim (1897) la mayor tendencia al suicidio tiene que ver con la menor capacidad de integración entre los miembros de un culto religioso, por vía de unos sistemas de creencias y valores comunes; lo que quiere decir

que la consistencia del Otro es menor y más sujetos se ven imposibilitados para soportar la existencia. Segundo, que, en el momento de operación del libre examen, el individuo protestante, se encuentra librado al vacío y a la angustia. Este asunto es fundamental, porque podemos extraer ya en Durkheim un decir que habremos de verificar en la clínica, y se trata de que el resorte del suicidio es el sufrimiento y el vacío.

El egoísmo entonces tiene que ver con la separación del individuo del cuerpo simbólico que lo sostiene al interior de una sociedad. Así, en tanto que el judaísmo y los demás cultos de inferior tendencia al suicidio, dejan menos lugar al juicio del individuo, al estructurar doctrinas que reglamentan minuciosamente la existencia, sostienen de modos más eficientes a los sujetos y favorecen el sentido de la vida para estos.

La pendiente de la religión, tal como ha sido tomada por Durkheim (1897) señala que hay ciertas formas de la cultura que preservan del suicidio. No obstante, esto no es un hecho reservado tan sólo a la religión. Por lo que, la conclusión del autor muestra que el valor de la religión en tanto que protectora del suicidio, lo es tan solo en tanto que esta, es también una sociedad y en esa dirección, la familia y otras sociedades, podrían también proteger y/o empujar a la muerte por mano propia.

La segunda categoría propuesta por Durkheim es el suicidio altruista. Este tipo, bien podría ser considerado como negativo del anterior, en la medida en que aquello que lo produce, sería una ligazón excesiva a la sociedad. Así, si una “individuación excesiva conduce al suicidio, una individuación insuficiente produce los mismos efectos. Cuando el hombre está desligado de la sociedad se mata fácilmente; fácilmente, también, se mata cuando está con demasiada fuerza integrado en ella” (Durkheim, 1897, p. 185).

Conviene pues señalar que, si para el suicidio egoísta el sociólogo ha tomado como paradigma a la religión, hará lo propio con el ejército para ilustrar el suicidio altruista y no puede olvidarse que son estas dos, las masas artificiales propuestas por Freud (1921).

Se trata, cuando hablamos de suicidio altruista, entonces, de un acto íntegramente ligado a la cultura, en principio, bastante común para Durkheim, en las sociedades primitivas. Como ejemplo, nos presenta casos de pueblos vikingos, germánicos, celtas e indios, de la siguiente manera:

(...) los guerreros daneses, consideraban como una vergüenza morir en su cama, de vejez o de enfermedad, y se suicidaban para escapar a esta ignominia. Del mismo modo, los Godos, creían que los que mueren de muerte natural están destinados a pudrirse eternamente en antros llenos de animales ponzoñosos. En los límites de las tierras de los Visigodos, había una roca elevada, llamada *La Roca de los Abuelos*, desde cuya altura se precipitaban los viejos cuando estaban cansados de la vida. Se encuentra la misma costumbre en los Tracios, los Hérulos, etc. Silvio Itálica, dice de los Celtas españoles: “Es una nación pródiga de su sangre y muy dada a apresurar la muerte. Luego que el celta ha franqueado los años de la fuerza floreciente, soporta con impaciencia el muro del tiempo y desdeña conocer la vejez; el término de su destino está en su mano”. Assignaban también una mansión de delicias a los que se daban la muerte y un espantoso subterráneo a los que morían de vejez o de decrepitud. El mismo uso se ha mantenido largo tiempo en la India (Durkheim, 1897, pp. 185-186).

Del mismo modo, en el mundo griego, como ha sido relatado por Tucídides (Tucídides, 410 A.C) en su historia de la guerra del Peloponeso, era frecuente que los soldados se suicidaran cuando las condiciones de su muerte inminente en batalla imposibilitarían el tratamiento de su cadáver por vía de los rituales fúnebres. Este tipo de suicidio es resaltado por Francisco Fernández Nieto (2012)

al evocar la muerte del comandante espartano, Timócrates, quien al su barco ser hundido en la guerra, se da muerte a sí mismo, cortándose el cuello.

La muerte de Timócrates, nos enseña algo interesante: se trata de que, para los soldados griegos, la muerte en el mar expone al difunto a la imposibilidad del sepulcro, razón por la que el suicidio deviene un fin preferible al ahogamiento o el ser devorado por los peces. Los griegos requieren del cuerpo para someter al muerto a las leyes de la Adrastía y, en consecuencia, dar un trámite adecuado al tránsito del alma del fallecido, al inframundo (Fernández Nieto, 2012).

Para Durkheim (1897), lo característico del suicidio altruista es finalmente, que los motivos que le causan se encuentran sujetos al deber y a la obligación de quien se mata y, en consecuencia, “si falta a esta obligación, se le castiga con el deshonor y también, lo más a menudo, con penas religiosas” (p. 187). En esta categoría entrarían múltiples formas, presentes todas ellas desde tiempos remotos como, por ejemplo, “suicidios de hombres llegados al dintel de la vejez o atacados de enfermedad, suicidios de mujeres a la muerte de su marido y suicidios de clientes o de servidores, a la muerte de sus jefes” (1897, p. 187). Y podemos agregar a esta categoría, los hombres que en el ejército, se embarcan en misiones y proezas imposibles que dan lugar a la muerte más certera, en pro de la defensa de la patria, por ejemplo.

La última categoría planteada por Durkheim (1897), tiene lugar cuando el *Nomos* en una sociedad específica es alterado por causa de una crisis económica, política o social. Se trata en este punto, del suicidio llamado *anómico*. Veamos.

Durkheim, como Freud (1908), consideró que la sociedad influye de manera evidente en el sufrimiento humano. Podemos decir que los dos autores consideran que la cultura juega un papel fundamental en la sofocación de las pulsiones y que esta condición produce un efecto doble: por

una parte, condiciona los modos del establecimiento de los lazos sociales y por otra, produce ciertas formas sintomáticas que pueden o no ser soportadas por los individuos. Para Durkheim, “existe una relación entre la manera de ejercer esta acción reguladora y el porcentaje social de los suicidios (1897, p. 207).

Durkheim nos muestra cómo las crisis influyen en el aumento de los suicidios a partir de un distanciamiento de un cierto prejuicio que puede ser aceptado con facilidad. Se trata de asumir que una crisis tiene la potencia de empujar al suicidio, cuando esta tiene efectos negativos para la vida de los individuos, sin embargo, dice el sociólogo que

(...) si las muertes voluntarias aumentasen cuando la vida se hace más ruda, deberían disminuir sensiblemente cuando el bienestar aumenta (...).

Tan poco contribuye el crecimiento de la miseria al de los suicidios que, hasta las crisis dichas, cuyo efecto es el de acrecentar bruscamente la prosperidad de un país, influyen en el suicidio lo mismo que los desastres económicos (1897, pp. 208-209).

Lo que nos muestra el sociólogo es que, independientemente de los efectos de la crisis, es el hecho del trastabillar de la estructura de la sociedad que contiene y vincula a los individuos, lo que causa el aumento de los suicidios. Es decir que el factor suicidógeno, tiene que ver, en última instancia, con la perturbación en el orden colectivo. Este fenómeno de precarización de la estructura de la sociedad fue llamado por Freud (1930) en *El malestar en la cultura*, “la miseria psicológica de las masas” (p. 112) y lo definió como un peligro que amenaza los lazos sociales constituidos por identificación recíproca, allí cuando las individualidades conductoras no logran convocar a las masas.

Entonces podemos decir que lo que Durkheim llamó anomia social, produce como efecto, una suerte de precarización de los vínculos recíprocos entre los seres humanos, que da lugar a su

vez, a una insuficiencia de la sociedad para mantener en su interior a los individuos. La rotura del equilibrio social, a pesar de que este resultase beneficioso, empuja al suicidio. “Cuantas veces se producen en el cuerpo social graves reorganizaciones, ya sean debidas a un súbito movimiento de crecimiento o a un cataclismo inesperado, el hombre se mata más fácilmente (Durkheim, 1897, p. 211).

Se trata pues, de una falla en la estructura simbólica de la sociedad que no permite la regulación de la tendencia de los individuos al desborde de las pulsiones. Para Durkheim (1897), el límite pulsional opera tan solo por la coacción del medio externo y, en consecuencia, si la satisfacción de las pulsiones dependiera en sentido estricto de los individuos, esta, no conocería límite ninguno. Así, en ausencia “de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar” (1897, p. 215).

Este caudal de energía no regulada por la cultura será entonces lo que causa, para Durkheim (1897) al suicidio anómico. Entonces,

(...) si nada viene a contenerla desde fuera, no puede ser para sí misma más que un manantial de tormentos. Porque los deseos ilimitados son insaciables por definición, y no sin razón se ha considerado la insaciabilidad como un signo morboso. Puesto que nada los limita, sobrepasan siempre e indefinidamente los medios de que disponen; nada sabría calcularlos, pues una sed inextinguible es un suplicio perpetuamente renovado (p. 215).

Lo que nos muestra la tesis de Durkheim (1897) es, finalmente, que la crisis hace que la sociedad sea, transitoriamente, incapaz de alojar a los individuos en una moralidad vinculante que permita reducir el padecimiento de estos. Los ideales culturales flaquean, produciendo un estado de anomia generalizado que imposibilita a los sujetos para dar trámite simbólico a sus pulsiones.

En consecuencia, los individuos, quedan librados a ese pozo sin fondo, como ha sido llamado por el sociólogo, que es su deseo.

Como hemos advertido, las sociedades suicidógenas de Durkheim (1897), se encuentran en el corazón de la sociología decimonónica, de allí que un joven Marx, ya en 1845, se sirviera de las notas policiales de Peuchet, para escribir su ensayo sobre el suicidio. Ya en los trabajos de Quetelet y de Marx, 62 y 52 años antes, respectivamente, de la tesis de Durkheim, se advierten sociedades suicidógenas: por vía del sociólogo belga, tenemos que la causa de los crímenes se encuentra en la estructura de la sociedad; y con el alemán, aparecerá la degradación social que adviene en el capitalismo, como responsable. En esta dirección, La colaboración de Marx sobre el suicidio, denuncia lo que él llamó *la miseria social y el régimen burgués*.

Hay afectos correlativos al capitalismo: produce para los sujetos instrumentalización, individualismo y depresión. Si se considera que la depresión es el afecto moderno por excelencia, es en la medida en que esta

(...) es la tragedia de la insuficiencia, es la sombra familiar del hombre o la mujer sin guía, fatigado de emprender su marcha al futuro apoyado solamente en su egoísmo y tentado de sostenerse (si puede lograrlo) hasta la compulsión por los productos, la costumbre o los comportamientos (González Varela. 2012, p. 8).

La depresión se expande en el espíritu moderno, la desazón que produce la ausencia de referentes simbólicos para sostener a los sujetos en la existencia constituye el vínculo con la tesis durkheimiana. En el marco de una sociedad suicidógena, podrá decirse que la existencia se desvaloriza y que “el suicidio sería el precio de mantener tenso el resorte del progreso humano ad eternum (...). La vida social burguesa y su reproducción puede enfermarnos y asesinarlos” (González Varela. 2012, p. 10).

Podemos, entonces, pensar que el suicidio causado por motivos de anomia social se encuentra en el corazón de la vida moderna. De allí que, para Walter Benjamin (1972), la muerte por mano propia será elevada al estatuto de la “pasión particular de la vida moderna” (p. 94). Esta pasión particular es, para Baudelaire (1846), la única acción heroica que le quedaba a las multitudes enfermizas de las ciudades y por medio de esta, se produce pues, una salida al sinsentido que el capitalismo y la sociedad burguesa en sí misma, causan en los individuos modernos. Walter Benjamin, cuya muerte fue muy probablemente un suicidio ante la imposibilidad de cruzar la frontera francesa con España huyendo del acoso Nazi, resaltó un carácter heroico del suicidio moderno, sobre el que planteó que

Las resistencias que lo moderno opone al natural impulso productivo del hombre están en una mala relación para con sus fuerzas. Es comprensible, si el hombre se va paralizando y huye hacia la muerte. Lo moderno tiene que estar en el signo del suicidio, sello de una voluntad heroica que no concede nada a la actitud que le es hostil. El suicidio no es renuncia, sino pasión heroica. Es la conquista de lo moderno en el ámbito de las pasiones. (1972, p. 93).

El carácter que pudiéramos llamar subversivo que tanto Baudelaire como Benjamin han resaltado del suicidio moderno, se expresa en una cierta estética que el poeta francés destaca en su crítica de arte (1846). Se trata de mostrar que, es precisamente en la modernidad, en el marco de la gran desvalorización de la existencia, que muchos artistas retratan en su obra, los suicidios heroicos de grandes personajes de la historia, dentro de los cuales podría contarse a Catón de Útica, a Hércules, a Cleopatra, entre otros.

En la medida en que sostiene el autor (Baudelaire, 1846) que salvo algunas excepciones no se encuentran suicidios en las pinturas antiguas, en contraste con la multiplicidad de representaciones de este en el arte de la modernidad, este concluye que es precisamente el suicidio

la pasión particular de la vida moderna. Veamos algunos ejemplos de las obras evocadas por Baudelaire.

Figura 1.

Hércules en el monte Oeta (1546)



La primera pintura que presentamos y que ha sido evocada por Baudelaire (1846), se trata de *Hércules en el monte Oeta*, de autor desconocido, fue pintada presuntamente en 1546. De esta, llaman la atención dos cosas: por una parte, ha sido pintada en el renacimiento, en el auge del humanismo; y, por otra, se ubica en pleno Siglo XVI, ad- portas del advenimiento del discurso de la ciencia y constituye la primera obra en la historia de occidente que presenta como motivo, un suicidio.

Figura 2.

Hércules en la pira (Reni, G., 1617).



La segunda pintura destacada por Baudelaire (1846), *Hércules en la pira*, fue pintada por Guido Reni en 1617. Como es consabido, el siglo XVII, puede ser considerado como la cuna de la modernidad, gracias a la publicación del discurso del método de René Descartes quien, producirá el método científico, como vía regia para el descubrimiento del conocimiento verdadero. Tenemos pues, un suicidio retratado, en los albores de la modernidad.

Figura 3.

Hércules en la pira (Coustou, G., 1704).



En 1704, Guillaume Coustou, esculpió en mármol, su propia versión de la muerte de Hércules. Construcción que evoca el suicidio del héroe de la mitología griega, en pleno Siglo XVIII o de las luces.

Figura 4.

Muerte de Catón de Útica (Langetti, G., s.f).



La siguiente pieza evocada por Baudelaire, se trata de la muerte del filósofo estoico, Catón de Útica, Esta fue pintada por el artista italiano, Gianbattista Langetti. Si bien, la obra no tiene fecha, vale la pena resaltar que el autor vivió entre 1635 y 1676, esto es, en pleno surgimiento de la modernidad.

Figura 5.

Muerte de Catón de Útica (Laurens, J.P., s.f).



Tenemos ahora, una nueva versión de la muerte de Catón, la cual fue pintada por Jean Paul Laurens. Si bien la pintura no tiene fecha, su autor vivió entre 1838 y 1921, por lo que podrá ser ubicada en pleno Siglo XIX.

Figura 6.

La muerte de Cleopatra (Arthur, R., 1871).



Baudelaire (1846), evoca una obra titulada *La muerte de Cleopatra*, empero no ha sido posible hallar la que referencia el poeta (anterior a 1846). Por tanto, ofrecemos aquí una versión posterior de la muerte de la emperatriz egipcia, pintada en 1871 por Reginald Arthur.

Figura 7.
La muerte de Ajax (s.f)



Lo planteado por Baudelaire (1846) es claro en la medida en que muestra al suicidio como presente en el arte evocando la condición heroica del acto, en la modernidad precisamente. La excepción a la regla es la pintura que ofrecemos en la figura 7. Se trata del suicidio de Ajax, héroe de la mitología griega, el cual, ha sido en efecto pintado en la antigüedad, con fecha y autor desconocidos.

Si hasta ahora hemos podido sostener que, para Baudelaire, el suicidio es moderno podemos decir que las premisas de Marx entrarán en esta serie también, pues para el filósofo y sociólogo alemán,

(...) el suicidio debe ser considerado como el síntoma de un vicio constitutivo de la sociedad moderna. Se subraya que la más grande proporción de los suicidios se

deben principalmente a la miseria, aunque es un fenómeno multclasista. Los defectos son constitutivos a la forma en que se organiza la sociedad (...). Cada sociedad produce sus propios monstruos (González Varela, 2012, p. 46).

El monstruo moderno es, entonces, a partir de las coordenadas definidas por Peuchet, el suicidio y la forma de clasificación de este será, como hemos visto ya con Durkheim (1897), a través de sus causas sociales. En esta dirección, podrá sostenerse que los suicidios se definirán “Como el síntoma de un vicio constitutivo de la sociedad moderna” (Marx, 1845, p. 61).

Los vicios modernos, tal como son presentados por Marx (1845), se producen a partir de modificaciones introducidas por las dinámicas de la producción y el consumo. Estas, afectan los lazos sociales, los vínculos al interior de la familia y el sentido de la vida. El suicidio a partir de estas lógicas, aparece como una salida posible de la desesperación, del sufrimiento y sobre sus causas, refiere Marx lo siguiente:

(...) entre las causas de la desesperación que llevan a la muerte a las personas dotadas de una gran susceptibilidad nerviosa, a los seres apasionados y melancólicos, descubrí, como hecho predominante, los malos tratos, las injusticias, las penas secretas, que padres duros y superiores ejercen sobre las personas bajo su dependencia, que ellas ya no pueden soportar. La revolución no derrumbó todas las tiranías; los males que se reprochan a los poderes arbitrarios subsisten en las familias; en ellas ellos provocan crisis análogas a aquellas de las revoluciones. Las conexiones entre los intereses y las almas, las verdaderas relaciones entre los individuos, son creadas por nosotros de arriba hacia abajo; y el suicidio no es más que uno de los mil y un síntomas de esta lucha social, hoy evidente, donde tantos combatientes se retiran, porque están cansados de contarse entre sus víctimas, o se rebelan contra la idea de que es un honor estar del lado de los verdugos (1845, p. 67).

Marx (1845) señala que, en sus informes policiales, Peuchet presenta como prueba de la relación entre la tiranía presente en la estructura del vínculo familiar y el suicidio tres casos para sustentar su tesis.

El primero de los casos se trata de una jovencita prometida en matrimonio, la cual en la víspera del casamiento debe asistir a una fiesta en casa del novio a la que su familia falta. Luego de terminarse la fiesta, la pareja con la venia de los padres se entrega en un acto sexual furtivo. A la mañana siguiente la jovencita retorna a su casa y es severamente castigada por sus padres quienes le recriminan por la difamación de la cual ha sido objeto. Para Marx (1845),

El sentimiento de vergüenza provocado por esta escena abyecta llevó a la muchacha a la decisión de dar fin a la propia vida; ella descendió, con pasos rápidos, a través de las maldiciones, y corrió, con la vista perdida, a precipitarse al río; los marineros la retiraron del agua muerta, engalanada con sus joyas nupciales (p. 71).

El segundo caso expuesto por Peuchet se trata de un suicidio acaecido por efecto de los celos. En este, una bella joven, esposa de un hombre caído en desgracia por la enfermedad, tiene que padecer el encierro y la injuria por parte de este. La mujer, para escapar de los celos de su marido, se suicida.

Por último, el tercer caso, que trata de un hombre que se suicida a raíz de la pobreza, el maltrato y la humillación, es relatado por Marx (1845), de la manera siguiente:

El hombre se suicidó porque le habían expoliado un descubrimiento unos intrigantes, y en tal ocasión el inventor, arrojado a la más humillante miseria a causa de la serie de pesquisas a las que se tuvo que dedicar, no podía ni siquiera pagar una patente. El hombre se suicidó para evitar los enormes gastos y la consecuente humillación de las dificultades financieras, que, aparte, son tan frecuentes que los hombres encargados de la gestión de los intereses generales no se preocupan ni un

poco de ellas. El hombre se suicidó porque no conseguía ningún trabajo, después de estar un largo tiempo suplicando bajo las ofensas y la avaricia de aquellos que, en medio nuestro, son sus arbitrarios distribuidores (p. 85).

Los casos que han sido presentados hasta aquí por el filósofo alemán, nos muestran que a los ojos de los teóricos decimonónicos, la causa del suicidio es, eminentemente social. En este caso, del lado de lo que se llaman los vicios de la vida moderna que producen en los individuos, desesperanza, depresión y sufrimiento. Así, es posible “observar que en ausencia de algo mejor, el suicidio es el último refugio contra los males de la vida privada” (Marx, 1845, p. 89).

Sin embargo, más allá de la interpretación que producen Marx (1845), Quetelet (1835) y Durkheim (1897), creo que los casos presentados permiten acentuar un interrogante que apunta a la clínica, más allá de las perspectivas sociológicas: ¿qué es, entonces lo que denuncian los casos que hemos presentado? Podemos decir que en cada uno de ellos, el resorte es lo insoportable. En el primero, se trata de la vergüenza; en el segundo, de los celos; en el tercero, la humillación. Por tanto, a pesar de la mirada sociológica que hemos procurado perseguir en este capítulo, la indagación por los motivos del suicidio, ha terminado por conducirnos a tocar puerto en aquello que constituye lo más íntimo del padecimiento de un sujeto, frente a lo cual, un suicidio, no sería otra cosa que una tentativa de desenlace del conflicto psíquico (Freud, 1906).

Si bien los referentes presentados hasta aquí, nos han permitido interrogar la relación entre la sociedad y el suicidio, una parte importante de los pensamientos filosóficos modernos, gravitará en torno a una cuestión diversa. Hablamos del problema que da apertura a la obra de Albert Camus, titulada, *El mito de Sísifo* (1985) y se trata de sopesar el valor de la vida. De allí que Camus inaugure su obra diciendo que “juzgar si la vida vale o no vale la pena de vivirla es responder a la pregunta

fundamental de la filosofía” (1985, p.5), y para acercarnos a este asunto, procuraremos aproximarnos a algunos referentes de la filosofía moderna como Schopenhauer y Mainländer.

Si la premisa que ha sido introducida por Camus (1985) implica el discernimiento sobre el valor de la vida, habrá que sostener que su amparo será la libertad de elección. Esta cuestión, permite entender que del lado de la elección por la muerte, el problema ya no será de orden patológico, imitativo o social estrictamente; sino ético y esto resalta, por encima de todo, su carácter singular.

Esta perspectiva, que como veremos, será común a varios exponentes de la filosofía moderna, hunde sus raíces en el estoicismo de Séneca, quien cuestiona el valor supremo de la vida, para plantear que lo realmente importante, es vivir bien. Teniendo en cuenta lo anterior, nadie debería prolongar su existencia a costa del sufrimiento (Séneca, 1986) y por esto, el sabio romano, le expresa a Lucilio:

(...) la vida, como sabes, no debe conservarse por encima de todo, ya que no es un bien el vivir, sino el vivir con rectitud. En consecuencia, el sabio vivirá mientras deba, no mientras pueda (...).

Morir más pronto o más tarde no es la cuestión; morir bien o mal, ésa es la cuestión; pero morir bien supone evitar el riesgo de vivir mal (1986, pp. 396-397).

Schopenhauer (1819), resalta el valor de la reflexión estoica sobre el suicidio, en tanto que apuntala su ética. Se trata, para el estoico, de indicar la vida bienaventurada como ideal y no de sostenerla o prolongarla a cualquier costo. Así, para aquellos casos en que los sufrimientos devinieran incurables o insoportables, la muerte debería entonces, “tomarse con indiferencia como cualquier otro medicamento” (1819, p. 142).

El problema del suicidio está sujeto en Schopenhauer (1819) a la voluntad. Si bien en la filosofía estoica, se debe elegir la muerte antes que el dolor, la desgracia o el deshonor, para el

filósofo alemán, la cuestión tiene que ver con la libertad. En esta dirección, lo que ha de sostener a un ser humano en la vida, será justamente su voluntad de vivir. Esta forma de la voluntad, como hemos visto, implica una elección: se elige o no, vivir; y por tanto, el suicidio “supone una enérgica afirmación” (Schopenhauer, 1819, p. 461) de la voluntad.

El término empleado por Schopenhauer (1819) para referirse a la voluntad es, empero, *Trieb* y conviene destacar que es el mismo que Freud (1915) utiliza para designar la pulsión. Esta equivalencia de términos nos permite señalar que, no se trata en Schopenhauer, de una exaltación de la posibilidad de la escogencia consciente, sino, en cambio, de una suerte de empuje de la voluntad. Así, no se trata de que el suicida, sea alguien que renuncia a la voluntad de vivir, no la elimina en ningún modo. Elimina, sin embargo, solamente la vida, en circunstancias que no permiten el despliegue de la voluntad, provocando en él, gran sufrimiento (1819). En esta dirección, expresa González Serrano (2016) que

(...) lo que el suicida desea más que cualquier otra cosa es, a juicio de Schopenhauer, la propia vida; la única nota -si se quiere patológica- que distingue al suicida de una persona que permanece en este mundo es la de hallarse especialmente descontento (*unzufrieden*) con las condiciones en que tal vida se le da, pues “él quiere la vida [*er will das Leben*], quiere una existencia y una afirmación sin trabas del cuerpo”. Así pues, en la persona que decide cometer suicidio se daría cierto “exceso” de voluntad de vivir (de *querer* vivir) que, por otra parte, se vería incluso inhibida (*gehemmt*) al saberse esclava de un fútil fenómeno individual (González Serrano, 2016, párr. 13).

En consecuencia, para Schopenhauer, la voluntad de vivir –*Trieb*–, aparecerá en un individuo, tanto en su autodestrucción, como en la autoconservación y aún en el placer de la procreación.

Si la posibilidad del suicidio, se encuentra anudada a la voluntad de vivir, habrá pues, muchos motivos que conducirían a tal puerto. No habrá que considerar, en los términos de Schopenhauer (2000)¹⁵ que tales motivos sean, *stricto sensu*, mórbidos. En esta dirección, plantear una causa suficientemente importante para inducir a cualquier persona al suicidio, sería impensable, tampoco atribuible a las circunstancias externas, sino regularmente, al estado interior del individuo.

Sobre la posibilidad que ya hemos interrogado, a propósito de un suicidio asociado a estados mórbidos, el filósofo alemán (Schopenhauer, 2000) concluye que, tanto en un suicidio acaecido en una persona sana, como en un enfermo,

(...) el asunto es, finalmente, el mismo: el sufrimiento insoportable supera las naturales ganas de vivir; pero así como hacen falta mil onzas para quebrar una tabla gruesa, mientras que una delgada quiebra con una onza, la misma relación hay entre el motivo y la susceptibilidad. Y, a fin de cuentas, es como los accidentes puramente físicos: un leve resfriado mata a un enfermo, pero hay resfriados de los que muere incluso el más sano (Schopenhauer, 2000, p. 88).

Si el resorte del suicidio es el sufrimiento, habría que reconocer entonces, con Schopenhauer (1819) que el mismo individuo, en el afán de afirmar su voluntad, se declara la guerra a sí mismo. Se destruye a sí mismo, suprime su cuerpo, “antes de que el sufrimiento quebrante la voluntad” (1819, p. 462).

La concepción que hasta ahora hemos procurado revisar, presente en Schopenhauer y que liga el acto suicida a la voluntad, puede rastrearse también en Philipp Mainländer, quien, en un

¹⁵ La fecha aquí referida, es la de publicación póstuma, por parte de la editorial Herder. El libro en cuestión, *El arte de ser feliz*, no fue escrito por Schopenhauer. Se trata de una compilación de aforismos en modo de reglas, que fue, empero, logrado después de la muerte del autor.

texto titulado *Filosofía de la redención*, publicado póstumamente, en 2011, considera al hombre como un ser que quiere la vida. “La quiere de un modo consciente y por un (inconsciente) impulso demoníaco” (Mainländer, 2011, p. 125). Así pues que la noción que se gesta en estos pensadores alemanes, nos permite concluir que no hay, pues, más voluntad, que la pulsión. Sobre la voluntad, dice Mainländer que

(...) que cada cosa en el universo es inconscientemente voluntad de morir. Esta voluntad de morir está, sobre todo en el ser humano, oculta en su totalidad por la voluntad de vivir, porque la vida es medio para la muerte y como tal se le presenta también claramente al más imbécil: morimos sin cesar, nuestra vida es una lenta agonía, diariamente gana la muerte en poderío frente a cada ser humano hasta que, finalmente, apaga de un soplo la luz de la vida de cada cual (2011, p. 128).

La voluntad de morir, se expresa para Mainländer, como una tendencia a la elección de la muerte, que insiste en todos los asuntos humanos, incluso en las religiones, por esto expresa que

Buda, conforme al espíritu de su genial doctrina, proclamó con valentía el suicidio como extraordinariamente meritorio, recomendándolo de forma incondicional. Sólo a sus sacerdotes les prohibió quitarse la vida, pues, de lo contrario, el universo no podría ser redimido. Por lo tanto, les exigió renunciar a la autoaniquilación como un duro sacrificio (Mainländer, 2011, p. 130).

La voluntad de morir, aparece pues en Mainländer (2011), como efecto de lo insoportable de la consciencia del ser. Si se elige, libremente, morir, es porque la nada resulta preferible al sufrimiento.

Parte dos. De la historia al discurso.

En el capítulo anterior nos hemos dado a la tarea de revisar las concepciones sobre el suicidio que han sido producidas a lo largo de la historia, a partir de ciertas formas de la cultura que condicionan el pensamiento de cada época. El propósito a partir de aquí, supone un giro de tuerca con respecto a aquello que acontece en relación con el lazo social.

Las formas de la cultura trazan condiciones de posibilidad para la emergencia de diversas cuestiones como creencias, mitos, modos de producción, lógicas económicas; pero también asuntos ligados a lo social y lo subjetivo que condicionan las relaciones humanas y los síntomas.

Lo que tenemos hasta este punto nos muestra con claridad la tesis de la que parte Freud en *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908), donde expresa que, de las formas de la cultura depende aquello que en ella se puede producir. Freud partió de esta tesis para interrogar si lo que él llama “la nerviosidad moderna”, se encuentra o no determinada por la moral sexual que se desprende de la cultura.

Podemos decir que Freud en su escrito (1908) fue más allá de Von Ehrenfels y de Erb, a quienes cita, para sostener que tan sólo una parte de los síntomas se produce gracias a la operación de la cultura y, con esto, el precio que un sujeto ha de pagar para inscribirse al interior del lazo social. Sobre la otra parte de la causa, de la que más adelante nos ocuparemos, diremos aquí lo siguiente: a partir de su segunda teoría sobre las pulsiones, Freud (1923) advierte la existencia de un empuje radical a la destrucción que constituye la finalidad de la vida humana en sí misma y que, la tendencia a la realización de la muerte, implica para el individuo un modo peculiar de

satisfacción que no pasa necesariamente por la relación con la cultura. Esto da al padecimiento, un carácter que podemos llamar *a-social* y que podemos expresar con el concepto lacaniano de *goce*.

La primera tesis freudiana que hemos enunciado, nos lleva a reconocer que el psicoanálisis desde Freud rompe con las concepciones del suicidio presentes en la historia, pues nos enseña que a pesar de que la cultura influye en una parte del padecimiento, el sujeto entra también en conflicto con las exigencias culturales, objetándolas vía el síntoma.

Todos los periodos de la historia que han sido recorridos hasta aquí, tienen algo en común: se inscriben en un mismo discurso y este es el discurso del amo¹⁶, lo que no quiere decir que, históricamente, sean eventos iguales. Ese significante que Lacan llama amo y que ordena la lógica del discurso, toma las formas de su tiempo: se transforma y muta de acuerdo a lo que tiene lugar en la cultura, y opera desde allí. La teoría de Freud, de hecho, se inscribe en el mismo discurso y es por eso que él (1908) interroga si los síntomas de los sujetos son el resultado de la objeción y el conflicto inconsciente de los sujetos frente al ordenamiento de los goces que efectúa la moral sexual de su época.

Si la historia se inscribe en el discurso del amo, nuestra apuesta entonces implica ir más allá de esta. De hecho, como veremos, la noción de discurso que aporta Lacan (1970) va más allá de la historia y de las nociones freudianas de cultura y civilización, pues esta será “la manera de Lacan de complejizar y de matematizar lo que [Freud]¹⁷ llamó la civilización” (Soler, 2007, p. 135).

¹⁶ Nos ocuparemos de este asunto en profundidad a partir de la página 136, en el capítulo inmediatamente siguiente y que hemos titulado *Cuatro discursos, cuatro formas del lazo social*.

¹⁷ Si bien el texto original hace referencia a Freud, en la cita extraída no se deduce directamente. Por lo tanto, se introduce en corchetes.

Así, Lacan (1970) sistematizará con la noción de discurso, los modos en que se estructuran los goces y los lazos sociales de los seres humanos, y al producir cuatro discursos distintos, se podrá pensar en la estructura del goce, del síntoma y del lazo social, orientada a partir de asuntos distintos a la cultura y finalmente, como veremos, cada discurso constituirá en sí mismo, un modo de lazo particular. Lo que se traduce en lo que, para nosotros, implicará el giro esencial: pasamos con la noción lacaniana, de la incidencia de la sociedad en la causa del suicidio a la posición que toma el sujeto con relación a esta.

Si, como hemos visto en el capítulo anterior, Durkheim (1897) sostuvo su teoría sobre la base del rechazo del individuo como soporte del funcionamiento social; Lacan (1970), empero, se apoyará en una teoría de la estructura del sujeto y su goce, para construir su concepción del lazo social. Así, el resorte de la teoría de Lacan sobre el lazo social, se encuentra en su teoría del significante. Esto implica que los hechos del sujeto –y los hechos sociales- se soportan en la estructura del lenguaje y esto implica decir que lo que articula a los sujetos, los goces y las formas sociales, se encuentra, asimismo, ordenado como un lenguaje. Esto es, un discurso que, sin embargo, excede las palabras.

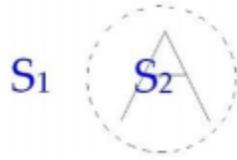
Capítulo tres: Cuatro discursos, cuatro formas del lazo social.

Lacan (1970) inicia su seminario 17 con un acercamiento a la noción de discurso a la que atribuye la condición de ser, no una *enunciación efectiva*, sino una estructura que soporta un modo de organización de los significantes que da orden a los sujetos, los goces y los lazos sociales; permitiendo así que “nuestra conducta, eventualmente nuestros actos, se inscriban en el marco de ciertos enunciados primordiales” (Lacan, 1970, p. 11). Enunciados que son independientes de las palabras, que se inscriben a partir de la relación de diferentes elementos fundamentales y por lo que propone “un discurso sin palabras” (1970, p. 10).

La estructura que hemos descrito, se produce mediante el instrumento del lenguaje y esto implica que el ordenamiento del discurso, sólo es posible por vía de la operación del símbolo. Por eso, ya advertía Lacan (1953), temprano en su obra que es justamente, “el mundo de las palabras el que crea el mundo de las cosas” (p. 267). Lo que quiere decir que es, a partir del campo del lenguaje, que se gestan las condiciones para que las cosas puedan existir. Si el lenguaje crea las cosas, el sujeto en sí mismo, es también un efecto del lenguaje y como tal, producto de la relación fundamental de “un significante con otro significante” (Lacan, 1970, p. 11).

Sin embargo, para que dicha relación pueda darse, es necesario tener en cuenta un par de elementos. Para relatar el primero de estos elementos, diremos que Lacan resaltó la exterioridad del significante, sirviéndose del siguiente esquema¹⁸:

¹⁸ Tomado de Séminaire 17: L'envers. Staferla. En la versión del seminario de Lacan publicada en español por Paidós y establecida por Miller, no aparece este esquema.



Este esquema implica dos cosas. Por un lado, la exterioridad del significante amo antes mencionada, es con respecto a la batería de los significantes, lo que a su vez quiere decir, que este es un significante que no hace cadena, que produce un corte. Y, por otra parte, la postura de Lacan en el seminario se distancia de concepciones anteriores del inconsciente, que el mismo autor ha defendido: en escritos publicados con anterioridad, como *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis* (1956), *Función y campo de la palabra* (1955) y *La instancia de la letra* (1957); planteó que el significante proviene justamente del inconsciente que se estructura como discurso del Otro, con lo que termina considerando que el inconsciente está estructurado como un lenguaje y sitúa a la operación significante, del lado del registro simbólico.

La lógica de la operación significante es modificada por Lacan en su seminario de 1970, y esto podemos decirlo porque al poner en marcha el proyecto de producir los discursos, el S1 en tanto que separado de la cadena, viene a representar algo que no se juega en el orden de lo simbólico, sino que hace índice de lo real.

El segundo elemento para considerar la relación significante que se ha enunciado algunas líneas atrás implica definir qué es el S2 y el papel que jugará el S1 en la relación con este. Lacan dice que al hablar del S2, “se trata de los significantes que ya están ahí” (1970, p. 11), la batería de los significantes; y frente a la relación significante que dará lugar a la estructura del discurso en su “estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene sobre una batería significante que nunca, de ningún modo tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber” (1970, p. 11).

Entonces, el S1 interviene sobre el saber S2, ubicado en el campo del Otro, “viene a representar algo” (p. 11) y lo que subyace a esta representación “es el sujeto, en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente” (p. 11) y de esta operación significativa se estructura un matema que le permitirá a Lacan construir los discursos, partiendo de la fórmula ya planteada en su escrito titulado *Posición del inconsciente* (1964), bajo la forma “un significativo representa a un sujeto para otro significativo” (p. 799) y que pudiera representarse:

$$\frac{S1 \rightarrow S2}{\$}$$

Esta primera producción del matema del discurso es explicada por Lacan (1970) de la siguiente manera:

Esta fórmula dice que en el preciso instante en que interviene S1 en el campo ya constituido por los otros significantes en la medida que se articulan ya entre ellos como tales, al intervenir sobre otro, sobre otro sistema surge esto, \$, que es lo que hemos llamado el sujeto en tanto dividido (p. 13).

Este esquema que consta de tres partes puede ser leído a partir de la intervención de un significativo que representa a un sujeto, para Otro significativo, lo que quiere decir que esta operación simbólica encubre a un sujeto en tanto que dividido, y de esta operación se produce algo. Hablamos de una operación matemática que Lacan ha acentuado desde siempre y sostiene que, “de este trayecto surge algo que se define como una pérdida. Esto es lo que designa la letra que se lee como el objeto a” (1970, p. 13).

Es justamente esta pérdida lo que dará lugar a plantear el esquema anterior como un matema. A partir de la introducción de ese cuarto elemento, el objeto “a”, se construye la estructura de un discurso en el que ese objeto, definido como pérdida, tiene el estatuto de un cociente, una producción. Empero ¿de qué se trata esta pérdida?, ¿cuál es su función? Dice Lacan que la función

del objeto perdido se extrae “del discurso de Freud sobre el sentido específico de la repetición en el ser que habla. (...). La repetición tiene cierta relación con lo que, de este saber, está en el límite y se llama goce” (Lacan, 1970, p. 13).

La operación que describe Lacan (1970) nos permite interpretar que esa producción que se define como un objeto perdido, es el resultado de agujerear el saber que se encuentra en el campo del Otro. Lo que hace surgir al mismo tiempo, en el campo del Otro, una tachadura, un agujero. Si ese objeto “a” es cociente en esta operación de división, es lícito decir pues que el Otro ya no está completo tampoco, ya no hay más Otro del Otro.

Así se escribe entonces el primero de los discursos, el mismo que constituirá el punto de partida para la formulación de otros tres. A partir de este, que Lacan nombra discurso del amo y al dar un cuarto de vuelta a sus elementos, “obtenemos cuatro estructuras, no más” (Lacan, 1970, p. 12). La primera estructura se representa del siguiente modo:

$$\underline{S1} \rightarrow \underline{S2}$$

$$\S // a$$

Tenemos hasta este punto una estructura, pero ¿qué quieren decir los elementos dispuestos de la manera en que son organizados por Lacan? ¿A qué hacen referencia tales lugares? ¿Qué implica la operación del cuarto de vuelta de los elementos que componen el matema? Con respecto a la primera pregunta, la respuesta es relativamente simple: quiere decir que esta organización implica una función distinta para cada elemento. La segunda, que cada lugar designa una función de la manera siguiente: El lugar en el que se encuentra ubicado S1, es el lugar del agente; el del S2,

el Otro; el lugar que ocupa el \$, la verdad; y el lugar donde sitúa al objeto “a”, la producción (Pascual, 2007).

Por otro lado, si se observan los símbolos que se ubican entre los elementos constituyentes del discurso, hay que designar además, otra cosa en relación a los lugares de los que hablaba en el párrafo anterior. En el piso superior, la flecha designa una relación: el Agente se dirige, interviene sobre el Otro. Lo anterior nos da cuenta de una dialéctica en el sentido hegeliano, que implica una relación discursiva en la que hay dos lugares significantes: el amo y el esclavo.

En el primer caso, en tanto que el amo es caracterizado por su deseo de ser reconocido como tal, termina por renunciar a su goce y será su afán de reconocimiento el que lo sostendrá en la llamada lucha a muerte por puro prestigio. En el lugar del esclavo, en cambio, se encuentra aquel que ha preferido gozar de la vida (Nominé, 2007).

Lo anterior nos habla de que el discurso se sostiene en función de la relación entre dos lugares significantes, que dan razón al mismo tiempo, de dos modos particulares de gozar. Es, entonces, el vínculo entre estas posiciones, el lazo social que es ordenado en el discurso del amo.

Nominé (2007), expresa ese vínculo propio del discurso del amo, de la siguiente manera:

El amo, inicialmente privado de goce, aliena el cuerpo del esclavo y le ordena trabajar para su goce sacando provecho de su saber. Así, en el idealismo de Hegel, el esclavo al trabajar renuncia poco a su goce primitivo y logra alcanzar la posición del amo. Del mismo modo el amo que renunció al goce puede gozar gracias al trabajo del esclavo sobre la naturaleza (pp. 93-94).

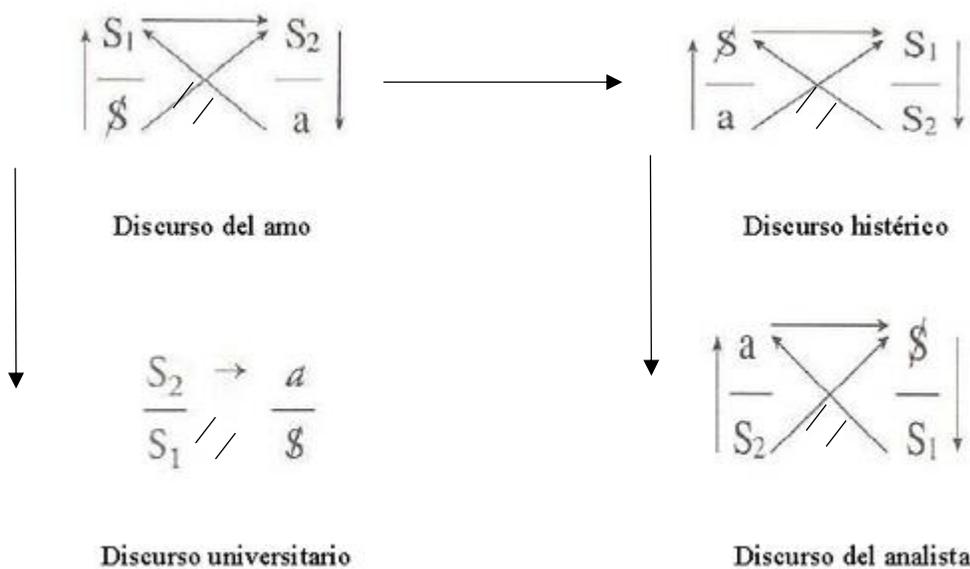
Entonces, el amo interviene sobre el saber del esclavo para producir eso que ya ha sido definido como una pérdida, esto es, los objetos de los que goza, un plus de goce y es por esto que “el término goce nos permite mostrar el punto de inserción en el aparato” (1970, p.11). En el piso

inferior, en cambio, la Verdad se encuentra separada de la Producción por una barrera y esto designa una imposibilidad. Para Clotilde Pascual (2007), esto tiene consecuencias. Veamos:

Este plus de goce, ya hemos dicho que el significante no alcanza a cifrarlo. El sujeto lo vive como lo imposible de decir. Por ello Lacan coloca al goce en el registro de lo real, lo imposible de decir. La verdad del sujeto está escamoteada, y el sujeto está dividido por lo que no sabe y no puede decir: el goce. En este discurso el goce y el sujeto están en el denominador, pero no se articulan. Además, permanecen al estar debajo de la barra, reprimidos. El sujeto se cree completo, sin castrar, está identificado al S1, no conoce la verdad que sería que está castrado y que es un resto de lo que fue para el deseo del Otro (p. 27).

Entonces, a partir de la lógica de la estructura que hasta este momento se ha procurado comprender, es fundamental retornar a uno de los puntos iniciales: aquel que separa al discurso, de las enunciaciones verbales efectivas, lo que constituye la particularidad del planteamiento de Lacan: el discurso sin palabras y para esto, situemos la atención nuevamente en las implicaciones de lo que se pone en juego en los pisos superior e inferior del matema. En el nivel superior está el lenguaje, el enunciado; en el inferior, la imposibilidad, la enunciación, lo real y es justamente esto lo que se ubica a nivel del inconsciente que es, en última instancia lo que, de manera discreta, comanda al discurso.

Finalmente, creo que la tercera pregunta que formulé algunas líneas atrás, aquella que interrogaba las implicaciones del cuarto de vuelta de los elementos del matema, puede decirse que esto es lo que constituirá la articulación lógica de todos los discursos: al dar un cuarto de vuelta a cada elemento, la función de este en el matema se modifica y por ende, se produce, con cada cuarto de vuelta, un nuevo discurso. Produzcamos pues, los cuatro:



Con la producción del discurso del amo entonces, quedan algunos asuntos por decir. En primera instancia, al presentar los cuatro, no queda ninguna duda de que la idea de Lacan de partir del discurso del amo, no es de ningún modo, arbitraria y tampoco lo son, los discursos que se formulan después. La estructura del discurso se extrae porque este está ya inscrito en la realidad, “está ya en el mundo y lo sostiene, al menos el mundo que conocemos. No sólo está ya inscrito, sino que forma parte de sus pilares” (1970, p. 13). La idea de partir del discurso del amo, pone de manifiesto una relación fundamental, una pareja constituida por un significante amo y el saber, un vínculo entre dos elementos correlativos: el amo y su esclavo, que nos ilustran a su vez la estructura que ha comandado los lazos sociales desde el mundo antiguo: el amo gobierna al esclavo y le obliga a producir los objetos y los bienes de los que él goza, no obstante, la verdad implica que este está castrado, que no puede hacerlo por sí mismo y este es el precio que debe pagar por ser amo. La relación significativa puesta en el piso superior del discurso, se erige como respuesta a aquello que en el nivel inferior aparece como imposibilidad.

Finalmente, cada discurso, a partir de cada cuarto de vuelta, pone de manifiesto que siempre habrá algo del orden de lo imposible que se hará presente y cada uno de ellos, procurará establecer una respuesta posible a aquello que de lo real se impone.

Capítulo cuatro: ¿Un quinto discurso? Pseudo-discurso del capitalismo

Si tomamos al pie de la letra la producción de los cuatro discursos, tal como hemos visto en el apartado anterior, podemos concluir sin dificultad que el punto de partida, es el discurso del amo. Este ha sido precisamente el encargado de comandar y ordenar los lazos sociales en la historia y tal comando produce al mismo tiempo una regulación de los goces que se da a través de la prohibición acaecida sobre la sexualidad.

Freud (1908) cita a Wilhelm Erb precisamente para ubicar a la existencia moderna como causa de la nerviosidad, que en este periodo de la historia acontece. De esta idea es lícito concluir, que la cultura produce sus propios síntomas y en esta dirección, que el amo también se historiza. En el orden de situar la relación entre las formas de la cultura y aquello que en ella puede producirse, Freud dice lo siguiente:

Ya de una serie de hechos generales se destaca con nitidez lo siguiente: los extraordinarios logros de los tiempos modernos, los descubrimientos e invenciones en todos los campos, el mantenimiento del progreso frente a la creciente competencia, sólo se han logrado mediante un gran trabajo intelectual, y sólo este es capaz de conservarlos. La lucha por la vida exige del individuo muy altos rendimientos, que puede satisfacer únicamente si apela a todas sus fuerzas espirituales; al mismo tiempo, en todos los círculos han crecido los reclamos de goce en la vida, un lujo inaudito se ha difundido por estratos de la población que antes lo desconocían por completo; la irreligiosidad, el descontento y las apetencias han aumentado en vastos círculos populares; merced al intercambio, que ha alcanzado proporciones inconmensurables, merced a las redes telegráficas y telefónicas que envuelven al mundo entero, las condiciones del comercio y del tráfico han experimentado una alteración radical; todo se hace de prisa y en estado de agitación: la noche se aprovecha para viajar, el día para los negocios, aun los "viajes de placer" son ocasiones de fatiga para el sistema nervioso; la inquietud producida por las grandes crisis políticas, industriales, financieras, se trasmite a

círculos de población más amplios que antes; la participación en la vida pública se ha vuelto universal: luchas políticas, religiosas, sociales, la actividad de los partidos, las agitaciones electorales, el desmesurado crecimiento de las asociaciones, enervan la mente e imponen al espíritu un esfuerzo cada vez mayor, robando tiempo al esparcimiento, al sueño y al descanso; la vida en las grandes ciudades se vuelve cada vez más refinada y desapacible. Los nervios embotados buscan restaurarse mediante mayores estímulos, picantes goces, y así se fatigan aún más; la literatura moderna trata con preferencia los problemas más espinosos, que atizan todas las pasiones, promueven la sensualidad y el ansia de goces, fomentan el desprecio por todos los principios éticos y todos los ideales; ella propone al espíritu del lector unos personajes patológicos, unos problemas de psicopatía sexual, revolucionarios, o de otra índole; nuestro oído es acosado e hiperestimulado por una música que nos administran en grandes dosis, estridente e insidiosa; los teatros capturan todos los sentidos con sus excitantes dramatizaciones; hasta las artes plásticas se vuelven con preferencia a lo repelente, lo feo, lo enervante, y no vacilan en poner delante de nuestros ojos, en su repelente realidad, lo más cruel que la vida ofrece (Freud, 1908, pp. 164-165).

Decir que el amo se historiza, significa que toma las formas de su tiempo, me parece que por eso Lacan (1970) habla de un discurso del amo antiguo y de un amo moderno, que también llamó discurso científico o universitario.

Así las cosas, uno podría sostener que a partir de ciertos eventos particulares, ese discurso, el del amo, sufrirá algunas mutaciones que causarán la emergencia de lo que se llama con Lacan (1970), el discurso capitalista. Este concepto fue producido en 1970, inspirado por las protestas de mayo del 68 y denunció con su formulación que habrá algo en la estructura del discurso del amo que ya no se sostendrá más: las revueltas de los estudiantes y los trabajadores crean una afrenta a la sociedad capitalista de la época, buscando derrocar el modelo de gobierno y la economía de consumo, es decir al amo moderno. Sin embargo, ha sido ya advertido por Lacan

(1970) que la anarquía solo da lugar a la emergencia de un amo distinto y que, como veremos, en el caso del discurso capitalista, está oculto.

Entonces, identificar los verdaderos amos del capitalismo se torna en un problema bastante complejo, pues este discurso ofrece las condiciones para que existan pequeños amos (Soler, 1998). Esto quiere decir que bajo el ordenamiento del discurso capitalista, no existiría más el amo que logra colectivizar las masas, se produce una “multiplicación de los significantes amos” (1998, p. 76) y, la consecuencia de esta fragmentación es, teniendo en cuenta a Soler, que “tenemos menos, casi ninguna prohibición universalizante, pero sí más prescripciones” (Soler, 1998, p. 76), el mandato universal del goce.

Precisar el contexto de emergencia del concepto, de acuerdo con Soler (2007), nos ayuda a diferenciar (aunque haya luego otras maneras más evidentes de esto) al discurso capitalista, del capitalismo. Esto, en tanto que se puede corroborar que el capitalismo tiene tres siglos, la ciencia dos, y el discurso capitalista formulado por Lacan, alrededor de cincuenta años, quizá nos permita ver en torno a una dimensión histórica, que hablamos precisamente de cosas distintas, y no obstante, a partir de este primer atisbo del contexto histórico, si bien se da cuenta de una diferencia, también se infiere un nexo posible y se hace lícito conjeturar que las lógicas del discurso capitalista, son efecto de la articulación de los dos primeros.

Si se destaca el momento de formulación teórica del discurso, como lo hace Soler (2007), se puede evidenciar que el mundo entonces era bastante distinto del mundo actual: todavía era binario, “con los dos sistemas Este-Oeste, el muro de Berlín no había caído, la guerra fría no había terminado, había dos bloques” (2007, p. 136). Cuando la autora resalta esta particularidad de la historia, uno puede comprender fácilmente que en ese momento todavía el amo moderno se

encuentra vigente y es Uno¹⁹, pero toma la forma de las dos caras presentes a lado y lado de la cortina de hierro.

Ese mundo binario nos muestra, paradójicamente, que el amo sigue siendo uno y justamente por eso ha sido destacado con mayúsculas en el párrafo anterior. No en vano, ya decía Lacan, algunos años antes lo siguiente, “sobre la explotación del hombre por el hombre: definición del capitalismo ya se sabe. ¿Y el socialismo entonces? Es lo contrario” (Lacan, 1963, p. 739). Aquí hay un *witz* muy interesante, un chiste de indudable ingenio: sitúa la explotación del hombre por el hombre, del que las dos grandes potencias económicas del siglo XX no son más que agentes.

Ahora bien, el modelo binario del mundo ha cambiado: “los bloques no son ya los bloques, estamos en el triunfo total de la globalización y de la ideología subyacente al capitalismo” (Soler, 2007, p.136). Si Lacan señaló como característico del discurso capitalista, que este deshace los lazos sociales y podemos ver además que es a partir de los ejes de rentabilidad del capitalismo, que el mundo actual es comandado, imponiendo el individualismo y el consumo sobre todo sentido comunitario; se hace evidente que en el mundo actual se corroboran las tesis de Lacan sobre este discurso y en consecuencia, su teoría deviene premonitoria en lo que respecta a las lógicas del lazo social contemporáneo.

Lacan, con la noción de discurso va más allá de las nociones freudianas de cultura y civilización pues podrá decirse en principio que, allí donde las nociones freudianas operan para regular y establecer las coordenadas de la moral sexual y con estas, la producción de los síntomas (Freud, 1908); “La noción de discurso es la manera de Lacan de complejizar y de matematizar lo que [Freud]²⁰ llamó la civilización” (Soler, 2007, p. 135). Esto es que, Lacan sistematiza con la

¹⁹ No en el sentido de Parménides. Se usan mayúsculas para destacar la singularidad del amo.

²⁰ Si bien el texto original hace referencia a Freud, en la cita extraída no se deduce directamente. Por lo tanto, se introduce en corchetes.

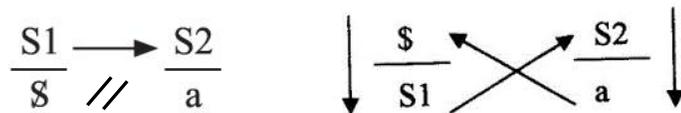
noción de discurso, los modos en que se estructuran los lazos sociales entre los seres humanos, constituyendo cada discurso un modo de lazo particular, que para Colette Soler (2007) implica al mismo tiempo

(...) una regulación de los goces. Regulación necesaria e imprescindible para que un lazo social sea posible. Podemos decir que la noción de discurso en Lacan significa que no sólo el inconsciente es estructurado como un lenguaje, sino también la realidad que nos rodea. La realidad del mundo es estructurada vía el lenguaje (Soler, 2007, p. 135).

Por la vía de la regulación de los goces que se plantea con la noción de discurso, se estructuran pues, los lazos sociales posibles y esto deviene en un problema cuando Lacan formula el discurso capitalista. Este problema es enunciado por Soler (2007) bajo la forma de una paradoja, a saber: “después de definir los discursos como tipos de lazo social, Lacan produce el discurso capitalista que deshace los lazos sociales” (p. 135).

Probablemente la forma más simple de caracterizar las particularidades del discurso capitalista, sea hacer recurso de compararle con el discurso del amo, que como es consabido, constituye el punto de partida para la construcción de los otros tres (o cuatro en este caso). Además de esta comparación, convendrá poner luz en las nociones que Lacan extrae sobre el capitalismo a partir de su lectura de Marx, para así entender que es una cosa diversa del sistema económico que conocemos.

Podemos empezar pues por notar, a partir de los matemas, que hay algo común y algo distinto entre ambos discursos:



En el discurso graficado a la izquierda, aparece claramente el S1 en una posición que podemos llamar dominante. Comanda al S2. Si consideramos que en la lógica de la producción capitalista, del modelo económico, como fue concebido por Marx, tenemos puesto en lugar de agente al amo, al dueño del capital o de los medios de producción; en el lugar del Otro ubicamos al proletario, que no tiene más que su cuerpo como recurso. El cuerpo le sirve al proletario para producir los objetos que el capitalista, usufructúa; pero también sirve para contribuir con su prole al giro de la rueda del capitalismo. Creo que es evidente que, en tanto que podemos ubicar con facilidad la posición de comando del dueño de los medios de producción, el capitalismo se ordena a partir de la lógica del discurso del amo, presente en la humanidad desde la antigüedad.

Los matemas, como hemos visto, tienen en común el lado derecho de su escritura. Entonces lo que tienen en común ambos discursos es, de acuerdo con Soler (2007), que

(...) en el sitio de la producción está escrito el plus de goce (...). En el discurso del amo antiguo -Lacan lo comentó mucho- el saber hacer del esclavo produce los plus de goce del amo. (...) Todos los productos utilizados, que ordenaban los goces en lo social cotidiano, eran producidos por vía del saber hacer del esclavo; por esto Lacan pudo decir que el amo antiguo es alguien totalmente extraviado respecto a su deseo propio, y lo dice porque en este discurso del amo antiguo su deseo propio es colmado vía los plus de goce del esclavo (p. 137).

Otro y producción son iguales en el discurso del amo y en el capitalista. Por otra parte, la primera diferencia, se encuentra en lo que ha sido ubicado por Lacan en el lado izquierdo: en el discurso capitalista, el lado izquierdo está invertido, mostrando al S1 en posición de verdad y al \$ en el lugar de un falso agente.

La representación de los discursos tiene aún algunas implicaciones y diferencias, sobre todo, del lado de aquello que Lacan escribió en el discurso del amo, pero no en el capitalista y que tiene que ver con las barreras y las imposibilidades. En el piso superior del discurso del amo, Lacan

(1970) hace intervenir al significante Amo, en el saber, ubicado en el campo del Otro. Una forma de leer esta intervención, nos indicaría precisamente que en la dialéctica del amo y el esclavo, el que sabe es el Otro, imposibilitando así al S1, para hacer barrera pulsional con el saber (Soler, 2007).

Lo que tiene lugar en el piso inferior es quizás aún más interesante en este discurso. Y lo es, precisamente porque es allí donde Lacan (1970) ubica al inconsciente. Allí la verdad de goce y la producción están separadas por una barrera que imposibilita su encuentro.

Entonces, las dos imposibilidades que hemos descrito, “significa que el imposible de la línea superior repercute en una hiancia entre el goce programado en el discurso y la verdad del goce peculiar del sujeto” (Soler, 2007, p. 138).

Lo que no se escribe en el discurso capitalista es la imposibilidad. Hay un ordenamiento lógico distinto que puede apreciarse en la dirección de sus vectores, que nos muestra precisamente que este discurso se orienta en una dirección distinta, no lineal, que no forma parejas; pero que la dirección de sus vectores, produce un circuito continuo: un círculo y como tal, no tiene salida. En el discurso capitalista, entonces, la barrera pulsional y lo imposible no se encuentran.

A partir de lo anterior, se pueden deducir algunas consecuencias importantes. El discurso del amo ordena los lazos sociales porque sus elementos constituyentes se encuentran soportados en lugares disímiles y en consecuencia, esto es precisamente lo que produce el lazo social.

En cambio, lo que puede producirse en el marco de un discurso orientado como un circuito cerrado, es una estructura sin disimetría entre los lugares y con esto, la “base misma del discurso desaparece” (Soler, 2007, p. 138). Con la disimetría de los lugares en el discurso del amo, puede decirse que una lógica se establece: el S1 manda a la cadena S2 y de esto, hay un objeto que se produce; del lado del discurso capitalista en cambio, “tenemos un sujeto que nombra la cadena, la cadena que nombra a la producción de los objetos, pero los objetos mandan al sujeto. Es decir

que es el circuito cerrado del mandamiento y no hay más sitios dominantes del discurso” (2007, p. 138).

Esto es muy importante. Cuando empezamos a explorar las diferencias entre el discurso del amo y el capitalista, destacamos que el \$ se encuentra ubicado en una posición de falso agente. En cambio, son los objetos de consumo quienes comandan el discurso, es lo que nos muestran los vectores que orientan el vínculo, y a partir de su posición de mando, causan un apetito insaciable en los sujetos, quienes consumen sin cesar.

Creo que, esta dinámica de consumo irrefrenable es causada justamente por el comando de estos objetos, cuyo uso promete satisfacción y encarna el imperativo de goce contemporáneo. El discurso promete pues satisfacción directa por la vía de los gadgets y sin embargo, esta satisfacción solo es posible por la vía de un cierto límite y por lo tanto deviene imposible para el sujeto bajo las condiciones que el discurso le traza. Esto lo destacó Lacan en *Radiofonía* al ubicar a los sujetos como participantes “en la sed de carencia-de-gozar” (Lacan, 1970, p. 55).

El imperativo de goce, produce una paradoja como vemos en *Radiofonía* (Lacan, 1970): sed, de falta de goce. Entonces la apetencia de los sujetos no es otra cosa que la evidencia de la explotación, ya no por parte de un amo, sino por los gadgets mismos y en esta medida, “el sujeto que parece que manda a la producción a la vez se encuentra perseguido por la producción, en cierta medida instrumentalizado, amenazado por los efectos de la producción” (Soler, 2007, p. 138).

Si tomamos entonces los elementos ya descritos: la no inscripción de la imposibilidad, el comando de los objetos y la modificación de los vectores, podemos concluir que el discurso del que hablamos, causa la eliminación de las diferencias entre los lugares del matema; esto produce un cambio en la relación de los sujetos con el goce y finalmente, disuelve las parejas y los lazos sociales.

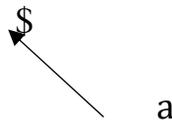
En el discurso del amo se establece una pareja. Lo hemos visto: hay una pareja significativa y con esto, un lazo social posible. En el discurso capitalista, el lazo es de cada sujeto con su plus de goce, “es un lazo poco social, es un lazo entre el sujeto y algo de goce, trozos de goce” (Soler, 2007, p. 139). Esta relación al goce es fundamental, veamos.

Si la función esencial del discurso, consiste en la regulación de los lazos sociales y los goces, esto quiere decir que en el marco de un discurso, un sujeto se las arregla con el goce de acuerdo a las coordenadas que el discurso mismo le traza. Esto se puede ver claramente si damos una mirada al piso inferior del discurso del amo y que podemos escribir del modo siguiente:

$\$ // a$

Lo que allí tenemos nos muestra la imposibilidad de encontrarse la verdad del goce y el objeto. Esta imposibilidad causa el deseo y por eso Lacan dice que el deseo se regula sobre el fantasma (Lacan, 1960), por lo que cada sujeto tendrá que hacer su propio arreglo, enmarcado en el discurso que produce la estructura del fantasma, para apañárselas con el goce.

Hemos visto también que, del lado del discurso capitalista, lo que tiene que ver con el goce opera de un modo diverso, que supone para los sujetos, un acceso directo a los objetos y que podemos representar de la siguiente manera:



Sobre este encuentro directo del sujeto con los objetos, dice Colette Soler que

(...) el capitalismo hace pasar a la realidad una versión del fantasma, el lazo directo de un sujeto con un objeto, que no es el objeto individual que ordena el discurso de un sujeto sino que es un objeto ordenado por todo el discurso y, por tanto, idéntico para todos los sujetos, lo que da lugar al efecto homogeneizante en el discurso capitalista. Si hablamos de globalización del mercado, desde nuestro punto de vista,

debemos añadir la homogeneización de los sujetos, la elisión, si prefieren, de las diferencias subjetivas (Soler, 2007, p. 139).

Y por tanto, en la medida en que diluye los lazos sociales, el discurso capitalista, más allá de ser una variación del discurso del amo, pudiera constituir más bien, una suerte de modificación de la estructura del fantasma que hace que no sea el sujeto quien construye una pantalla para conectarse con el objeto; sino que esta conexión, le viene dada, impuesta por la estructura del discurso.

La lógica del fantasma permite dar cuenta de la relación que el sujeto establece con el goce, relación esta que es siempre organizada por el discurso; pero en el discurso capitalista, en la medida en que se impone el mandato de gozar y con este, una producción abundante y generalizada de los objetos plus de goce que comandan a los sujetos, lo que termina por lograrse no es la organización de los goces, sino por el contrario, la producción insaciable de la falta de goce. La paradoja está, como lo hemos señalado, en que tal abundancia en la producción agujerea siempre, y cada vez más, la falta en los individuos; y sin falta no hay goce, ni tampoco deseo. Esto es patente en el mundo de hoy, en el marco de un discurso que prescribe el goce, donde casi todo está permitido, las cosas deseables se extravían, se enrarecen, porque el deseo se soporta a un tiempo en la falta y en la prohibición. Así, “Cuando una cosa no se puede alcanzar se la anhela. Pero si todo está en la mesa, entonces tenemos las crisis del deseo” (Soler, 1998, p. 77).

El discurso del capitalismo produce una consecuencia que salta a la vista y que ya ha sido presentada en este escrito: se trata de una disolución, una fragmentación de los lazos sociales y como sabemos, esto contradice la noción misma de discurso que fue planteada por Lacan.

Si la función primordial del discurso, de acuerdo al modo en que fue concebido por Lacan, se juega al mismo tiempo del lado del ordenamiento de los lazos sociales y de la regulación de los goces, puede entonces concluirse sin demasiada dificultad que no se trata de un discurso verdadero

y por tal razón lo hemos presentado desde el principio como un Pseudodiscurso. Sin embargo, allende de la falacia aquí implicada, este produce consecuencias notables tanto en los sujetos, cuanto en el lazo social.

En primera instancia, podría ubicarse las consecuencias del discurso sobre la diada sujeto-lazo social, del lado de lo que pudiéramos denominar la posición de los sujetos al nivel de la palabra. Hay algo que se modifica a este nivel, si se compara nuevamente el discurso del amo con el capitalista: en el primero, el S1 manda a la cadena, la ordena. Podemos decir que los sujetos son, a su vez hablados por el amo.

No se trata de decir con la evocación del amo, que los totalitarismos son en modo alguno, deseables. Sabemos que el análisis requiere de cierta libertad de uso de la palabra para que pueda operar, y que este no se sostiene en regímenes fundamentalistas o en las tiranías que homogeneizan y acallan a los sujetos. Se trata, en cambio, de sostener que en el marco de un discurso que hace lazo social por vía de la cópula significativa, un sujeto puede dirigirse a otro bajo las coordenadas que el amo traza y esto se ve claramente, por ejemplo, en el marco de ciertos imperativos que emergen en la modernidad: el *Sapere Aude!* Kantiano, el *Cógitio ergo Sum* Cartesiano, por ejemplo. Entonces, la posición del sujeto que habla en el discurso del amo, le obliga a servirse del amo para hacerse oír.

¿Qué podemos decir de la posición del sujeto que habla en el marco del discurso del capitalismo? Teniendo en cuenta que ya sabemos de la subyugación del sujeto a los objetos del mercado y de la demanda ilusoria del sujeto, puesto en lugar de falso agente, podemos asumir que la característica esencial de los sujetos contemporáneos, en lo que toca a su palabra, es que se encuentran engañados. Creen que saben algo, que tienen algo para decir, que a alguien le importa; y esto supone sin lugar a dudas, un reto inconmensurable para los analistas: extraer un decir de un sujeto que no desea hacerse responsable de la palabra.

En oposición a las formas que emergen de las dictaduras, de las democracias surge una palabra amparada en cierta garantía de libertad de expresión. Estas formas de gobierno, no solo permiten, sino que animan a la expresión de las voces particulares, lo que en apariencia constituye un terreno propicio para el psicoanálisis, que requiere de la palabra libre para su operación. Sin embargo, los tiempos actuales no parecen ser favorables para el análisis, en la medida en que el empuje a hablar del discurso, pareciera obturar el decir del sujeto.

El empuje a hablar en el discurso del capitalismo, no constituye únicamente libertad de expresión. Implica que el hablante produzca una palabra cualquiera, aunque no tenga nada para decir y por ello, probablemente el modo más simple de ejemplificar esta operación singular de la palabra, sea a través de una anécdota que es narrada por Colette Soler (2007), mientras escuchaba en algún momento un programa radial en el que aparece el testimonio de una mujer: “le pedían su punto de vista, y ella dijo que no era nadie, que no tenía ninguna información particular, pero que sin embargo eso no era una razón para callar” (p.143). Lo interesante del testimonio evocado por Soler, es que ella considera que tiene valor paradigmático del uso de la palabra en los tiempos actuales. Pues considera que este modo de hablar es vano y “no tiene ninguna construcción, ninguna importancia y, entonces, es una palabra que vehicula un silencio real, tiene el único papel de manifestar la presencia en un momento dado de alguien que estaba en un lugar” (p.143).

Entonces, el discurso capitalista, no favorece al psicoanálisis, precisamente porque este requiere una palabra que diga algo y permita un acercamiento a lo que hay de más real en el decir de un sujeto y por otro lado, el uso de la palabra que el discurso promueve, implica que lo único que busque (y logre) el sujeto cuando habla sea dar cuenta de su presencia, permite convertir al sujeto en una presencia excepcional. Esto es, que cada uno en la contemporaneidad, levanta una voz de excepción frente a su goce: cada uno solo en su goce y librado a sí mismo, por ende, en la medida en que cada uno se declara como excepción, el Otro de la contemporaneidad se fragmenta

y su función colectivizante, se hace inconsistente. Por esta razón, los sujetos buscan suplir la ausencia del Otro a través de grupos, sectas y fundamentalismos; lo que permite, a su vez, acentuar consecuencias del discurso en un nivel que puede ubicarse en un más allá del lenguaje y de la palabra, al nivel de los grupos y las asociaciones.

Soler (2007), ilustra de un modo preciso estas implicaciones al nivel de los grupos que podemos plantear de la siguiente manera: mientras que las masas freudianas eran “ordenadas en el discurso del amo clásico, es decir con un significante amo encarnado en el líder” (p. 144), el discurso capitalista promueve un tipo de colectivos diferente: “grupos efímeros, de grandes multitudes por razón de la música, del deporte, de lo que quieran. En la actualidad a los sujetos les gusta encontrarse durante algún tiempo con un montón de gente alrededor, de semejantes, son agrupamientos efímeros” (p. 145).

Entonces los grupos contemporáneos se constituyen y se ordenan en función de asuntos transitorios, frágiles. Sin embargo, la tendencia del discurso a producir estos lazos precarios no implica que las masas conformadas al modo freudiano se hayan extinguido por completo. Este tipo de masas aún existen, pero bajo la forma de “un montón de grupos fragmentados, cada uno con su jefe” (p. 144). Creo que la fragmentación y multiplicación de sectas religiosas y de fanatismos de diferentes tipos da buena cuenta de ello pues son grupos dispersos, orientado cada uno por un líder, un pastor por ejemplo, pero sin guardar ninguna relación. Este fenómeno de fragmentación de los grupos hace surgir como paradigma del lazo social contemporáneo a aquello que ya Freud llamaba, en *El malestar en la cultura* (1930), el narcisismo de las pequeñas diferencias, que ordena los vínculos no solo a partir del goce compartido, sino a partir de la segregación de los elementos dispares.

Parece que las formas de ordenamiento de los lazos sociales contemporáneos, del lado de la fragmentación de los ideales, de los cultos, de las razones que otrora ordenaban el mundo, causan

también el resurgimiento de formas de tiranía ya conocidas. La caída de los ideales modernos nos permite notar que, por ejemplo, “al mismo tiempo que el capitalismo se extiende vemos desencadenarse en el mundo movimientos identitarios, que pueden tomar la máscara de la religión, pero no obligatoriamente” (Strauss, 2015, p. 6). Estos movimientos identitarios son lazos dispersos en función de goces compartidos y, en consecuencia, podría decirse que cada uno tiene su propia versión del amo, haciendo retornar, entre otras cosas, a los nacionalismos, la segregación racial, las violencias políticas y, en consecuencia, estas masas dispersas, hacen del otro, el enemigo (Martínez Torres & Mesa Duque, 2019).

Los fenómenos que emergen en la contemporaneidad y que dan cuenta de esas formas del odio, ya consabidas en la historia, fueron advertidos por Freud (1930) como efectos correlativos a la caída de los referentes que soportan a la cultura. Él sostuvo la insuficiencia de la cultura para garantizar la dicha en los individuos, razón esta suficiente para convertirse la civilización en objeto de desagrado y malestar para muchos. Y, no obstante, con respecto a las modificaciones que pudieran efectuarse a la misma para procurar la felicidad de sus miembros, plantea Freud que ninguna habría de ser suficiente. De hecho, advirtió que uno de los efectos posibles de la caída de los referentes y la asociación de los pares por vía de identificación recíproca, sería la *miseria psicológica de la masa*. Un lazo frágil que, en última instancia, arroja a los individuos al vacío.

La caída del Otro y las identificaciones imaginarias producen también, formas de hacer lazo social amparadas en el odio al semejante. Es decir, modos de agrupación sostenidos en la segregación de los próximos, lo que resalta el carácter del narcisismo de las pequeñas diferencias. Creo que una forma de verlo es lo que tiene lugar en las tensiones políticas y diplomáticas entre Colombia y Venezuela de los últimos años, por ejemplo. Es una manera simple, precisamente porque históricamente ha existido un vínculo recíproco entre dos naciones que otrora fueron una y que desde hace algunos años las lógicas políticas que han asumido, les han enemistado. Esto no es

poca cosa y se hace patente en los comunicados presidenciales de uno y otro lado: desde el gobierno del presidente Chávez y por supuesto con su sucesor, Nicolás Maduro, se señala al presidente colombiano de turno como títere, como cachorro del Imperio; y desde el lado colombiano, a su homólogo venezolano, como loco, como ignorante, como déspota o como tirano, estandarte de una Pseudo política *Castro-Chavista de extrema izquierda*. Lo interesante del caso, es precisamente lo que encubre: el odio no es dirigido al Otro en este caso. Se orienta al hermano, al igual, al que porta tan solo la pequeña diferencia, al otro. No al Imperio, no al Comunismo, como ocurría en la Guerra fría, no al Otro.

De acuerdo con lo que hemos podido elaborar hasta aquí, se hace patente que el paso del discurso del amo al capitalista, produce consecuencias diversas tanto para los sujetos, como para los vínculos. Y esto lo hemos visto del lado del uso de la palabra, y en lo que concierne a los grupos. Podemos señalar todavía algunas consecuencias, del lado del amor y en lo tocante al inconsciente.

Soler (2007) señala que “que el amor sexuado no se inscribe en ningún discurso” (p.145). Y esto se puede decir porque en el amo se inauguran dos problemas de gran importancia. En primer lugar, el piso superior del matema muestra que todos los objetos de los que goza el amo, se producen vía el saber del esclavo, excepto aquello que toca al goce sexual. El sexo (y el amor) constituye el segundo problema que se desprende de la estructura del discurso. Esto se escribe en el piso inferior del matema, en el inconsciente y muestra que el goce y la verdad del goce están separados por una imposibilidad. Lo que no se inscribe, lo que falta, procurará ser ordenado por algunos de los discursos, particularmente el de la histérica y el analítico.

El arreglo que procura producir el discurso de la histérica supone un cambio de lugar del \$ y del objeto “a”, veamos:

$$\frac{\mathcal{S}}{a} \longrightarrow \frac{\mathcal{S}_1}{\mathcal{S}_2}$$

Podemos leer el matema planteado por Lacan para designar el discurso de la histérica de la manera siguiente: El sujeto con su síntoma en el lugar de agente, se dirige al Otro implicándolo, al amo. Para pedirle que produzca un saber sobre su sufrimiento. Para terminar mostrando que ese saber no alcanza.

El amor sexuado procura ser ordenado, porque la imposibilidad de copulación del sujeto y el objeto, es salvada por medio de una modificación en la lógica del discurso. La histérica interpela al amo y le hace producir un saber. Lo que acontece en el piso inferior, la imposibilidad que emerge es la clave de todo: no se trata de un saber sobre su propio goce. Y, en consecuencia, solo hace semblante del amor. Lo que queda en el lugar de la verdad es el objeto que causa su división, mostrando precisamente que en verdad su deseo no se satisface y el amor no se inscribe más que parcialmente.

El discurso analítico, en tanto que reverso del amo, logra escribir en el piso superior, lo que en el amo, constituye la imposibilidad en el inferior y Lacan lo graficó de la siguiente manera:

$$\frac{a}{\mathcal{S}_2} \longrightarrow \frac{\mathcal{S}}{\mathcal{S}_1}$$

Se produce la pareja en tanto que semblante y \$ copulan. Lo que constituye un modo, al menos en apariencia de escritura del amor sexuado, aunque pone del lado de la producción, la reducción de la cadena a un significante amo que no hace barrera pulsional con el saber.

La imposibilidad que Lacan escribió en todos los discursos, muestra precisamente que hay algo en el orden de la castración que todos ellos ponen de manifiesto. El discurso capitalista, en cambio, al borrar la imposibilidad, forcluye la castración. En tanto que el amor, como hemos visto,

supone que haya una falla, un límite, podemos decir con Soler (2007) que “el discurso que forcluye la castración no se ocupa de las cosas del amor” (p. 145). No se trata pues de la imposibilidad y del arreglo de la falta en cada uno, sino precisamente de que lo que producirá el discurso capitalista, será la generalización de los objetos plus de goce.

Y podemos decir que, al nivel de la relación de pareja, la castración es fundamental puesto que para Lacan

(...) la relación de pareja se trata de la puesta en Juego de la castración lo dice con una fórmula sobre la cual muchas veces nos interrogamos, cuando dice «dar su castración», dar su castración no es sencillamente echarse atrás, es hacerla servir en la relación de pareja, o cuando dice «el amor es dar lo que uno no tiene», es decir dar su castración en el sentido de falta, pero darla es la puesta en juego y creo que podemos decir que en el discurso capitalista, en el lazo del sujeto con sus plus de goce no hay nudo de la castración, hay una repetición incesante de la falta, no es el uso en la relación con el Otro (Soler, 2007, p.146).

Si bien ningún discurso describe ni ordena la relación amorosa, Soler señala que los discursos clásicos sí creaban grandes semblantes del amor (2006), semblantes estos que, en la contemporaneidad, debido a la disolución del Otro de la que ya se ha hablado, no son posibles y “podemos decir que los amores cuando se encuentran dependen más de las particularidades del inconsciente de cada uno de los dos” (p.146). Entonces, la gran particularidad del amor en el capitalismo, remite por un lado a la dificultad de hacer pareja vía la castración y, por otro, a la ausencia de los semblantes que imposibilitan la concepción de un ideal de amor ordenado por el discurso, lo que da lugar a asumir que los ideales a propósito del amor y la pareja, solo pueden ser contruidos.

Las consecuencias sobre la palabra antes referidas, parecieran ser las mismas puestas en juego en el inconsciente. Así, el circuito cerrado del discurso capitalista con “su régimen de palabra no parece favorable a hacer manifestarse el inconsciente freudiano, ni sobre todo elaborar el

inconsciente como un saber” (Soler, 2007, p. 147). Entonces vale la pena evocar, como lo hace Soler, que si bien el inconsciente ha hablado desde siempre en la historia, el problema de la actualidad se encuentra del lado de la dificultad para vehicularlo a través de la palabra y esto es, “ordenarlo en un saber” (p. 147).

De acuerdo a lo que se pone en juego del lado del inconsciente, Colette Soler se pregunta si acaso, al hablar del discurso capitalista, se habla de un discurso sin amo; no obstante, “en la medida en que es un discurso donde hay el sujeto tachado se inscribe algo del agujero en el sujeto, incluso si él no lo sabe y, además, (...) se inscribe también con la producción de un decir la falta percibida en los sujetos” (p. 147). Si hay la falta, entonces puede decirse, en última instancia que todavía en el discurso capitalista está presente la posibilidad de movilidad del inconsciente (2006), pero en este punto, tal movilidad es la responsabilidad de los psicoanalistas, razón esta que no es ajena a los momentos diversos en los cuales el psicoanálisis ha operado.

Finalmente, más allá de las dificultades que se asocian al psicoanálisis del lado de la palabra de la actualidad, Lacan sostuvo que el psicoanálisis es la única salida del discurso capitalista. Esto no quiere decir que el psicoanálisis hará desaparecer el capitalismo, pero sitúa dicha salida del lado de la producción de “un deseo que llama el «deseo del analista», que no es el deseo causado por la plusvalía que gobierna en el mundo, sino la producción de otro deseo, con lo que Lacan evoca una salida del uno por uno” (p. 148). La salida del discurso que masifica, que homogeneiza y que fragmenta los lazos sociales, se da pues a través de un discurso otro, que restituye justamente, un lazo posible.

Capítulo cinco: Suicidio y discurso capitalista.

5.1 El cambio en el anclaje de la angustia y la declinación del Otro.

Como hemos visto en el apartado anterior, las lógicas del mundo contemporáneo parecen orientadas a partir de aquello que fue llamado por Lacan (1970), el Discurso capitalista. Este tiene efectos interesantes en el ordenamiento de los goces y los lazos sociales, efectos paradójicos, podemos decir. Y la paradoja está dada, como ha sido bien señalado por Colette Soler (2007), en que este es un discurso que deshace los lazos sociales.

Podemos comprender la fragmentación de los lazos sociales a partir de lo que ha sido llamado por Freud (1930) *la miseria psicológica de las masas*, que consiste, como ya lo hemos abordado, esencialmente en la pérdida de los referentes que orientan los lazos. Las “individualidades conductoras no alcanzan la significación que les correspondería en la formación de masa” (Freud, 1930, p. 112) y esto quiere decir que *las individualidades conductoras*, otro nombre para el Otro, no soportan simbólicamente a los sujetos que a ellos se identificaban. El Otro ha sido declinado.

Como veremos, pensar las implicaciones de la declinación del Otro será fundamental para considerar los asuntos propios del suicidio en el discurso del capitalismo, pues esto hace que ya los sujetos no encuentren un soporte suficiente para dar sentido a su existencia. Esto es bien ilustrado por Colette Soler (2001), a través de señalar *los cambios en el anclaje de la angustia*.

El anclaje de la angustia que hemos conocido a lo largo de la historia es bastante distinto de los actuales anclajes. Lo estructural de la angustia, no obstante, permanece igual. Se trata, según

Lacan (1963), de lo que no engaña y precisamente esto es lo que la diferencia de otros afectos. Seguir la pista de lo que no engaña, pondrá algo de luz en lo que implica la declinación del Otro.

Podemos empezar por preguntarnos ¿por qué no engaña la angustia? Y la respuesta inmediata con Lacan (1963) lleva a decir, porque esta es el afecto índice de lo real. Aquí hay precisamente un punto que Soler (2001) destaca de manera precisa: se trata entonces de un afecto que se vincula a un objeto sin par, y es un objeto excepcional justamente porque hace signo de lo real. Esto es interesante, porque ubicarlo en ese punto de excepción da lugar también, a poner con la idea de Lacan, un corte con las concepciones de la psiquiatría clásica y la psicología, saberes para los cuales la diferencia entre miedo y angustia, por ejemplo, tenía que ver con que el primero tenía un objeto asociado, la segunda no. Ese objeto que Lacan liga a la angustia, es el objeto “a”, y si seguimos la lógica planteada por él desde el seminario de la ética (1960), podemos decir que este objeto, construido a partir de la visión kantiana de *la Cosa*, se caracteriza por ser un agujero.

A la Cosa no puede más que rodeársele por vía de los significantes (Lacan, 1960), es por esto que, en el caso de las fobias por ejemplo, el objeto fóbico se sirve de un significante que metaforiza a la angustia y la transforma en un miedo fijado a un objeto específico (Soler, 2001), entonces la angustia se fija precisamente al objeto que el miedo enmascara.

Podemos dar cuenta de un viraje en el anclaje de la angustia que Lacan realizó en su seminario (1963). Si el autor hizo ese viraje, Soler (2001) muestra muy bien un asunto crucial: no se trata de un cambio en la teoría de la angustia, sino en el anclaje de la misma. El que Lacan haya señalado el viraje, no quiere decir que haya sido él quien lo produjo.

La pregunta a hacerse en este punto, ya fue adelantada por Soler (2001) si Lacan dice que la angustia está ahora anclada al objeto, ¿a qué se encontraba anclada antes? La respuesta es al

Otro. Introduzcamos una segunda pregunta: si Lacan señala el cambio, pero no lo produce, ¿qué lo causa? En esta dirección señala Soler lo siguiente:

Es muy sorprendente, se ha visto durante los últimos siglos una escalada siempre más insistente del tema de la angustia en la civilización y la escalada de este tema ha culminado en lo que se denomina las filosofías existenciales cuya fecha se sitúa habitualmente en Kierkegaard, para el siglo XIX, Heidegger para el XX.

En realidad eso empieza antes. Eso comienza con Pascal, el primer filósofo existencial, dice Lacan (Soler, 2001, p. 55).

Se puede decir que con los filósofos existenciales, incluyendo a Pascal, se produce un efecto interesante en lo que toca a la relación con Dios, que se traduce en la reformulación del anclaje de la angustia que venimos persiguiendo junto a Soler (2001). Esto tiene que ver con el temor de Dios como ha sido concebido por la teología cristiana a lo largo de la edad media.

En la teología cristiana, se convocan los diferentes afectos de la criatura con relación a la cuestión del pecado, del mal que habita en el hombre y se les convoca en la pareja, diría, del pecado del hombre y de la cólera divina. En esta pareja de Dios, que es una gran A consistente, con una voluntad y de la criatura se concibe que haya más miedo que angustia, puedo decirlo así. La conciencia del pecado hace al hombre culpable y genera la anticipación del castigo y de la cólera divina. Pero el penitente, por ejemplo, el penitente de la Edad Media sabe a qué atenerse. (...) el Apocalipsis según san Juan establece la lista de los males que esperan al pecador a causa de la justa ira de Dios, y esto provoca el espanto más que la angustia. Tiene que haber el enigma para que haya la angustia. Cuando el Otro es consistente hasta el punto que anuncie lo que le va a pasar, a usted pobre pecador, solo le queda temblar de espanto pero esto no es la angustia. Vean las descripciones de Jerónimo Bosch, terror y espanto más que angustia (Soler, 2001, p. 57).

La lógica medieval, pone el acento del terror, precisamente del lado de la presencia del Otro, esa forma tiránica de la ira de Dios, y sin embargo, nos advierte Soler (2001) que no se trata en sentido estricto de angustia. Saber del odio de Dios no hace emerger la angustia, sino al horror

por su juicio y su condena. Más allá de esto, también apunta la autora, que hubo modos de hacer para mitigar el horror: el pago de indulgencias que da lugar a que los pecados también pudieran ser perdonados a cambio de ciertas sumas de dinero. Con la reforma de Lutero es denunciada la corrupción de las indulgencias y se introduce la idea de la imposibilidad de borrar el pecado original. No se trata más de un Dios castigador en sentido estricto, sino de aquel que además de castigar, también puede perdonar y “esto pone a la criatura totalmente a merced del Otro, a merced del perdón, de la salvación que el Otro va a otorgar” (Soler, 2001, p. 58).

Con Pascal, señala Soler (2001), hay un cambio con respecto a la visión luterana: “hay quiénes serán salvados, otros no lo serán, esto no es todo amor, es arbitrario, no se sabe. (...) promueve otra imagen de Dios que la de Lutero, un Dios del que no se sabe del todo lo que quiere” (p.59). Entonces, con Pascal, Dios deviene un enigma inquietante, lo que supone que en oposición a la figura cierta y absoluta de la edad media y de Lutero, se produce una fisura en el Otro

(...) que no va a cesar de abrirse y que llegará a ser una gran hiancia, y no es por azar si es a partir de Pascal que el tema de la angustia comienza a volverse explícito -no el miedo al castigo-, la angustia delante del enigma de la improbabilidad de la salvación. (Soler, 2001, p. 59).

Entonces, puede verse con el trabajo de Soler, como el espanto se liga a la consistencia del Otro y sin embargo ese Dios consistente medieval ha sido “retirado a través de la historia. La angustia revela su anclaje no más sobre un gran Otro sino sobre el mismo objeto” (Soler, 2001, pp. 59-60).

El cambio en el anclaje de la angustia que nos muestra Soler (2001), da cuenta además, de la declinación del Otro, que empieza a producirse hacia el siglo XVII con Pascal y se cristaliza con el auge del capitalismo. Declinación que es crucial para comprender la lógica de lo que fue llamado por Lacan, discurso capitalista y que nos deja de entrada un elemento fundamental a considerar: no

hay más el Otro en tanto que consistente, habrá un Otro disperso y fragmentado con el que cada uno se las arreglará como pueda. Esto es fundamental para comprender el modo en que el suicidio operará en la contemporaneidad.

5.2 La inconsistencia del Otro y la tiranía de la felicidad.

Si el Otro ha sido consistente en la historia, también podemos pensar que tanto los síntomas como los modos que la cultura ha inventado para resolverlos, lo han sido y esto lo podemos decir, precisamente por lo que Freud nos ha enseñado. Sin embargo, sabemos que no todo en el orden del malestar es producido por la cultura y esto nos lo muestran bien las variantes de la angustia. Ahora bien, como hemos visto, el Otro empieza a ser declinado al inicio de la modernidad, en el Siglo XVII.

Esa declinación del Otro que hemos mencionado quiere decir dos cosas al mismo tiempo: por una parte, refiere a la función gramatical de la declinación, que da lugar a modos distintos de conjugación de los verbos, que nos lleva a entender que hay más de una forma posible de ubicar al Otro y, por otra, hace pensar en la degeneración del Otro, lo que de acuerdo con la definición del diccionario (RAE, 2014), refiere a su fin o desaparición. Esto nos lleva a considerar que emergerán unos modos del sufrimiento que son, quizás, inéditos en la historia y que seguir sus pasos nos mostrará lo singular del suicidio en el discurso del capitalismo. Veamos.

Pascal Bruckner (2002) en un interesante texto titulado *La euforia perpetua*, explica muy bien la consistencia del Otro en la historia, por medio de lo que podemos llamar, la solución al problema del sufrimiento. Esa consistencia histórica se ve fácilmente en la mirada sociológica de Bruckner, porque al ubicar al malestar del lado de la cultura, nos la presenta como causa y al mismo tiempo como quien porta los arreglos posibles frente a este.

Esa mirada supone el entendimiento del Otro como encarnado por los ideales que la cultura ha tenido en cada momento histórico, de allí su consistencia. Si la función de ese ideal es resolver el malestar, en consecuencia, nos encontramos con una propuesta de ordenamiento de los lazos sociales que, como sabemos, es cercana a aquello que introduce Lacan (1970) con la noción de discurso. La diferencia que supone dicha noción y, por qué no, el psicoanálisis desde Freud con respecto a la propuesta de Bruckner tiene que ver con que este último, reduce el malestar a la operación de la cultura. En ese sentido, desconoce que una parte fundamental del discurso tiene que ver también con los arreglos posibles frente al goce y esto, que concierne al sujeto, no atraviesa por la cultura y se trata de una parte poco social del sujeto.

En tanto que el propósito que perseguimos en este capítulo toca la relación entre suicidio y discurso capitalista, esto nos indica que hay algo propio de la contemporaneidad que podría incidir en el suicidio y, en esa dirección, el trabajo de Bruckner (2002) deviene para nosotros un recurso ilustrativo.

Ya antes hemos planteado que la noción de discurso permite ir más allá de la cultura o la civilización y si, como hemos dicho, estos ordenan los goces, también es lícito afirmar que permiten la inscripción del sufrimiento de los sujetos. La cultura, como nos ha enseñado Freud (1930), mantiene una relación paradójica con el malestar en tanto que posibilita, por un lado, algunos de los arreglos posibles frente a este, y por otro, deviene en una de las fuentes insondables de padecimiento. Esa tarea fundamental de la civilización es justo de donde pareciera sostenerse Bruckner (2002) en su libro.

Si bien Freud (1930) destacó tres fuentes de malestar para el ser humano, Bruckner (2002) pareciera considerar que el sufrimiento para el ser humano es causado por la consciencia de la

muerte, que ha sido representada a lo largo de la historia por las preguntas en torno al origen de la existencia y por lo que pudiera ocurrir después de expirar. Estas preguntas dan lugar a ciertas respuestas que constituyen pues el arreglo frente al malestar que la cultura proporciona.

Pascal Bruckner (2002) sostiene que a lo largo de la historia de la humanidad, ha sido justamente ese arreglo del malestar el que ha permitido la estructura del lazo. De allí precisamente la consistencia del Otro de la que hablábamos, pues en la historia, el discurso que ha ordenado los lazos sociales, como ya lo sabemos, es el discurso del amo. Así, en la antigüedad se procuró comprender la fuente del malestar a través de los mitos y de la operación de la razón por medio de la filosofía; en la edad media, en cambio, la tarea tuvo que ver con exaltar el malestar, pues el sufrimiento en la vida terrenal garantizaba el gozo en la vida eterna. El problema emerge, allí cuando Dios es declinado, porque las promesas de la ciencia moderna pretenden curar el malestar, lo podemos ver con Auguste Comte, para quien la medicina llevaría a los seres humanos eventualmente a la inmortalidad.

Los proyectos de la ciencia moderna quedan inconclusos pues si bien la promesa de la modernidad de avanzar hacia el conocimiento absoluto de la naturaleza, dio consuelo a la existencia de los seres humanos, lo que enseñan los avances científicos no es otra cosa que la ausencia de garantías. La física misma lo muestra: probablemente el mayor logro de la ciencia contemporánea es el avistamiento de un agujero negro. Por la vía de la promesa comteana de la inmortalidad, se puede destacar con Bruckner (2002) que lo que se procura en la modernidad es curar el mal de la muerte, y con ello el malestar. Y no obstante, los seres humanos seguimos muriendo, por fortuna.

Quiero subrayar dos cosas. Primero: con la declinación de Dios a partir del siglo XVII, se erige un amo bastante más incierto, se trata de la ciencia. Segundo, las promesas que instaura dicho

amo no se cumplen y esto desacredita y fragmenta al amo moderno. Así, a partir de la segunda mitad del siglo XX, nos encontramos de acuerdo con Pascal Bruckner (2002), ante una lógica que supone un arreglo distinto del malestar y se trata de una negación radical del mismo. En los demás momentos, se ha procurado resolver: comprender el malestar, exaltarlo, curarlo; pero para el filósofo francés, se trata en la actualidad de una “época que ha dado (...) un gigantesco paso adelante en la negación de la infelicidad y la prohibición de la muerte” (pp. 173-174). Pero, ¿a qué hace referencia la prohibición de la infelicidad y la muerte de la que habla Bruckner? Justamente a aquello que describe las particularidades de nuestro tiempo: hay de todo para gozar, el problema es que el empuje al más de gozar del discurso contemporáneo, empuja con mayor voracidad a la muerte. Esto no deja de ser interesante, porque hablamos de una época que niega a toda costa el malestar, aún a expensas de producir una suerte de tiranía de la felicidad en la que el sufrimiento constituye una enfermedad o un crimen (Bruckner, 2002) y sin embargo, a pesar de que disponemos de todos los objetos del mundo para gozar y para ser felices, es cuando -podemos conjeturarlo a partir de diversas estadísticas (Martínez Torres, 2019)-, paradójicamente más suicidios se producen, comparativamente frente a cualquier otro momento de la historia²¹, como los datos siguientes nos lo pueden sugerir:

²¹ Es importante destacar que solo se cuenta con estudios estadísticos sobre el suicidio a partir del Siglo XIX y que los datos aportados a continuación son solo una referencia estadística del contexto colombiano, útil para pensar proyecciones estadísticas posibles. No obstante, como hemos visto en el capítulo anterior, los datos pueden ser interrogados y no sirven para ubicar la posición del sujeto.

Tabla 10.

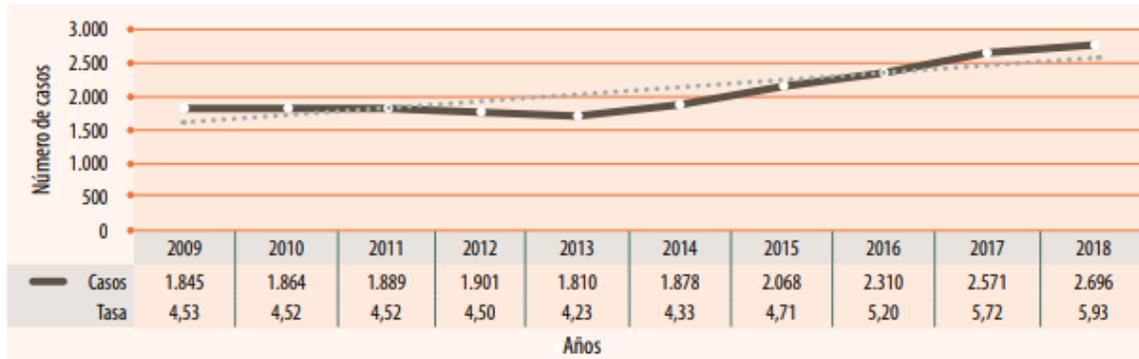
Tasas de suicidios por 100.000 habitantes, no ajustadas según la edad, en grupos de cinco años, en los países de las Américas, 1990-2009

País	1990-1994			1995-1999			2000-2004			2005-2009		
	T	H	M	T	H	M	T	H	M	T	H	M
Anguila	0	0	0	0	0	0	8,26	16,65	0	0	0	0
Antigua y Barbuda	0,61	1,28	0	0	0	0	2,25	4,03	0,62	0,24	0,50	0
Antillas Holandesas	5,23	6,92	3,71	4,50	8,18	1,21	2,77	5,86	0			
Argentina	6,52	9,91	3,09	6,35	9,86	2,84	8,25	13,30	3,41	7,71	12,56	3,07
Aruba	0	0	0	10,05	21,06	0	6,74	11,37	2,44	6,73	10,43	3,33
Bahamas	1,93	3,56	0,38	1,17	2,26	0,14	2,00	3,43	0,65	1,11	2,07	0,20
Barbados	5,82	9,75	2,19	6,35	9,30	3,61	1,99	3,56	0,51	1,08	2,03	0,19
Belice	1,75	2,95	0,51	4,63	8,77	0,35	6,55	10,65	2,55	3,82	6,36	1,35
Bermuda	6,58	13,00	0,60	7,29	10,89	3,92	3,67	5,42	2,03	1,88	3,10	0,73
Bolivia							0,16	0,22	0,10			
Brasil	3,52	5,47	1,59	4,02	6,44	1,64	4,24	6,79	1,75	4,84	7,50	1,91
Canadá	12,74	20,38	5,24	12,79	20,41	5,30	11,71	18,27	5,27	11,19	17,18	5,30
Colombia	3,08	4,89	1,31	4,15	6,46	1,89	5,67	8,79	2,63	4,92	7,92	2,02
Costa Rica	3,97	6,66	1,23	5,86	10,15	1,49	6,72	11,33	1,93	7,06	11,86	2,10
Cuba	21,57	25,88	17,24	18,97	25,70	12,23	14,55	21,16	7,87	12,31	19,05	5,48
Chile	5,63	9,77	1,63	6,62	11,66	1,75	10,25	17,64	3,01	11,68	19,27	4,26
Dominica	0	0	0	3,12	5,08	1,14	3,64	5,01	2,25	1,66	3,29	0

Fuente: (OPS, 2014, p. 40)

Tabla 11.

Tasas de suicidios por 100.000 habitantes, no ajustadas según la edad, en grupos de cinco años, en los países de las Américas, 1990-2009



Fuente: (Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses, 2018, p. 271).

La única razón por la que se han introducido estas estadísticas, tiene que ver con mostrar esa particularidad del fenómeno en la contemporaneidad, que resalta la paradoja que hasta aquí hemos presentado: contar con un discurso que exhorta a la felicidad por la vía del consumo de objetos de goce, no solo no garantiza el disfrute de la vida, sino que pareciera empujar con mayor voracidad a la muerte.

5.3 Lo singular del suicidio en el discurso del capitalismo.

Podemos empezar por señalar, de acuerdo a lo que hasta aquí hemos logrado construir a propósito del discurso, que interrogar el suicidio frente al discurso capitalista, implica preguntarnos por las lógicas que caracterizan a dicho fenómeno en la contemporaneidad. Así que nuestra pregunta tiene que ver en este punto con tratar de determinar qué es lo singular del suicidio en el discurso contemporáneo.

Algunas líneas atrás, destacamos que un rasgo importante del suicidio en la contemporaneidad, es la cantidad. A saber: comparativamente con otros periodos, es en la época

actual cuando más suicidios se registran, y esto a pesar de los grandes esfuerzos realizados por múltiples organismos estatales y no gubernamentales por prevenirlo o evitarlo (Martínez Torres, 2019). Vale la pena resaltar ese esfuerzo deliberado por la prevención y/o la mitigación del problema pues esto nos indica que el suicidio en la contemporaneidad se eleva al estatuto de un problema de salud pública. Esto es claro si se tiene en cuenta que la mayoría de los estudios que se ocupan del suicidio, lo hacen a partir de una lógica epidemiológica que lo asocia directamente con la presencia de trastornos mentales como, por ejemplo, los estudios de la OMS (2000) que ya hemos citado previamente y que como hemos visto, plantean que la inmensa mayoría (80-100%) de los casos de los suicidas tienen trastornos mentales.

De acuerdo con lo anterior, existe en el campo de la investigación un intento por fijar un saber por vía de la estadística sobre lo real de la muerte por mano propia. Ese saber prefijado estadísticamente se puede expresar si consideramos que, para la OMS, todos los suicidas son enfermos mentales, aunque muchos de estos no hayan sido evaluados siquiera. No hay la menor duda para los discursos que portan los estandartes de la salud mental, de que la razón que causa el suicidio, es la alienación mental y esta tesis es, por supuesto solidaria con las lógicas de la psiquiatría decimonónica. Procuremos interrogar esta tesis y extraigamos consecuencias del lado de lo que suponen las lógicas del discurso.

Pareciera ser que en la contemporaneidad, todo signo de malestar, se elevase a una condición mórbida, instaurando así, *el crimen de sufrir* (Bruckner, 2002). En consecuencia, todo aquello que vaya en contravía del imperativo de goce contemporáneo, deberá ser tratado y/o medicado. No en vano, el suicidio se convierte en la contemporaneidad, en un problema medicalizado, radicalmente distinto a todos los abordajes del mismo, que se produjeron en la historia, como vimos en el capítulo anterior.

Si la cantidad es un rasgo de los suicidios contemporáneos, habrá que decir algo más sobre esta. Lo que muestran los estudios (OMS, 2004) da cuenta de alarmantes cifras y tendencias, sin embargo, esto no indica únicamente que, en efecto, en la contemporaneidad se presenten más suicidios que en otros momentos de la historia.

Podemos suponer que las cifras no nos indican por sí solas que haya efectivamente más suicidios, sino que comparativamente se han hecho más eficientes los dispositivos, técnicas y agencias para el registro de los eventos de salud pública (Instituto Nacional de Salud, 2012). Esto nos lleva, además a resaltar que hay, pues, interés en visibilizar al suicidio como un problema para la cultura. No obstante, en tanto que solo contamos con registros de tipo estadístico sobre el suicidio desde finales del siglo XIX, gracias a los estudios de Durkheim (1897), difícilmente podría determinarse si en efecto hay o no más suicidios hoy.

La historia que hemos presentado en la primera parte de esta tesis, nos ha mostrado que el problema ha sido tratado de diferentes modos en la historia y que incluso en cada uno de los periodos y en cada uno de los grandes referentes culturales de la humanidad se han presentado suicidios y epidemias suicidas. Por tanto, si tenemos en cuenta que varios de los relatos allí referidos presentan epidemias de suicidios, bien podríamos concluir que el fenómeno, en la contemporaneidad, no difiere de la forma en que se ha presentado el mismo en la historia. Con esto, es posible sostener que el suicidio no es un problema contemporáneo ni un síntoma contemporáneo. En esta dirección, es mi apuesta señalar que se trata, más bien, de un problema transhistórico, transcultural. Humano (Martínez Torres, 2019).

Entonces, podemos con esto, concluir que la particularidad del suicidio en la época actual, no puede ser extraída ni de la frecuencia ni de la cantidad. Creo que la cifra, como la hemos visto emerger hasta este punto, nos sirve tan solo para señalar tres cosas. Primero, la cifra apuntala la

paradoja: ante la infinitud de objetos de goce, más sujetos se ven vacíos de goce y empujados a la muerte; segundo, en el marco de la tiranía de la felicidad, el sentido de la vida no está garantizado para los sujetos; tercero, en tanto que la producción del saber académico sobre el suicidio está centrada en la salud pública de manera casi exclusiva, quizás el discurso del capitalismo no ofrece un escenario favorable para oír la voz de los sujetos. Este último punto es crucial.

Pareciera ser, que en cambio, la era actual deviene favorable para el discurso psicológico y de las ciencias sociales. El psicoanálisis, es consabido que hace algo opuesto a lo que aquellas promulgan, precisamente porque se ocupa de lo más singular. Las psicologías más fuertes en la contemporaneidad, aquellas enfocadas a partir de discursos neopositivistas, por ejemplo, apuntan a lo común, a lo generalizable; y el psicoanálisis, por su parte, busca lo más único (Soler, 2018).

Si el psicoanálisis no parece una alternativa favorable en la contemporaneidad, es precisamente porque cuando uno entra en análisis, se produce un cambio de discurso. Una suerte de salida: una apuesta por la singularidad, allí cuando el capitalismo sueña con causar por vía del universalismo de la ciencia, la homogeneización de los plus de goce.

La universalización por la que históricamente ha propendido la ciencia, en el discurso del capitalismo, se traduce en la homogeneización de los goces; pero también en la generalización del saber. Esto quiere decir que como efecto del discurso, se privilegian también unos modos de conocimiento que excluyen al sujeto. De allí que, como hemos visto, en el estado de cosas actual en torno al suicidio, lo que ocupa el interés de los investigadores, son los datos, no el sujeto. La ciencia de hoy no toma en cuenta al inconsciente, no quiere saber de ello. Por tanto, dice Colette Soler que

El inconsciente no va a desaparecer, pero sería posible olvidarlo. El enemigo actual del psicoanálisis no es el DSM. El DSM es una mala clínica, descriptiva, estúpida, pero no es el enemigo del psicoanálisis porque no hace hipótesis causal. Lo que hace

hipótesis causal actualmente son las neurociencias, es decir la hipótesis es un retorno del hombre máquina del siglo XVII. Es decir la idea de que el humano se encuentra totalmente determinado por la máquina orgánica, neuronal, hormonal, genética. Nada más que una máquina, no un sujeto: una máquina. Esa es la hipótesis enemiga total del psicoanálisis (Soler, 2018, m. 63:03-65).

Hay que estar avisados: el recurso para encontrar las particularidades del fenómeno del suicidio en el discurso contemporáneo, supone justamente, un giro hacia lo singular. En consecuencia, el psicoanálisis nos permitirá sostener que tales particularidades habrían de ser buscadas más bien, a un tiempo, en la relación entre el sujeto y el lazo social, y en lo no apalabrado por el discurso, es decir, lo más íntimo de la elección de un sujeto.

Con lo anterior, se hace posible pues afirmar, siguiendo a Lacan, que si bien las formas del discurso en los diferentes momentos de la civilización, son determinantes para ubicar a los sujetos en su existencia, “esto no menoscaba la responsabilidad del mismo en sus elecciones. (...) El discurso condiciona pero es el sujeto quien elige, aun si es una elección inconsciente” (Izcovich, 2005, p. 13)

Si tomamos la pendiente de la relación al discurso, claramente en la actualidad, se producen unas lógicas que podemos decir que son inéditas en la historia. Hemos visto como, al perder el Otro su consistencia en la historia, la angustia viene a anclarse del objeto “a” y esto tiene sentido en el marco del discurso del amo. En el capitalista, en cambio, se producen al tiempo, una declinación del Amo y un borramiento de los lugares de la estructura. El amo se fragmenta y son los objetos, los que mandan.

Lo hemos dicho varias veces: en el discurso del capitalismo, el amo está enmascarado y el sujeto es un falso agente. Esto tiene consecuencias: el mercado posibilita que cada uno construya su propio amo, a demanda, por vía del consumo de objetos diversos.

Si desde la salida de la Edad media, como hemos visto, nos ha advenido la declinación del Otro, hay que saber que esto no se produce sin consecuencias. De hecho, podemos notar una importante consecuencia si advertimos la declinación puesta en juego en el discurso del capitalismo. Se trata esencialmente de la atomización del Otro que se traduce en fragmentación de los lazos sociales (Martínez Torres & Mesa Duque, 2019).

Si no hay más el Otro, entonces, no hay más el para todos. Esto conlleva a que no haya, tampoco, una forma singular de ordenar los goces. Los lazos sociales son volatilizados; los vínculos humanos, mercantilizados; y los goces, dispersos.

Lo que se produce, lógicamente, de una operación tal, no es otra cosa que la soledad del sujeto frente a los objetos de consumo, sin lugar a un lazo estable y duradero con otros, más allá de aquel posible a través de afiliaciones transitorias y goces compartidos (Martínez Torres, 2019). El sujeto contemporáneo es pues, solitario y movido de manera exclusiva, por un imperativo de goce que produce en él, paradójicamente la “sed de carencia-de-gozar” (Lacan, 1970, p. 55).

Es justamente aquí donde se hace posible hallar la diferencia primordial del fenómeno de suicidio en la contemporaneidad, con respecto a otros momentos de la historia: el deseo que es causado por los objetos de consumo, es transitorio y frágil, y, en consecuencia, insuficiente para dar soporte a la existencia. Insuficiente, podemos decir, para apalabrar a los sujetos (Soler, 2018), lo que quiere decir que no alcanza a aportar recursos vía el lenguaje para ubicarse en el lazo social.

Entonces, si el amo deviene insuficiente –y lo hace justamente porque su declinación ha devenido en fragmentación, la consecuencia de esta fragmentación es que “tenemos menos, casi ninguna prohibición universalizante, pero sí más prescripciones” (Soler, 1998, p. 76), el mandato universal del goce.

El discurso cumple entonces, una doble función en el lazo social: no solo promete el goce, sino que lo prescribe. El problema radica en que el deseo por vía de los objetos de consumo, no es más que ilusorio. La falta que causa el deseo, no es equivalente a los objetos que pueden adquirirse en el imperio del mercado, pues estos sólo obturan la falta.

Pareciera ser que ante el empuje del discurso a que se ubiquen los sujetos en un punto en la dialéctica de la producción y el consumo, lugar este de la producción en masa y el consumo desesperado, la depresión deviene la respuesta del sujeto. Esta constituye una resistencia negativa del sujeto a entrar en la lógica de la producción salvaje que promueve el discurso (Izcovich, 2005).

Con esto, es lícito pensar que la depresión y eventualmente el suicidio, podrían constituir formas de objeción al sin sentido al que un sujeto se ve empujado por acción de la dialéctica de la producción y el consumo. Si consideramos, entonces, que la depresión surge como respuesta al discurso, bien podríamos también elevarla al estatuto del mal de la época.

Podemos pensar que en un discurso en el que el Otro tenga mayor consistencia, es posible alojar de mejor manera a los sujetos en el deseo. La razón de lo anterior se comprende sin mucha dificultad si tenemos en cuenta que para Lacan (1959), el deseo es el deseo del Otro. Y, por otro lado, al considerar los aportes de Freud (1910) acerca del suicidio, habría que destacar que el Otro lleva a cabo una tarea fundamental de cara a la elección por la vida en un ser humano: instilar el deseo de vivir.

Si bien de este asunto nos ocuparemos más adelante, en el capítulo dedicado a pensar el suicidio con Freud, vale la pena no pasar por alto, en este momento, la cuestión del deseo de vivir. Se trata de que el deseo de vivir, en el ser humano, no es natural. Es, insuflado por el Otro. En consecuencia, podrá concluirse que un discurso en el que hay mayor estabilidad del Otro es más

favorable para alojar a los sujetos en el deseo, y esto quiere decir que puede transmitir, más probablemente, un sentido para la vida. Pero hay que estar advertidos: si bien hablamos de un discurso que favorece el sentido, no lo asegura. No hay garantías, pues como hemos podido vislumbrarlo con nuestro recurso a la historia, cada momento histórico nos ha legado también formas particulares del suicidio.

Ya antes hemos planteado que el amo contemporáneo es fragmentado y con él, los soportes simbólicos, los ideales, los lazos sociales. Podemos decir que esa fragmentación produce al mismo tiempo, un efecto en los sujetos que podría ser comprendido como su característica más evidente: estos ya no son movilizados por los ideales colectivos que otrora ordenaban los lazos sociales. Ya no se trata de las luchas comunes por los derechos, por los ideales, ni de la producción académica o incluso la fe, quizá lo que mejor caracteriza a los sujetos apunta a ese carácter unitario y frágil de las identificaciones que se traduce, en última instancia, en la soledad.

La soledad como rasgo diferencial de los sujetos contemporáneos es el efecto de la insuficiencia del discurso para ordenar los lazos sociales. Ya hemos dicho que el discurso capitalista los fractura, los disuelve y los sujetos, por su parte, procuran restablecer algo en el orden del lazo por vía de unas afiliaciones transitorias y precarias que se sostienen en síntomas y goces compartidos que les dejan a su vez más solos y vacíos de goce (Martínez Torres & Mesa Duque, 2019).

Hay pues efectos sobre el goce, pero también sobre el deseo y esto implica decir que el discurso modifica la relación a la pulsión, pero también algo del direccionamiento posible de la libido. En distintos momentos de su seminario, Lacan opondrá estos dos conceptos, sin embargo nos valdremos de algunos de sus planteamientos (1970), para sostener que estos son, en un sujeto,

dos dimensiones enlazadas, hecho que puede corroborarse cuando el autor (1970) definió al objeto “a”, a un tiempo, como objeto causa de deseo y como plus de gozar.

Entonces, si hemos sostenido que un carácter esencial del sujeto contemporáneo es su condición de vacío de goce, podemos también plantear que el rasgo correlativo al deseo, es su obturación: su taponamiento causado por el exceso de objetos de consumo. Este rasgo esencial del deseo, ha sido expresado por el psicoanalista francés, Marc Strauss (2015) de la manera siguiente:

(...) no es el objeto que se posee el que nos hace gozar –devaluado a partir del momento mismo que se lo adquiere- sino el próximo que compraremos. Lo que nos interesa ahora es el “iWatch”, no interesan ya los “iPhones” sino los “iWatch”. Es en eso que consiste la sed de la falta de gozar (Strauss, 2015, p. 6).

El trabajo de Strauss ilustra muy bien la relación entre el deseo y los objetos. El exceso devalúa los objetos –no se desea lo que se tiene- y al mismo tiempo, la apetencia por los gadgets, escamotea el deseo mismo. Se trata pues de un sujeto, vacío de goce y enajenado del deseo.

Hasta este punto tenemos algunas características del discurso contemporáneo que nos sirven para aproximarnos al problema del suicidio. Tenemos, un Otro declinado; un imperio de objetos que empujan a gozar, pero que obturan el deseo; y tenemos, además, a un sujeto solitario con sus objetos, lo que quiere decir que no es una época propicia para el establecimiento de lazos sociales significativos. Si aunamos todos estos elementos dispersos, hallamos la pista que requerimos: los suicidios a lo largo de la historia, es decir, que se produjeron bajo el discurso del amo, están sujetos a las lógicas mismas del discurso. Esto quiere decir que el suicidio se presentaba como acto heroico, como afrenta, como transgresión, por ejemplo. Empero el suicidio contemporáneo no tiene un Otro al que sujetarse, porque este como ya lo sabemos, no es consistente, y en consecuencia, tiene que obedecer a una lógica diversa.

Se trata precisamente de que no tenemos en la contemporaneidad, el paradigma de Un²² acto y entonces el suicidio no puede ser aprehendido a partir de un universal. Del mismo modo, los móviles del acto no pueden ser explicados plenamente como respuestas a las demandas provenientes del Otro, ni como efecto del desencantamiento del mundo. Ese carácter tan singular del suicidio nos habla de que este puede ser un acto a través del cual un sujeto puede constituirse en un punto de excepción.

Allí cuando no hay más el Otro que ordena el lazo social, los vínculos y los goces son, asimismo, atomizados y con esto, se volatilizan también algunas de las categorías que históricamente hemos tenido para pensar fenómenos diversos. Probablemente la forma más evidente de esos fenómenos tiene que ver con la precariedad de los lazos que ya hemos mencionado, de allí se producen unos modos de asociación mortíferos que tienen lugar, con frecuencia, en los espacios virtuales posibilitados por el Internet. Esas asociaciones que hemos llamado mortíferas empujan a que muchos jóvenes se vinculen en torno a retos que les implica poner en riesgo su vida e incluso, atentar contra esta. Pareciera tratarse de actualizaciones masivas de los famosos clubes de suicidas que existieron en la primera mitad del Siglo XX y es justamente el efecto de masificación que estas prácticas producen, lo que llama poderosamente la atención.

Existen noticias y artículos difundidos en cada rincón de internet donde muchos de los mencionados retos aparecen y, del sinnúmero de aquellos hay dos que para nosotros son interesantes por sus particularidades. El primero de ellos, es el juego de la ballena azul que fue considerablemente famoso entre los años 2016 y 2017. Se trató de un juego difundido en internet, en el que a los participantes vía chat, se les asignaban tareas a realizar diariamente, que consistían en prácticas riesgosas o autolesivas como cortes, caminar por la cornisa, tallarse una ballena en la

²² La mayúscula aquí pretende resaltar el valor de un elemento que representa a todo el conjunto.

piel, entre otras y, como reto final, se instaba a los jugadores a quitarse la vida. El mencionado reto, de acuerdo a un artículo de prensa de la BBC (2019), fue asociado a alrededor de 130 casos de suicidios de adolescentes en diversos países, entre los que se contaron Rusia, Estados Unidos, España, Italia, China, Uruguay, Chile, entre otros.

El segundo reto ha sido llamado *hot water challenge*²³, este consistía en la publicación de videos aficionados en los que se buscaba registrar la reacción de una persona cuando otra le arrojaba agua hirviendo. De allí resultaron casos de quemaduras de tercer grado y algunos casos de sujetos que al ingerir el líquido escaldando, morían por quemaduras internas.

A los anteriores retos se podrían sumar los incontables casos de sujetos que realizan arriesgadas proezas como colgar de rascacielos, transgredir importantes normas culturales, entre otros, que con harta frecuencia tienden a ser replicados.

Al pensar entonces que los anteriores retos surgen como formas del lazo social contemporáneo, se hace lícito sostener que en estas es el puro empuje a la muerte el que paradójicamente sostiene los vínculos y que el carácter autolesivo de estas prácticas que, frecuentemente, no busca la muerte -pero la halla en muchos casos- nos indica que no todo acto suicida es deliberado y consciente.

Insistir en que hay algo singular del suicidio en el discurso capitalista tiene sentido en la medida en que algunos lazos sociales que allí se constituyen empujan a los sujetos a la muerte y, tal vez, ese carácter que modifica la relación con el Otro, así como el ordenamiento de los goces y los vínculos recíprocos entre los pares, podría llevarnos a conjeturar que el acto suicida, en la contemporaneidad sobrepasaría las categorías clásicas pensadas por Lacan, en tanto que exceden los estatutos del acto que ya por él fueron planteados²⁴.

²³ Reto del agua caliente

²⁴ En la tercera parte de la tesis abordaremos los estatutos lacanianos del acto.

Por otra parte, las formas del suicidio que hemos descrito nos indican algo que es común a la tesis de Émile Durkheim (1897) pues la declinación en la función del Otro, bien podría ser otro nombre para la anomia de la sociedad, propuesta por el sociólogo francés, quien la define como una falla en la estructura de los modos en que una sociedad reglamenta a los individuos.

Finalmente, podemos plantear que las formas actuales del suicidio, mantienen el carácter anómico sostenido por Durkheim (1897), y reflejan el talante de la *miseria psicológica de las masas*, anunciado por Freud (1930); empero, radicalizado y mostrando cómo, por vía de la muerte, algo del lazo social que por estructura del discurso, ha sido precarizado, procura restituirse.

Hasta aquí lo que podemos plantear que, del suicidio, es incidido por el discurso. No hay que olvidar, de ningún modo, que no todo del sujeto está determinado por el Otro y que, no todo del sujeto, es apalabrado por el discurso (Soler, 2018). Nos queda pues, por pensar, aquello que tiene lugar en la intimidad del sujeto que elige la muerte, cosa esta que podría llevarnos a sostener la emergencia de nuevas maneras de suicidio, más allá de lo que tiene lugar en la relación del sujeto suicida a la cultura, a la sociedad, al Otro.

5.4 ¿Anti-capitalismos?

Un lazo social comandado por un amo permite dar un orden singular al discurso. Por eso hemos visto como, en la historia, la sociedad se estructura en torno a un amo, hasta que este es derrocado y sustituido por otro, siempre en singular. Allí cuando hemos sostenido que el amo fragmentado y el Otro declinado, destituido, devienen lo propio de la contemporaneidad, se abre la posibilidad a que cada sujeto se sostenga de lo que pueda. Incluso, de lógicas que creíamos ya superadas en el tiempo.

Lo anterior, nos permite comprender la historia, ya no de una manera lineal, como una sucesión vectorial de eventos cronológicos, sino quizás a partir de bucles, retrospectivas y eternos

retornos (Nietzsche, 1882). Esta concepción de la historia ha sido presentada por Freud (1914) cuando introduce sus tesis en torno a la repetición y al síntoma como recordar en acto: allí nos presenta una curiosa analogía entre el quehacer del analista y el arqueólogo en la que ambos reconstruyen a partir de vestigios, ruinas y fragmentos. El arqueólogo debe desenterrar los restos de la ciudad, el analista, hilar los jirones de memoria.

Esta curiosa manera de proceder con la historia nos indica que, en la concepción freudiana, al hablar del pasado no se trata de un tiempo superado, sino de una temporalidad otra, siempre presente, pero bajo la superficie de lo que es evidente a simple vista. Freud (1930) nos lo muestra bien cuando se refiere a la relación entre la Roma antigua y la moderna, de la siguiente manera:

Lo que ahora ocupa esos sitios son ruinas, pero no de ellos mismos, sino de sus renovaciones, más recientes, erigidas tras su incendio o destrucción. Ni hace falta decir que todos esos relictos de la antigua Roma aparecen como unas afloraciones dispersas en la maraña de la gran ciudad de los últimos siglos a contar desde el Renacimiento, si bien es cierto que mucho de lo antiguo está enterrado todavía en su suelo o bajo sus modernos edificios. Este es el tipo de conservación del pasado que hallamos en lugares históricos como Roma (Freud, 1930, p. 70).

Cuando hemos hablado de la historia, no se hace en sentido estricto, referencia a la operación de un discurso específico. Si bien, el discurso del amo es paradigmático de los modos del lazo social de la antigüedad no quiere esto decir que, en ciertos momentos, no se presentaran en simultáneo los cuatro. De la misma manera, el advenimiento del discurso capitalista no elimina a los demás discursos.

La analogía freudiana, a propósito de Roma, podría bastarnos para suponer que algo del espíritu de los modos de estructuración del lazo social, de los que ya hemos hablado, subyace bajo la piel del discurso capitalista. De hecho, tal como si habláramos del turista que camina en la

modernísima ciudad, sobre los adoquines del imperio en los que aún se leen los emblemas de la legión, ciertas formas del amo antiguo habitan el corazón del capitalismo.

Ya lo hemos advertido: no se trata más en la contemporaneidad, del amo moderno, ese que orientaba los lazos sociales a partir de los ideales de la ciencia, o de los modos de producción capitalistas. Con respecto a lo segundo, podríamos decir que el neoliberalismo ha sobrepasado ampliamente las lógicas capitalistas de producción y consumo; y sobre lo primero, que la posibilidad de hacer emerger nuevas formas del amo, da lugar a lo que pudiéramos llamar, una transgresión radical de los ideales de la modernidad.

El capitalismo abre la puerta a que haya, para todo sujeto, una especie de amo a medida, a demanda. Por esto hay quienes incluso descreen deliberadamente de las más importantes producciones de la civilización, para retornar a creencias y concepciones otrora usadas. Es fácil advertirlo: en el marco de un híper desarrollo técnico y científico como el actual, hay quienes rechazan postulados básicos de la ciencia como la curvatura de la tierra, o la inmunología misma. Para los primeros, tenemos el lazo social de los terraplanistas; para los segundos, el movimiento antivacunas.

Lo interesante de esto, es que podemos estar advertidos de que tanto los terraplanistas, cuanto los antivacunas, se gestan en el marco del mismo amo oculto: el mercado que garantiza que unos y otros se encuentren ahítos de objetos a consumir. Podríamos poner en el mismo lugar a los veganos, a los que consumen alimentos crudos, entre otros. Todos ellos soportados en torno a sus propios objetos de consumo.

Las lógicas del lazo social contemporáneo hacen evidente que una linealidad de la historia no pueda ser sino ideal. Por tanto, no habría de sorprender que en el marco de un híper desarrollo

técnico y científico, como el actual, muchos sujetos que no se encuentran apalabrados (Soler, 2018) por el discurso de la ciencia, elijan retornar a ciertas formas de razonamiento, en apariencia, ya superadas.

Con la caída de los grandes referentes, hemos visto retornar formas de la tiranía y del fundamentalismo que ya la ilustración había permitido trascender y una de estas formas, puede ser caracterizada a partir de los llamados ataques terroristas, por ejemplo.

Quiero resaltar la singularidad de algunos de esos llamados ataques terroristas para ilustrar esta cuestión. Si tomamos como paradigma, los ataques perpetrados por el Estado Islámico en el Teatro Bataclán en París, 2015; en Manchester en 2017; en Barcelona en 2018, entre otros; atentados estos, realizados bajo la consigna de *hacer sangrar a los cruzados* (Universidad de Granada. Grupo de estudios en seguridad internacional, s.f), podemos decir que son estos, actos medievales en pleno auge de la posmodernidad. Actos anticapitalistas, sin lugar a dudas y esto quiere decir que el discurso contemporáneo tiene la potencia también de hacer retornar aquello ya sepulto en la historia, pero además, de hacer surgir sus propios contradiscursos.

Las inmolaciones propias de los ataques terroristas nos muestran entonces una lógica diversa de los actos suicidas, emergentes en el discurso capitalista. Una lógica inversa, podría decirse.

Allí cuando nos hemos aventurado a señalar que lo característico del fenómeno de suicidio en el discurso contemporáneo, tiene que ver con que este no constituye un llamado al Otro, ni en todos los casos, la separación radical del campo del Otro, que suele ser típica del pasaje al acto y en esa dirección, un acto que no está comandado por el Otro, sino que suele ser, de acuerdo a lo abordado en el apartado anterior, un modo a través del cual, los sujetos restablecen algo en el orden

de un lazo social posible, aun por vía de darse muerte. La inmolación de un militante de un grupo extremista, constituye en cambio, un modo de restablecimiento del Otro en su radical voracidad.

Ya hemos dicho que un efecto de la fragmentación del Otro es asimismo la volatilización de los lazos sociales y un asunto interesante sobre los llamados ataques terroristas, de acuerdo con Bernard Nominé (2015), es que muchos son perpetrados por jóvenes precisamente segregados: migrantes o hijos de migrantes, personas marginadas, refugiados, etc. Para estos,

el aislamiento sectario que finge entregar reconocimiento y protección, suple la ruptura del lazo social y el ocaso de los ideales. Luego la religión radicalizada desempeña la función de un operador que da sentido al trastorno subjetivo y logra poner en fila a esos sujetos que yerran (p. 4).

Así pues, que ante un discurso que ha fragmentado al Otro y ha dejado a los sujetos dispersos, vacíos y sin esperanzas, hay quienes dan la vida en aras de reconstruir una cara tiránica de Dios. Podemos decir, del Dios oscuro, cruel y omnipotente del Antiguo Testamento que constituye, en los tiempos actuales, para algunos sujetos, un Otro que da sentido, que soporta simbólicamente, por el que vale la pena morir. Sobre este intento de restablecimiento del Otro, plantea Lacan (1964) que

(...) ningún sentido de la historia, basado en las premisas hegeliano-marxistas, es capaz de dar cuenta de ese resurgimiento, por el que se revela que la ofrenda a los dioses oscuros, de un objeto de sacrificio es algo a lo que pocos sujetos pueden no sucumbir, en una monstruosa captura.

La ignorancia, la indiferencia, la desviación de la mirada, puede explicar bajo qué velo sigue todavía oculto este misterio. Pero para cualquiera que sea capaz de dirigir, hacia ese fenómeno, una valerosa mirada -y, una vez más, poco hay de seguro para no sucumbir a la fascinación del sacrificio en sí mismo- el sacrificio significa que, en el objeto de nuestros deseos, intentamos encontrar el testimonio de

la presencia del deseo de ese Otro que aquí llamo el Dios oscuro (Lacan, 1964, p. 278).

El acto suicida acontecido pues, bajo la lógica extremista, constituye un sacrificio. Es sencillo de ver. La erección del dios tiránico exige un pago de sangre y los sujetos, cuya fe medieval no admite duda alguna, ofrecen sus cuerpos como moneda cambiaria. Se trata de un Otro voraz: un dios sediento cuya satisfacción se recompensa con el gozo eterno, con el paraíso.

Estas formas, que hemos llamado anticapitalistas, del suicidio comparten un rasgo y es la renegación del consumo a través de la invocación del dios oscuro, el amo absoluto. Formas estas que se diferencian de uno de los motivos que se asocian con mayor frecuencia al suicidio y que tienen que ver con motivos económicos, que nos permiten recordar lo que ya hemos expuesto con Marx (1845), en la primera parte: que, para el filósofo alemán, el suicidio es el producto de los vicios constitutivos del capitalismo.

Si bien existen epidemias de suicidios asociadas a motivos estrictamente económicos que han sido ampliamente documentadas veremos que, en algunos casos, tales motivos no son más que aparentes. Franco Berardi (2016), en su libro *Héroes: asesinato masivo y suicidio* expone diferentes casos para dar cuenta de ello. De estos casos, he elegido uno que constituye un claro ejemplo de lo que aquí he procurado exponer.

En el caso, titulado “la cosecha de Monsanto” (Berardi, 2016. P.155), Berardi nos muestra cómo, la dialéctica de la producción y el consumo, desbordan los recursos de los campesinos en la India, produciendo empero, otra cosa. Allí, parte el autor italiano de una cifra espantosa: desde 1995 más de 250000 campesinos indios se han suicidado, lo que da cuenta para Berardi de “la tasa

de suicidios más alta conocida en toda la historia de la humanidad” (2016, p. 155). El autor relata el caso de la siguiente manera:

Los periódicos de la India atribuyeron la ola de suicidios a las deudas de los campesinos a sus acreedores. Para comprar las costosas e ineficaces semillas a la empresa de productos agrícolas Monsanto, los campesinos tuvieron que pedir préstamos que no podían devolver, lo cual les condujo a una situación en la que el suicidio parecía la mejor salida.

A menudo, los campesinos se mataban mediante la ingesta del insecticida que les había vendido Monsanto (Berardi, 2016, p. 155).

La tragedia de los campesinos en la India no consiste únicamente en el acto suicida asociado a los problemas económicos que derivan en pobreza y miseria social, como fue expuesto por Marx (1845) en uno de los casos registrados por Peuchet. Más allá de la dificultad económica, la deuda impagable los aliena a una voluntad caprichosa que se erige como un dios oscuro: ante la imposibilidad de pagar la deuda, el cuerpo es arrojado como sacrificio y lo que queda para el Otro de las multinacionales, no es otra cosa que un cadáver, un despojo. Entonces, lo que tenemos aquí, nos muestra que los campesinos objetan, con su muerte, al amo oculto que, con sus objetos, no produce más que sed.

Parte tres. El suicidio: de Freud a Lacan.

Capítulo seis: El suicidio en Freud: tras las huellas del deseo inconsciente.

En la primera parte de esta tesis nos hemos puesto en la tarea de la formulación de un concepto que, sin duda alguna, ha devenido mucho más complejo de lo que uno aventuraría a considerar en primerísima instancia. Como vemos, se trata de un problema que va más allá del acto de matarse a uno mismo y la concepción, así como las implicaciones de ese acto, están sujetas a un sinfín de teorías, saberes, discursos y contextos históricos. En el presente apartado, más allá de realizar alguna historiografía, perseguiremos el propósito de construir una noción a partir de la obra de Freud y de Lacan.

Al enunciar el propósito de construir una noción destacamos, asimismo, que no hay una en la obra de Freud, sino múltiples que se articulan y que es menester rastrear pues, como ocurre con diversas nociones y conceptos, el autor fue planteando y reformulando sus ideas a lo largo de su vida y no hay, en su obra, un texto que, siendo dedicado en exclusiva al suicidio, pudiera sintetizar sus apreciaciones al respecto.

La necesidad de rastrear las ideas de Freud se expresa, además, en que en la mayoría de los textos en los que habló sobre suicidio, lo hizo o bien relatándolo como un hecho o un dato en un caso clínico, o destacándolo como una posibilidad en ciertos casos que consideraba *graves*. En cambio, solo en muy pocos momentos, procuró teorizar y/o conceptualizar el problema. Nos serviremos de esos puntos precisos en la obra para procurar reconstruir una teoría sobre el suicidio con Freud.

6.1 Muerte y sexualidad.

Probablemente el primer lugar donde aparece en Freud la pregunta por el suicidio es en *psicopatología de la vida cotidiana* (1901), donde sostiene el autor que: “en casos graves de psiconeurosis suelen aparecer, como síntomas patológicos, unas lesiones autoinferidas, y nunca se puede excluir que un suicidio sea el desenlace del conflicto psíquico” (p. 175-176). De lo anterior es posible extraer, al menos dos consecuencias que sirven al propósito de la investigación: primero, que el pensamiento freudiano en tal momento de su desarrollo se encuentra influido por la psiquiatría de la época, en la medida en que considera al suicidio como *síntoma patológico* de una grave enfermedad; y, en segundo lugar, que empieza a concebir el suicidio como una de las tentativas de solución *del conflicto psíquico*.

La vertiente que se abre con la idea del desenlace del conflicto pone de manifiesto, precisamente, aquello que constituye lo particular de la concepción psicoanalítica: la toma de distancia frente a lo patológico y el acento puesto en la dimensión estructural de la cuestión y en la posición del sujeto.

Se puede tomar como paradigma de lo que hemos dado en llamar, con Freud, el suicidio como desenlace de un conflicto, el caso del que se vale el autor para dar cuenta de los olvidos de nombres propios en su *psicopatología de la vida cotidiana* (1901). En este trabajo, es posible observar la relación entre muerte y sexualidad, que es expresada por el autor a partir de su olvido del nombre del pintor Signorelli y el juego de palabras con los nombres de Boticelli y Boltraffio, evocan la condición ominosa para Freud del suicidio de un paciente a condición del decaimiento de su función sexual.

Se trata de un paciente de Freud, que decide poner fin a su vida a causa de una “incurable perturbación sexual” (1901, p. 11). El paciente, destaca Freud, que es perteneciente a una cultura

en la que los hombres mantienen una actitud resignada y relativamente tranquila ante el desfallecimiento de la salud y la muerte por enfermedades graves. Para estos sujetos, turcos, empero, señala el autor que allí donde emerge la disfunción que pone límite al goce sexual, la vida pierde todo valor y entonces, el suicidio aparece como vía de solución a la desesperación que tal condición acarrea.

Así, el paciente que evoca Freud no puede en cambio aceptar la pérdida de la potencia sexual, su vida pierde valor y el suicidio aparece como vía de solución. Podemos pues decir, que lo anterior nos permite establecer una ligazón fundamental entre muerte y sexualidad, esto es, precisamente la primera tesis freudiana, a saber: la dialéctica entre muerte y vida pulsional.

La concepción de la solución del conflicto le permitirá a Freud, finalmente, atribuir a diferentes actos en apariencia accidentales, el estatuto de *suicidios tolerados inconscientemente*. Freud (1901), teoriza sobre las autolesiones y los infortunios, poniendo como eje de su análisis, la conjetura sobre la existencia de “una autoaniquilación semideliberada con propósito inconsciente” (1901, p. 177). Entonces señala el autor, a propósito de esa tendencia inconsciente a la autoaniquilación, que esta

(...) sabe explotar hábilmente un riesgo mortal y enmascararlo como azaroso infortunio. (...) está presente con cierta intensidad en un número de seres humanos mayor que el de aquellos en que se abre paso. Las lesiones infligidas a sí mismo son, por regla general, un compromiso entre esa pulsión y las fuerzas que todavía se le contraponen, y aun en los casos en que realmente se llega al suicidio, la inclinación a ello estuvo presente desde mucho tiempo antes con menor intensidad, o bien como una tendencia inconsciente y sofocada (1901, p. 178).

Freud separa el propósito consciente, del propósito inconsciente de suicidio, para sostener que en definitiva hay ciertos actos que conllevan la finalidad de darse muerte el individuo, aunque este no pueda dar cuenta objetivamente de esto. Sobre el primero, sostiene que se escoge “su

tiempo, sus medios y su oportunidad” (1901, p. 178); sobre el segundo dirá que es probable que se “aguarde una ocasión que pueda tomar sobre sí una parte de la causación, al reclamar las fuerzas defensivas de la persona, libere a aquel propósito de la presión de estas” (1901, p. 178). El propósito inconsciente de suicidio es interesante porque, más allá de la elección consciente de darse muerte, permite nuevamente pensar en el acto como forma de dar solución al conflicto psíquico, esto es: precisamente la manera de apuntalar aquello que pudiera decirse que hay de verdadero en el deseo del sujeto y que un simple yerro, acción u omisión pudieran realmente encubrir el deseo de autoaniquilación. Freud se sirve de un ejemplo extraído del Quijote para ilustrarlo:

Una mujer arrastra ante el juez a un hombre que, según ella dice, le robó la honra violándola. Sancho la resarce con la bolsa repleta de monedas que quita al acusado y, cuando la mujer se ha retirado, da permiso a este para correr tras ella y recuperar su bolsa. Vuelven ambos trezados en riña, y la mujer se ufana de que el malvado no ha sido capaz de apoderarse de la bolsa. Sobre eso dice Sancho: «Si el mismo aliento y valor que habéis mostrado para defender esta bolsa lo mostrarais, y aun la mitad menos, para defender vuestro cuerpo, las fuerzas de Hércules no os hicieran falta» (Freud, 1901, p. 178).

Así como la víctima de la violación en el Quijote, no ha impuesto una resistencia suficiente a su atacante, equiparable con la resistencia al robo de las monedas de oro, revelando una cierta complicidad con el hecho, del mismo modo pudiera decirse entonces que, por un lado, hay actos cuyo verdadero propósito es la autolesión o la autoaniquilación del propio sujeto, aunque parezcan accidentales y así entonces, bajo la forma de un accidente, se produce un suicidio tolerado inconscientemente. Y, por otro lado, que teniendo en cuenta lo anterior todo acto de prevención que no tenga en cuenta la dimensión del deseo, resultará insuficiente.

Para ilustrar lo anterior, Freud se sirve del ejemplo del accidente hípico de un oficial que había sido un excelente jinete hasta ese momento. El autor refiere que, en días anteriores a su accidente, “había caído en profunda desazón por la muerte de su querida madre, le sobrevinían

crisis de llanto estando en compañía de sus camaradas, y a sus amigos íntimos les manifestó sentir hastío por la vida” (p. 178) y momentos antes del concurso hípico en el que acontece el incidente,

(...) exteriorizó un mal presentimiento; dada nuestra concepción, no nos asombrará que ese presentimiento se haya cumplido. Me objetarán: es cosa obvia que un hombre con semejante depresión nerviosa no atinará a dominar el animal como lo hacía hallándose sano. Estoy totalmente de acuerdo; sólo que yo buscaría en el propósito de autoaniquilación que aquí hemos destacado el mecanismo de esa inhibición motriz por «nerviosismo» (Freud, 1901, p. 179).

Podemos entonces inferir un par cosas cuando tomamos esta primera parte de la enseñanza de Freud. En primer lugar, la ligazón entre muerte y sexualidad que nos pone de manifiesto que hay algo del orden de lo pulsional que se satisface con el acto suicida, y ligado a esto, en segunda instancia, que no todo suicidio opera orientado por una dimensión consciente y, en consecuencia, a través de accidentes y contingencias aparentes, un sujeto puede también causarse la muerte.

Una segunda consideración sobre el suicidio aparece en la obra de Freud, casi diez años después de lo que hemos podido extraer del primer momento enunciado. Este periodo, considerablemente extenso de silencio sobre el suicidio, nos resulta extraño pues, durante ese tiempo presentó casos -como Dora (1905) y el Hombre de las ratas (1909)-, en los que fueron referidas ideas de muerte, tentativas y amenazas de suicidio, comprendidas como manifestaciones sintomáticas de los pacientes, pero sin ser el suicidio ni el objeto de su análisis, ni una noción que esté construyendo con estos casos. Esto último puede corroborarse si se tiene en cuenta que, con Dora, buscó a través de la reconstrucción de su análisis fragmentario, dar cuenta de las particularidades de la histeria y que la nota suicida dejada por la paciente, fue tratada precisamente como una pieza a ser integrada en el universo sintomático de la joven y, como tal, empleada para discernir la verdad del sujeto detrás de la misma; y que, del lado del hombre de las ratas, los impulsos y las ideaciones suicidas además de haber servido para la comprensión y el análisis de la

grave obsesión del sujeto en cuestión, fueron la fuente para constituir a partir de allí su teoría sobre el masoquismo y el mecanismo psíquico de la vuelta contra la propia persona que aparecerá en su teoría sobre la pulsión.

Entonces, el suicidio aparecerá por segunda vez en su obra, como noción y como objeto propiamente de indagación, en un pequeño escrito titulado *contribuciones para un debate sobre el suicidio* (Freud, 1910) que vale la pena resaltar porque, además de ser la primera vez en que se ocupó de abordar puntualmente el problema del suicidio, es probablemente el único punto de su obra en que este es el problema central.

Se trató pues de un debate realizado en la sociedad psicoanalítica de Viena en 1910, al parecer, luego de una epidemia de suicidios en escolares. Allí David Ernst Oppenheim²⁵, bajo el seudónimo “Unus Multorum”²⁶ presentó un trabajo titulado “Der Selbstmord im kindlichen Lebensalter”²⁷, y Freud, en respuesta a aquel, planteará tres consideraciones que recogen tanto su postura hasta ese momento en torno al suicidio, como el rol que para él debería desempeñar la escuela ante tal problemática.

En primer lugar, sostiene Freud (1910) que “la escuela media tiene que conseguir algo más que no empujar a sus alumnos al suicidio; debe instilarles el goce de vivir (...)” (p. 231); esta afirmación del autor que ante una mirada simple pareciera que puede reducirse a situar del lado de la escuela una prevención posible del suicidio, no obstante, tiene un alcance mayor: Freud pone de manifiesto que la escuela debe instilar el goce de vivir, esto es, transmitir el deseo de vivir. Con

²⁵ La intervención de Oppenheim es referida en la nota aclaratoria sobre el título de Freud: *Contribuciones para un debate sobre el suicidio* de la traducción de Jose Luis Etcheverry, no obstante el texto original no ha sido posible encontrarlo aún.

²⁶ Tr: Uno de muchos.

²⁷ El suicidio en la edad infantil. Traducción personal. El texto de Oppenheim no se encuentra publicado, por ende la referencia evocada aquí, remite a la nota bajo el título del texto compilado en la obra completa de Freud de Amorrortu ed.

esto, proponemos que puede extraerse una importante noción: no se desea vivir por naturaleza sino que el deseo es precisamente instilado, viene del lugar del Otro, que en el marco de la concepción aquí trazada corresponde con un lugar designado por Lacan para una función simbólica que determina al sujeto en su relación con el deseo. Punto crucial que permite ver que la tentativa, lograda o no del suicidio, no es sin una relación al Otro.

En segundo lugar, se pregunta Freud, “cómo es posible que llegue a superarse la pulsión de vivir, de intensidad tan extraordinaria” (Freud, 1910, p. 232). En esta pregunta hay implícita una importante premisa: la pulsión de vida puede ser, en efecto, superada: se impone la muerte; de hecho, se elige la muerte. Por ende, si bien la intervención de Freud en este debate es anterior al desarrollo de la metapsicología y al más allá del principio del placer (Freud, 1920), escritos estos donde formalizará su concepto y teoría sobre las pulsiones, pareciera que desde este momento ya empieza a avizorar la pulsión de muerte.

El tercer elemento, es la tentativa de respuesta de Freud a la pregunta por el modo de superar la pulsión de vivir que logran los suicidas. Respuesta que, para ese momento de su obra, consideró inalcanzable, pero con la vislumbre de atraparla a partir del estudio de la melancolía, en la que se centrará como veremos, cinco años más tarde.

6.2 Suicidio melancólico: identificación al objeto.

Freud escribió *Duelo y melancolía* en 1915 y fue publicado en 1917, se encuentra compilado en la obra completa al interior de sus estudios sobre metapsicología. En este punto, se mantiene vigente el carácter enigmático que había señalado desde 1910: el desfallecimiento “de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida” (Freud, 1915, p. 244), de la mano

de un empobrecimiento yoico que da lugar a la estructuración de un delirio de insignificancia. Freud advierte que si bien, en el duelo hay un empobrecimiento del mundo,

(...) en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. Se humilla ante todos los demás y conmisera a cada uno de sus familiares por tener lazos con una persona tan indigna. No juzga que le ha sobrevenido una alteración, sino que extiende su autocrítica al pasado; asevera que nunca fue mejor (1915, pp. 243-244).

Para Freud (1915), la libido del melancólico procede en función de un destino doble: por un lado, la operación de la identificación con el objeto; por otro, a partir de la regresión a “la etapa del sadismo más próxima a ese conflicto. Sólo este sadismo nos revela el enigma de la inclinación al suicidio por la cual la melancolía se vuelve tan interesante y... peligrosa” (p. 249).

Así las cosas, podría pensarse que el carácter enigmático atribuido por Freud (1915) a la melancolía, se despeja al continuar la comparación con el duelo y la neurosis. Así se puede comprender que la tendencia al suicidio que en la melancolía se manifiesta tan comúnmente, se soporta en la identificación radical con el objeto muerto o perdido; y del lado del volcamiento de unos montos gigantescos de libido narcisista sobre el propio yo, mientras que, para Freud, “ningún neurótico registra propósitos de suicidio que no vuelva sobre sí mismo a partir del impulso de matar a otro” (p. 249). Entonces, sobre el suicidio melancólico, sostiene Freud en el mismo texto que:

(...) el yo sólo puede darse muerte si en virtud del retroceso de la investidura de objeto puede tratarse a sí mismo como un objeto, si le es permitido dirigir contra sí mismo esa hostilidad que recae sobre un objeto y subroga la reacción originaria del yo hacia objetos del mundo exterior (p. 249).

Lo que hemos visto expresa el resultado de lo que para Freud (1915) son las tres premisas de la melancolía: pérdida del objeto, ambivalencia y regresión narcisista de la libido. Encontramos una indudable ligazón con el duelo, pues contemplamos las dos primeras luego del acontecimiento

de la muerte de un ser querido. Esto es, que con la muerte de aquel, se pierde al objeto efectivamente y, por su parte, el trabajo del duelo suele poner en juego la ambivalencia de los afectos sobre el objeto perdido pues, con frecuencia, el doliente pasa del amor a la hostilidad y esto, para Freud, constituye el núcleo del conflicto. Es la tercera de las premisas la que diferencia los dos estados y consiste en un retorno al narcisismo originario, al punto en que no hay diferencia entre el yo y el objeto, causando esa particularidad que señalábamos antes en la cita del texto de Freud: que, en la melancolía, el yo es tratado como objeto y en consecuencia la libido, no podrá ser dirigida hacia el mundo exterior.

En este punto ya es lícito reconocer que hemos planteado una noción general de Freud sobre la melancolía que, sin embargo, seguiremos desarrollando. Pero allí cuando hemos destacado las premisas que el autor reconoce en la melancolía, vale la pena recordar que en la primera parte de este trabajo, cuando presentamos las tesis de Durkheim (1897), mostramos que el autor rescató de la psiquiatría francesa cuatro categorías del suicidio asociado a estados psicopáticos, entre las cuales, destacaba el sociólogo al suicidio melancólico. Resaltemos que, para la psiquiatría francesa del siglo XIX, la característica esencial de la melancolía, es la desvalorización del yo por vía de ideaciones y delirios con un carácter fijo; y que si bien esta noción está presente en Freud también, este último avanza en la comprensión de la melancolía, cuando reconoce la operación de la identificación radical entre el objeto y el yo, por medio de la regresión narcisista.

Las cuatro nociones freudianas extraídas hasta este punto, permiten dar cuenta de una particularidad importante en la concepción del suicidio. Si bien pareciera que la elaboración de Freud parte de una postura médica, la introducción del deseo, la dinámica pulsional, la agresión dirigida al Otro que recae sobre el yo en el suicidio neurótico, y el problema del sadismo y la identificación con el objeto en la melancolía; pone de manifiesto que la construcción de una concepción psicoanalítica del suicidio implica necesariamente asumir tres cuestiones

fundamentales. Primero: tomar distancia de concepciones moralizantes o que patologizan el acto; segundo: atender al decir del sujeto que lo implica en su singularidad; y tercero: diferenciar el estatuto del acto, lo que permite comprender que este da cuenta siempre de una posición subjetiva.

Entonces, retomemos los cuatro elementos planteados hasta aquí, para dar cuenta de que una noción de suicidio con Freud, implica por supuesto contar con aquello que incluso Lacan (1964) elevará al estatuto de concepto fundamental del psicoanálisis, a saber: la pulsión, su dinámica y sus destinos. En el primer trabajo sobre metapsicología, *Pulsiones y destinos de la pulsión* (1915), Freud establecerá los destinos posibles para la descarga pulsional y dentro de estos, cuenta a los siguientes: “El trastorno hacia lo contrario, la vuelta hacia la persona propia, la represión y la sublimación” (p.122) y como se ha planteado hasta ahora, del lado del suicidio neurótico, a uno de estos destinos le ha atribuido Freud, una importancia indiscutible y es a *la vuelta hacia la persona propia*.

En este destino pulsional, la agresividad que en principio se encuentra dirigida hacia afuera, será afectada y cambiará su curso. Si bien, en este momento de su obra, Freud no contaba con el concepto de pulsión de muerte, retornará en 1930 a este destino pulsional, para advertir que, al producirse esta operación,

La agresión es introyectada, interiorizada, pero en verdad reenviada a su punto de partida; vale decir: vuelta hacia el yo propio. Ahí es recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como «conciencia moral», está pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho de buena gana en otros individuos, ajenos a él. Llamamos «conciencia de culpa» a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido. Se exterioriza como necesidad de castigo. Por consiguiente, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada (Freud, 1930, pp. 129-130).

Entonces, luego de la introducción de la pulsión de muerte en 1920, Freud retorna a la vuelta hacia la propia persona, para mostrar que la culpa es su resorte. Es decir, que la agresividad dirigida al objeto es volcada sobre el yo, como efecto de la culpa, lo que implica una variante de su primera concepción.

Si se toma como punto de referencia el caso del masoquismo, bien pudiera sostenerse que este es, en realidad, sadismo redirigido hacia la propia persona. En el caso del suicidio, conservando la misma lógica, bien podría decirse que se trata de la misma tendencia vindicativa, pero retornada sobre el yo. Freud sostiene que “lo esencial en este proceso es entonces el cambio de vía del objeto, manteniéndose inalterada la meta” (1915, p.122). Esta operación que implica pues la sustitución del objeto por la propia persona, es explicada por el autor en tres momentos y se sirve de la diada sadismo-masoquismo para ilustrarla:

- a. El sadismo consiste en una acción violenta, en una afirmación de poder dirigida a otra persona como objeto.
- b. Este objeto es resignado y sustituido por la persona propia. Con la vuelta hacía la persona propia se ha consumado también la mudanza de la meta pulsional activa en una pasiva.
- c. Se busca de nuevo como objeto una persona ajena, que, a consecuencia de la mudanza sobrevenida en la meta, tiene que tomar sobre sí el papel de sujeto (Freud, 1915, p. 123).

Problemáticas como el suicidio y auto reproches obsesivos, podrían ser explicados de la manera anterior, deteniéndose por supuesto, en el punto b. No obstante, con la introducción del concepto de pulsión de muerte, el asunto se complejizará considerablemente: la pulsión de muerte implicará un pasaje de la vuelta contra sí mismo de la tendencia agresiva, a la elección de morir.

6.3 Más allá del principio del placer: de la voluntad de vivir a la muerte como finalidad.

Cinco años más tarde, Freud (1920), formaliza el concepto de *pulsión de muerte*. Aquí, la diada introducida en 1915 como pulsiones yoicas y sexuales, viene a ser sustituida por las pulsiones de vida y de muerte, subrayando como conclusión que la naturaleza de las pulsiones no es exclusivamente conservadora. El autor plantea que

El estatuto de las pulsiones de autoconservación que suponemos en todo ser vivo presenta notable oposición con el presupuesto de que la vida pulsional en su conjunto sirve a la provocación de la muerte. Bajo esta luz, la importancia teórica de las pulsiones de autoconservación, de poder y de ser reconocido, cae por tierra; son pulsiones parciales destinadas a asegurar el camino hacia la muerte peculiar del organismo y a alejar otras posibilidades de regreso a lo inorgánico que no sean las inmanentes. (...) el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originariamente alabarderos de la muerte. Así se engendra la paradoja de que el organismo vivo lucha con la máxima energía contra influencias (peligros) que podrían ayudarlo a alcanzar su meta vital por el camino más corto (por cortocircuito, digámoslo así) (Freud, 1920, p. 39).

En toda vida humana se pone en marcha una operación que puede ser caracterizada a partir del empuje a la muerte, toda vez que para Freud “inadvertidamente hemos arribado al puerto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el «genuino resultado» y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir” (1920, p. 49). Así, la voluntad es la fuerza que mantiene la vida del ser humano y justamente al cesar esta, es la muerte lo que se impone. Decir que es la voluntad lo que sostiene y no el instinto, el organismo o la operación de la máquina cerebral, introduce lo que en este trabajo es el punto nodal, a saber: la muerte es también voluntaria y con Freud es lícito sostener que “morimos porque deseamos morir” (1926, p. 5).

De la misma manera en que procuré proceder líneas atrás, intentemos extraer consecuencias de los planteamientos freudianos. Destacamos dos asuntos, primero: la muerte como finalidad²⁸ de la vida; y segundo: la voluntad como aspecto que sostiene a la vida. Con la introducción de estos dos elementos interdependientes, se evidencia una dimensión de la vida en la que el ser humano se halla radicalmente separado de la naturaleza en la medida en que no es el instinto el que le empuja a vivir, sino en cambio, la voluntad; entretanto al agotarse esta voluntad de vivir, se impone el destino último para todo ser vivo: la muerte. Ahora bien, si la muerte puede entenderse como el fin último de la vida humana y esta última se impone allí cuando la voluntad de vivir cesa, podrá finalmente concluirse que, en la concepción freudiana, toda muerte es voluntaria, lo cual se corrobora en el *Esquema del psicoanálisis* (1938), allí cuando sostiene que “se puede conjeturar, en general, que el individuo muere a raíz de sus conflictos internos” (p. 148), como efecto del decaimiento de la libido o cuando esta se ha consumido por completo.

6.4 El suicidio: un problema económico

De acuerdo a lo dicho anteriormente, puede aceptarse que el suicidio es para el psicoanálisis, una de las vías posibles de resolución del conflicto psíquico y que fenómenos como el suicidio melancólico o el neurótico, ponen de manifiesto, un arreglo posible del conflicto para cada estructura. Freud volverá a tratar el problema del masoquismo y la vuelta contra la propia persona en *El yo y el ello* (1923) y en *El problema económico del masoquismo* (1924).

En *El yo y el ello*, Freud pensará el problema de la culpa volcada sobre el yo, a partir de los casos de pacientes que, lejos de mejorar en el proceso analítico, empeoran su condición. Para el

²⁸ El término alemán empleado por Freud es *Zweck*.

autor, del lado de estos sujetos, existe un sentimiento de culpa fundamental para el cual la enfermedad constituye la pena a cumplir para purgarlo. Dice Freud que:

(...) se llega a la intelección de que se trata de un factor por así decir «moral», de un sentimiento de culpa que halla su satisfacción en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo del padecer. A este poco consolador esclarecimiento es lícito atenerse en definitiva. Ahora bien, ese sentimiento de culpa es mudo para el enfermo, no le dice que es culpable; él no se siente culpable, sino enfermo. Sólo se exterioriza en una resistencia a la curación, difícil de reducir (p. 50).

Así, establece Freud un nexo con su tesis planteada en 1915 a propósito de los destinos de la pulsión (1915), para sostener aquí un nuevo retorno sobre la propia persona, pero esta vez de una dimensión ineludible de la culpa que devendrá en una forma otra de masoquismo, probablemente más radical y letal. Con estos conceptos, es válido pues el reclamo de considerar al suicidio como un acto en el cual, el sujeto descarga sobre sí la culpa y la agresividad que no puede dirigir al otro.

En *El problema económico del masoquismo* (1924), Freud vuelve a tomar la pendiente de la culpa para explicarse el masoquismo. Señala tipos diversos de masoquismo, pero entre estos, hay uno que deviene interesante para el presente trabajo. A saber, aquel que él nombra *masoquismo moral*. Sostiene el autor que:

Para explicar esta conducta es muy tentador dejar de lado la libido y limitarse al supuesto de que aquí la pulsión de destrucción fue vuelta de nuevo hacia adentro y ahora abate su furia sobre el sí-mismo propio; no obstante, debe de tener su sentido el hecho de que el uso lingüístico no haya resignado el vínculo de esta norma de conducta en la vida con el erotismo, y llame también «masoquistas» a estos que se infieren daño a sí mismos (Freud, 1924, p. 171).

Entonces, conviene señalar que la idea de la agresividad o el sadismo volcado hacia la propia persona, que ha empezado a tomar forma y a ser considerada agudamente por Freud desde la época en que analizó al hombre de las ratas, aquí se cristaliza y apuntala la culpa como aquello

que da lugar a los actos que amenazan la integridad del sujeto. La génesis de esta situación es explicada por Freud de la siguiente manera:

La reversión del sadismo hacía la persona propia ocurre regularmente a raíz de la sofocación cultural de las pulsiones, en virtud de la cual la persona se abstiene de aplicar en su vida buena parte de sus componentes pulsionales destructivos. Cabe imaginar que esta parte relegada de la pulsión de destrucción salga a la luz como un acrecentamiento del masoquismo en el interior del yo. Empero, los fenómenos de la conciencia moral dejan colegir que la destrucción que retorna desde el mundo exterior puede ser acogida por el superyó, y aumentar su sadismo hacia el yo, aun sin mediar aquella mudanza. El sadismo del superyó y el masoquismo del yo se complementan uno al otro y se aúnan para provocar las mismas consecuencias. Opino que sólo así es posible comprender que de la sofocación de las pulsiones resulte -con frecuencia o en la totalidad de los casos- un sentimiento de culpa, y que la conciencia moral se vuelva tanto más severa y susceptible cuanto más se abstenga la persona de agredir a los demás (...).

Así, el masoquismo moral pasa a ser el testimonio clásico de la existencia de la mezcla de pulsiones. Su peligrosidad se debe a que descende de la pulsión de muerte, corresponde a aquel sector de ella que se ha sustraído a su vuelta hacia afuera como pulsión de destrucción. Pero como, por otra parte, tiene el valor psíquico {Bedeutung} de un componente erótico, ni aun la autodestrucción de la persona puede producirse sin satisfacción libidinosa (1924, pp. 175-176).

De esta manera, el problema económico y la vertiente que este abre, introduce una ética. El recorrido hecho hasta este momento, que ha implicado un tránsito por los conceptos freudianos de pulsión de muerte, de identificación, de masoquismo, entre otros nos lleva finalmente a resaltar el valor de la tesis Freud sobre la muerte como elección, así lo sostuvo el autor en la entrevista sobre el valor de la vida que concedió en 1926 a George Sylvester Viereck:

Nuestra vida es necesariamente una serie de compromisos, una lucha interminable entre el ego y su ambiente (...).

Es posible que la muerte en sí no sea una necesidad biológica. Tal vez morimos porque deseamos morir (...).

La humanidad no escoge el suicidio porque la ley de su ser desapruueba la vía directa para su fin. La vida tiene que completar su ciclo de existencia. En todo ser normal, la pulsión de vida es fuerte, lo bastante para contrabalancear la pulsión de muerte, pero en el final, ésta resulta más fuerte. Podemos entretenernos con la fantasía de que la muerte nos llega por nuestra propia voluntad. Sería más posible que no pudiéramos vencer a la muerte porque en realidad ella es un aliado dentro de nosotros. En este sentido (añadió Freud con una sonrisa) puede ser justificado decir que toda muerte es un suicidio disfrazado (Freud, 1926, párr. 19-23).

Lo anterior permite ver pues que el suicidio es, en última instancia, un acto del sujeto que denuncia la cara oculta del deseo: este es siempre mortífero y tarde o temprano se impone en el ser humano. El mismo Freud, terminará sus días optando por la muerte, luego de culminar su último escrito y sentir su cuerpo vencido por el cáncer. Relata Jones en la biografía de Freud (1961) que este eligió su muerte como quien no tiene ya nada que perder y allí cuando el dolor de su terrible enfermedad le resultó ya insoportable, pidió a su médico que le administrara una dosis letal de morfina. Sobre la muerte de Freud, dirá Jones que este “murió como vivió: como un realista” (p. 279).

El recorrido efectuado nos permite finalmente, destacar que Freud nos lega de su concepción sobre la vida, el problema del deseo como eje de los actos humanos. En consecuencia, vida y muerte pasan de considerarse a partir de la biología, a pensarse como un problema en el orden del deseo, la voluntad y, en consecuencia, de la pulsión. Con esto, el padre del psicoanálisis sentó las bases para que podamos pensar en que, en el acto de darse muerte a uno mismo, hay una dimensión ética anudada. Este será el problema que intentaremos pensar en lo sucesivo con Lacan.

Capítulo siete: El suicidio en Lacan: dimensiones de un acto.

7.1 ¿Una causa?

Tal como hicimos en el capítulo anterior, seguiremos en el presente el propósito de la construcción de una noción a partir de la teoría de Lacan. Para esto, nos vimos en la necesidad de recorrer una parte importante de su enseñanza, avanzando en torno a conceptos cruciales como el deseo, la ética, la angustia y el acto. En esta tarea encontramos un punto de partida: la elección por la muerte aparece como posibilidad de respuesta del sujeto ante lo real y, en consecuencia, hablamos de una concepción que pondrá de manifiesto lo más singular que habita en cada ser humano.

Esta concepción que pretendemos, parte de la singularidad como condición humana. En esta medida, no habrá razón alguna para buscar el problema de la causalidad, en un lugar distinto al sujeto y en consecuencia, no habrá que considerar al suicidio o bien como un problema de orden social, ni tampoco como el signo de una enfermedad, a despecho de lo que hemos recogido en la primera parte, de la mano de los sociólogos y los filósofos.

Hablamos en este punto de que la causa se encuentra al interior del sujeto. Este es un problema que ya había sido abordado por Lacan (1946) en su debate con Henri Ey en las jornadas psiquiátricas del congreso de Bonneval y se trata, precisamente, de ubicar la causalidad psíquica de la locura.

Si lo que hemos mostrado en esta tesis, hasta aquí, nos ha permitido ver, que no todos los casos de suicidio tienen lugar en sujetos con alguna afección mental, ¿por qué evocar en este punto la tesis de Lacan en Bonneval? Sobre esta cuestión, en su seminario sobre las psicosis, Lacan (1956), aporta una pista: plantea que

(...) el suicidio da fe de una inclinación hacia el declinar, hacia la muerte, parece que cualquiera podría decir—pero únicamente si se lo busca para hacérselo decir—que se produce con más facilidad en el declinar de la naturaleza, vale decir en otoño. Ahora bien, se sabe desde hace mucho que los suicidios son más numerosos en primavera. Esto no es ni más ni menos comprensible. Sorprenderse de que los suicidios sean más numerosos en primavera que en otoño, sólo puede basarse en ese espejismo inconsistente que se llama la relación de comprensión, cual si hubiese alguna cosa, en ese orden, que pudiese alguna vez ser captada (1956, p. 16).

Hay en el comentario de Lacan (1956), algunos puntos interesantes que vale la pena resaltar. En primera instancia que la inclinación humana hacia el declinar, pareciera no tener la misma estructura del perecer, en la naturaleza. Allí, en la naturaleza, la muerte se produce bajo la condición propicia de la insostenibilidad de la vida y es por esto, que los árboles pierden su follaje y sus frutos durante el otoño, pues en invierno, estos perecen. Igual fin podría esperarse de los extensos periodos de hibernación de algunos animales que, declinan, para retornar al mundo en las épocas en que la vida misma es viable.

Por el contrario, muestra allí Lacan que la tendencia humana al declinar, obedece a una estructura diversa: del lado de las condiciones que habremos de llamar más propicias para la vida, empero, mayor será el empuje a la muerte. El espejismo de la relación de comprensión, como lo ha llamado Lacan (1956), expone que la relación entre los factores causales y el fenómeno no es, empero, obvia y, por tanto, se hace comprensible que no será la dificultad, ni la inviabilidad de la vida, lo que producirá la tendencia a la muerte. Esto quiere decir que, en última instancia, nada en el orden de una comprensión lineal entre causa y efecto, pudiera ser captado.

Lo que hemos dicho es, lo que ha sido nombrado por Freud (1920) como pulsión de muerte. Contar con esto, implica siempre reconocer que el suicidio, constituye una de las salidas posibles,

pero no la única, y esto quiere decir que se pone en juego una elección del sujeto, en tanto que “uno siempre puede suicidarse y optar por la muerte en acto” (Soler, 2005, párr. 1).

Resaltar el valor de esta elección permite, al mismo tiempo, mostrar su reverso: hay quienes, sin embargo, no llevan al acto un suicidio y, en consecuencia, eligen la vida, a pesar de todo. Soler (2005) expresa que “la elección de la muerte es más compleja, pues el hecho de no elegir el suicidio no la excluye por completo” (párr. 2). Hablamos de que la condición humana implica siempre, como hemos dicho, esa tendencia al declinar que expresa, constantemente, esa opción enmascarada por la muerte.

7.2 El problema de la elección

A lo largo de esta tesis hemos destacado el valor del paso de la concepción de suicidio, a la del acto suicida y la dimensión subjetiva de la elección por la muerte. Si hacemos hincapié en este último término, haciendo uso de los elementos que hemos extraído del psicoanálisis hasta ahora, no tardaremos en percibir que nos encontramos en el terreno de una ética.

Esta dimensión ética implica que el sujeto está concernido en su acto y esto quiere decir que con el problema de la elección no nos encontramos más en el campo de una determinación orgánica, genética o biológica. Hemos hablado, con Freud, de la operación de las lógicas inconscientes en la dimensión del acto y, sin embargo para Lombardi (2008), el campo del psicoanálisis “no es solamente el del sujeto de los mecanismos inconscientes, sino también, y eminentemente, del ser hablante en tanto capaz de elegir por gusto, por goce, por deseo, por su juicio íntimo, por un nuevo amor” (2008, p. 3). No hablamos aquí entonces de un acto determinado

extrínsecamente, sino de la posición de un sujeto que elige la muerte, lo que justifica la pregunta a propósito de si hay o no razones éticas en el acto suicida.

Si la ética desde las perspectivas clásicas que Lacan (1960) evoca en su seminario, consiste en “un juicio sobre nuestra acción” (p. 370), este juicio tendría que plantearse a partir de la posición del sujeto de cara a la ley moral. Ahora: si la ley moral no es sin el bien y la ética clásica implica la elección del sujeto en el campo de dicha ley cuyo bien máximo es la vida, ¿de qué ética hablamos cuando se pone en juego la elección de la muerte propia?

La ética del psicoanálisis no está planteada en función de un juicio moralizante, ni de una tendencia al bien y en este sentido, implica una ruptura con lo que ya Lacan (1960) ha articulado en diferentes apartados de su seminario bajo el nombre de la ética tradicional. En este sentido, el psicoanalista francés, sitúa como “patrón de medida de la revisión de la ética a la que nos lleva el psicoanálisis, la relación de la acción con el deseo que la habita” (p. 372). Este patrón de medida es explicado a partir de un experimento mental al que denomina *la perspectiva del juicio final*, donde se imagina que al final de los tiempos, no se nos preguntará si se ha actuado de acuerdo al bien común, al imperativo categórico, a los ideales culturales; sino, si se ha actuado en conformidad con el deseo. Entonces, la ética del psicoanálisis no se encontrará al servicio de los bienes e implicará, “la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida” (1960, p. 372), lo que se enuncia para Lacan en el “triunfo del ser-para-la-muerte, formulado en el *mè phýnai* de Edipo, donde figura ese *mè*, la negación idéntica a la entrada del sujeto sobre el soporte del significante” (p. 373).

Mè phýnai, últimas palabras del coro en Edipo en Colono son definidas por Lacan (1960) como “Antes bien, no ser” (p. 365). Una forma de negación del ser que define cabalmente aquello que ha sido recogido bajo la fórmula del ser-para-la-muerte y que expresa que

Esta es la preferencia con la que debe terminar una existencia humana, la de Edipo, tan perfectamente lograda que no muere de la muerte de todos, a saber, de una muerte accidental, sino de la verdadera muerte, en la que él mismo tacha su ser (1960, p. 365).

*La sentencia del coro de Edipo en Colono evocada por Lacan tiene aún otras consecuencias, puesto que el peso dado a esta expresión, otorga a la muerte voluntaria el estatuto de “la verdadera muerte” (1960, p. 365) y dicho estatuto ya ha sido abordado por el autor y por Freud (1905) en otros momentos. Lacan señala en una conferencia dedicada al centenario del natalicio de Freud (1956) la precariedad con la que el *Mè phýnai* ha sido traducido y propone una alternativa que surge de una traducción al latín de dicha expresión: “mejor no haber nacido” (p. 350). Con esto evoca un chiste subrayado por Freud en 1905: “no haber nacido nunca sería lo mejor para los mortales (...). Entre 100.000 personas difícilmente pueda sucederle a una” (p. 55).*

Las cien mil personas, evocadas por Freud en el chiste, son las posibles fecundaciones, a la postre de la eyaculación durante el coito. Por tanto, la agudeza freudiana, podría también ser expresada de la siguiente forma: ¡de cien mil espermatozoides, justo yo he ganado la carrera y como trofeo, me ha caído la desgracia de vivir!

Pareciera ser, que el chiste freudiano, contradice el planteamiento de Soler (2005) que hemos expuesto al final del numeral anterior. La psicoanalista dice que un sujeto, al no suicidarse, elige la vida, y sin embargo, sostiene también, que la presunta elección por la vida, no excluye a la muerte por completo. Pensamos, en cambio, con Freud (1905), que no solo terminar la vida es una posibilidad para el ser humano, sino que, más allá de esto, nadie elige nacer. Veamos.

Ese carácter involuntario y fortuito de la vida, se expresa en el drama de Edipo en Colono, para Lacan (1955) de la siguiente manera: “Más vale, a fin de cuentas, no haber nacido nunca y, si se ha nacido, morir lo más pronto posible” (p. 345).

Elegir, pues, la muerte, pone de manifiesto, la presencia de fenómenos que dan cuenta de

(...) la intrusión larvada de la muerte en la vida, mucho más frecuente que el cenit del acto suicida: el dolor de existir no es el privilegio exclusivo del melancólico; el *mé phynai*, ¡no haber nacido!, maldición sobre la vida de algunos sujetos; la destructividad del deseo y de las pulsiones respecto de los equilibrios del bienestar. (Soler, 2005, párr. 3).

¡Mejor no haber nacido! Clamor último del coro en Edipo en Colono (Sófocles, 1981)²⁹, muestra las coordenadas de la maldición, del reproche acaecido sobre la vida y pone en escena lo imposible de soportar para el sujeto. La tragedia de Edipo, nos muestra bien la lógica de esta elección: el héroe de Sófocles, no se suicida al conocer su insoportable verdad; marcha empero hacia su destino, del cual la muerte será, a su encuentro, redentora.

Edipo encuentra la muerte en Colono (Sófocles, Edipo en Colono, 1981)³⁰, lo interesante es que solo Teseo sabe de su destino, solo el héroe griego, rey de Atenas, sabe de la causa de la muerte del rey errante y sin embargo hay un signo que ha sido presentado a todos los asistentes: se trata de la voz de un dios que llama a Edipo a su última morada y con este llamado, el inframundo saluda, glorioso al desdichado héroe trágico.

Siguiendo la directriz que ha sido trazada por Soler (2005) en su conferencia, el *Me phynai* de Edipo nos muestra, al final, una aceptación a despecho de aquello que se impone. El héroe

²⁹ La obra referenciada es Edipo en Colono, se encuentra en la compilación de las tragedias de Sófocles realizada por Gredos en 1981. La tragedia, no obstante, data del siglo IV antes de Cristo y en la versión consultada no aparece una fecha exacta de escritura y/o publicación.

trágico acepta el destierro, la condena, la maldición y, finalmente, la muerte; sin embargo, ha elegido la vida. Su voz de despecho al final, su maldición: mejor no haber nacido, muestra que allende de su elección, la muerte aguarda y se impone al final, como finalidad. Mejor no haber nacido, atestigua el absurdo de la existencia de Edipo, que sólo la muerte, redime. Veamos el modo en el que el clamor del coro es presentado en la tragedia por Sófocles (1981):

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 vienen. Porque, cuando se deja atrás la juventud con sus irreflexivas locuras, ¿qué pena se escapa por entero? ¿Cuál de los sufrimientos no está presente? Envidia, querellas, discordia, luchas y muertes, y cae después en el lote, como última, la despreciable, endeble, insociable, desagradable vejez, donde vienen a parar todos los males peores (1981, p. 559).

La conferencia de Soler, titulada *Lo que no se elige* (2005) nos sirve a este punto como una suerte de guía, a propósito de lo insondable de la elección del sujeto. La psicoanalista advierte, como hemos visto, que siempre se puede optar por la muerte en acto, a través de un suicidio, sirviendo esta elección al propósito de hacer cesar el sufrimiento, por ejemplo. Sin embargo, Edipo, ante el horror, no se suicida. Arranca, empero, sus ojos de sus cuencas y emprende el destierro, aceptando pues, el destino que su maldición acarrea (Sófocles, 1981)³¹.

El horror que ha sido atestiguado por el rey Edipo, se desprende de la realización de la maldición que, años atrás, el oráculo le comunicaría: el destino funesto de ser el asesino de su propio padre y unirse en el lecho con su madre. Esta maldición, que constituye el eje de la tragedia, se expresa con la pluma de Freud (1919) a partir de la noción de lo ominoso, que implica en última

³¹ La obra referenciada es *Edipo Rey*, se encuentra en la compilación de las tragedias de Sófocles realizada por Gredos en 1981. La tragedia, no obstante, data del siglo IV antes de Cristo y en la versión consultada no aparece una fecha exacta de escritura y/o publicación.

instancia, el encuentro con lo insoportable. Se trata en este punto del encuentro con un objeto que es, para el sujeto, terriblemente ajeno y desconocido, pero íntimo y parte de sí.

Es precisamente ese el carácter de la maldición de Edipo: su horror está encarnado en su tragedia familiar. Sin embargo, el encuentro con este fragmento de verdad tiene efectos nefastos no sólo en Edipo. Se trata, empero, de todo un drama familiar del que Edipo, es una de las partes. Revisemos esta tragedia familiar en cuatro sencillos puntos.

La tragedia inicia con Layo, quien exiliado de Tebas, recibe asilo en el Peloponeso. Allí, la reina Pélope, le entrega a su hijo, Crisipo, como efebo y este último, es en cambio raptado y violado por quien sería su maestro. Como consecuencia del crimen de Layo, Crisipo, deshonrado, se suicida; y su madre, maldice al criminal decretando que este muriera a manos de su hijo.

Un segundo momento de la tragedia familiar, es el nacimiento de Edipo mismo. Sus padres, fieles creyentes de los designios de los dioses, exilian al recién nacido con la esperanza de que este perezca. Sin embargo, este es recogido por un pastor y dado en adopción a Pólibo y Mérope, reyes de Corinto, quienes le acogen en su seno.

Un tercer momento de la tragedia, es el segundo exilio de Edipo. A este un oráculo le comunica su destino parricida. Se marcha Edipo, con rumbo a Tebas y camino a la ciudad, asesina a Layo, su verdadero padre, sin conocer su identidad. Por vencer el acertijo de la esfinge, es designado rey de Tebas, tomando como esposa a Yocasta, quien fuera su madre.

El cuarto momento a destacar, tiene un interesante valor clínico y se trata del momento en que es revelada la verdad, al final de la tragedia de Sófocles (1921). Un mensajero ha llegado a la ciudad para comunicarle a Edipo la muerte de Pólibo y la anexión de Corinto al reino de Tebas.

Este mensajero, además, revela a Edipo su verdadero ser: le dice que él fue un pastor nómada que le recibió recién nacido de manos de un segundo pastor, y le entregó a los brazos de sus padres adoptivos.

La historia narrada por el mensajero, hace evidente eco en Yocasta. Ella descubre la verdad por las particularidades del relato, y entonces, procura persuadir a Edipo de no indagar más, de detenerse. Edipo, empero, movilizadado por el deseo de reconstruir su verdadera historia, continúa a pesar de las súplicas de la mujer, quien le implora: “¡No, por los dioses! Si en algo te preocupa tu propia vida, no lo investigues” (Sófocles, 1921, p. 351). El tono suplicante de Yocasta, nos indica precisamente el talante de su encuentro, veamos cuál será su respuesta.

Ante la imposibilidad de persuadir a Edipo de detenerse en su deseo de conocer la verdad, Yocasta, notoriamente alterada, entra al palacio, se encierra en sus aposentos y se suicida ahorcándose. Este asunto es interesante, porque ambos, Edipo y Yocasta, encuentran el mismo fragmento de verdad y, sin embargo, sólo Yocasta se da muerte. Se trata del encuentro con lo insoportable: lo real, que es en última instancia, lo que se pone en juego en la elección del sujeto.

Podemos aproximar una pequeña conjetura: lo que acontece después del encuentro con la verdad, no es sin embargo igual para ambos. El afecto que se desprende en Yocasta, es la vergüenza. Ese es el resorte de su acto. Por otra parte, como hemos dicho anteriormente, el encuentro de Edipo con la verdad y, posteriormente, con el cadáver de su madre-esposa, causa el horror y por ello, se saca los ojos.

En materia de la elección por la muerte, hay que resaltar entonces, que su resorte es el sufrimiento, lo insoportable; este es el punto de partida para pensar el suicidio con Lacan. Empero, la tragedia de Edipo nos muestra que lo insoportable no tiene igual estatuto para todos los sujetos,

de allí que el acto suicida pueda operar a partir de lógicas diversas y, por tanto, la pregunta a hacernos a partir de aquí, tendrá que ver con el estatuto de tal elección.

Como hemos visto, si el suicidio constituye una de las salidas posibles del sujeto, esta salida, es el efecto de una elección y por este motivo, la pregunta por lo que se elige constituye aquí nuestro camino para pensar la elección.

Entonces: ¿qué se elige? Probablemente esta cuestión sea bien expresada a partir de la dicotomía de Hamlet: *ser o no ser*. Y esto quiere decir, por supuesto, que la elección posible de un sujeto no es otra que aquella que puede arrancarle de la vida.

Gabriel Lombardi (2008) resalta en el campo de la elección un elemento adicional a los que hasta ahora han sido señalados en este escrito. Sitúa a la elección en relación con el “ejercicio efectivo de la libertad” (p. 16), libertad que para el ser humano se dificulta en la medida en que este se encuentra siempre sujetado a un lazo social y por ende, la única forma para acceder a la libertad efectiva sería a partir de un desanudamiento del lazo. Entonces,

El precio de la libertad desde esta perspectiva, que es la lacaniana, es el desencadenamiento por el que el ser hablante se libera del lazo social al precio de la locura; esa libertad no es fantasía, pero no está al alcance de cualquiera, (...) su costo suele ser excesivo (p. 16).

Un sujeto puede ejercer la libertad, más allá de la psicosis, a través de una elección que permite “salir de la alienación por vía de separación” (Lombardi, 2008, p.16). Para Lacan (1964) esta elección es entre la vida y la libertad, y las opciones posibles determinan posiciones subjetivas distintas que son ilustradas por él a partir de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, de la siguiente manera:

En el esclavo, dado que su elección es entre la libertad o la vida, se resuelve en no hay libertad sin la vida, quedando la vida para siempre cercenada de la libertad. Y al examinar las cosas con una mirada que llevaría más lejos, verán que la alienación del amo se estructura exactamente de la misma manera. (...) el amo también constituye su alienación fundamental al hacer pasar su elección por la muerte (1964, pp. 227-228).

La posición del amo, que para Lacan es la misma del esclavo, se realiza a partir de los ideales de la revolución: libertad o muerte (Lombardi, 2008); allí, "(...) si elige la libertad, se trata de la libertad de morir, y si elige la muerte, en ese momento demuestra que incluso en tal circunstancia extrema ejerce la libertad – de elegir-" (2008, p. 17).

Si ponemos el problema de la elección en el campo de lo que señalábamos con Lacan (1960) con el título de la dimensión trágica, lo que aparece, es que la brújula del deseo, apunta en última instancia a la muerte. Freud (1913) se aproximó a esto en un texto llamado *el motivo de la elección del cofre*. Allí, el autor se sirve de diferentes relatos en los que se pone en juego el "oráculo de la elección de cofrecillos" (p. 307), siendo la muerte en última instancia aquello que es elegido. Para esto, Freud toma como referencia a la literatura universal para señalar la manera en que la posibilidad de elección frente al amor, ha bordeado siempre a la muerte. En los relatos abordados por Freud, siempre un hombre elige entre tres mujeres, tres hermanas; este opta siempre por la menor: la buena mujer, silenciosa y discreta. Esta mujer es siempre la que no se hace notar, muda. Por ejemplo, en torno al cortejo del príncipe, "Cenicienta se esconde a punto tal que no la encuentran" (p. 310). Las figuraciones planteadas en este escrito permiten introducir una cara del deseo fundamental: el mutismo del objeto del deseo; y sobre esto dirá Freud que "la mudez es en el sueño una figuración usual de la muerte" (p. 310).

Si la elección de la muerte está apuntalada en el deseo, conviene pues resaltar el estatuto ético de esta. Por esto, Lacan tomará en su seminario (1960) a Antígona como paradigma de la

ética, en tanto que esta lleva su deseo a las últimas consecuencias y no cede en él, ni siquiera allí ante la inminencia de la muerte.

El acto de Antígona es definido por Sófocles como *Ektos Átas*, que quiere decir más allá de la *Até*. Más allá del “extravío; calamidad; fatalidad y la diosa correspondiente” (Lacan, 1960, p.314), la *Até* es para Lacan (1960) la palabra irremplazable para comprender la tragedia y “allí es adonde quiere ir Antígona” (1960, p. 315).

Antígona no evita la tragedia, al contrario, tiende a esta. La heroína aquí no se define por realizar una hazaña épica, sino por encontrarse “exhausta al fin de la carrera (...) en una zona límite entre la vida y la muerte” (Lacan, 1960, p. 327). Se dirige hacia la *Até* “implacable, sin temor ni compasión” (p. 327), sin ceder en su deseo de dar sepultura a su hermano muerto, Polinice, aunque esto le implique la muerte. Ella se afianza en su deseo, apuntalada en las leyes de los dioses que son superiores a las de los hombres aunque no estén escritas: “se trata aquí de la evocación de lo que en efecto es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada” (p. 334).

Ese carácter no anudado a la cadena significativa de las leyes divinas en que se ampara pues, pone de manifiesto que su acto, más allá de cualquier articulación significativa, apunta al deseo puro. Entonces, “Antígona es ese más allá. En su pasión por desvincularse va más allá del temor y la piedad, más allá incluso de la maldición del destino” (Bousseyroux, 2016, p.43) y por ende constituye “el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo” (1960, p. 339).

Plantear la muerte como elección y con esto, apelar al estatuto ético del acto suicida, implica trascender las concepciones que limitan el suicidio a su relación con la enfermedad mental. Este abordaje produce entonces una ruptura con respecto a las lógicas que hemos presentado en el

primer capítulo y que son cuestionadas por Durkheim (1897): aquellas que desde el siglo XIX, han planteado como condición sine qua non del suicidio a la enfermedad mental. Por ende, ante las particularidades de un discurso que medicaliza los afectos y que generaliza los diagnósticos psiquiátricos como la depresión, el psicoanálisis, en tanto ética del deseo, pone de manifiesto que un sujeto puede hacer con sus afectos y optar por su bien o por su mal.

7.3 La ética y el acto

Como hemos visto, la elección de un sujeto supone un problema ético y lo es, en tanto que quien elige morir, opta en acto por la muerte. Esto quiere decir que no es la reflexión, el fenómeno llamado ideación, ni el desear la muerte; la ética, en cambio concierne a los actos, puesto que sólo estos son susceptibles de juicio ético y, para este juicio, hay que hacer la salvedad de que “sólo tiene alcance en la medida en que la acción implicada en ella también entrañe o supuestamente entrañe un juicio, incluso implícito” (Lacan, 1960, p. 370).

Hablamos pues de un juicio ético del que sólo el acto es susceptible y esto quiere decir que no se pretende hacer una moralización de la acción, no es para quedarse nadando en problemas morales, como señala Lacan en alguna parte de su seminario sobre la ética, propende por un retorno a la acción en la medida en que de esta se puede efectuar un desciframiento. Sobre esto, dice el autor que

La hipótesis freudiana del inconsciente supone que la acción del hombre, ya sea ésta sana o enferma, normal o mórbida, tiene un sentido oculto al que se puede llegar. En esta dimensión, se concibe de entrada la noción de una catarsis que es purificación, decantación, aislamiento de planos (Lacan, 1960, p. 371).

Entonces, en esta medida, el interés que el psicoanálisis sitúa en el acto, implica de un modo amplio, una apuesta por el develamiento del sentido del mismo. Esto es, aquello que guía lo vivido, que se ubica como causa de la acción y a lo que, en términos de Lacan, se puede acceder. Saber de aquello que subyace a la acción es para el autor, “la forma embrionaria de un antiguo *Gnothi Seauton* [conócete a ti mismo] con un acento particular evidentemente, que coincide con una forma excesivamente general de todo progreso que se puede llamar interior” (Lacan, 1960, p. 371).

El acto implica una posición ética y esa posibilidad de elección es, sin duda peligrosa, de allí que la moral cristiana condene del mismo modo el pensamiento, palabra, la obra y la omisión.

En la medida en que, como hemos visto, en la acción que es susceptible de juicio ético, se implica por cierto al deseo, en esta, se articula una posición inconsciente. Entonces, podemos considerar que no es una acción cualquiera, aquella que podría ser objeto de la ética. Procuraremos, entonces, pasar de la noción de acción, al concepto de acto, para interrogar el estatuto que la elección del sujeto puede tener.

En el seminario sobre el acto analítico (1968), Lacan presenta un ejemplo para ilustrar la particularidad del acto, que podemos evocar en este punto. Se trata del siguiente: “puedo acá caminar a lo largo y a lo ancho mientras les hablo, esto no constituye un acto, pero si un día, por franquear un cierto umbral yo me pongo fuera de la ley, este día mi motricidad tendrá valor de acto” (Lacan, 1968, p. 4). Con esto, el acto es elevado a partir de la condición de ser esencialmente, pura transgresión.

No se trata, entonces, de la acción motriz, sino del hecho de que esto produce en el sujeto un efecto: modifica su condición para siempre. Elige cruzar un umbral sin posibilidad de retorno y, por esta razón, es que el suicidio deviene paradigma del acto. El atravesamiento del límite, que

implica el acto, es ilustrado por Lacan (1968), a partir del hecho histórico del paso del Rubicón, efectuado por Julio César en el año 49 Antes de Cristo (Gallego Real, 2008).

Podemos resaltar nuevamente, el valor del acto por encima incluso, de la acción motriz a la que se encadena y, para hacerlo, tomemos en cuenta que con el atravesamiento del Rubicón, no se pone en juego una hazaña épica precisamente y esto, porque el río en cuestión, es poco más que un hilo de agua. El acto, entonces, destaca Miller (2012) que

No se trata de algo físico, no es porque el Rubicón sea difícil de atravesar, como los Alpes para Aníbal, que el acto de César marcó la novedad en el mundo, es pura y simplemente porque era el límite autorizado para el paso de los ejércitos exteriores a Italia -el límite a partir del cual estaban en infracción-, y en este sentido, como decía, sólo hay acto si hay atravesamiento de un umbral significativo (Miller, 2012, párr. 41).

El atravesamiento de este pequeño río, está absolutamente prohibido para cualquier ejército: el Senado romano,

(...) declaró sacrílego y parricida a aquel que con una legión o con sólo una cohorte pasara el Rubicón. Sin embargo, Julio César (...), después de unos momentos de reflexión acerca del peligro que entrañaba franquear dicho río, se decidió a vadearlo, diciendo: *Alea jacta est* (La suerte está echada). Sabía que este hecho desataría la Guerra Civil contra Pompeyo. Pero no porque ese río marcara el límite de Italia con el resto de provincias, sino porque ningún gobernador podía salir con su ejército del territorio asignado sin consentimiento. (Gallego Real, 2008, parr 1).

Este acto tiene pues, unas coordenadas particulares que implican el atravesamiento de una frontera delimitada por lo sagrado y después de dar este paso, sin lugar a dudas, no hay vuelta atrás. Sin embargo, en términos de la descarga motriz efectuada por César, general del ejército, el hecho no tiene ninguna relevancia en términos militares. Subraya Lacan (1968) que

(...) por el contrario, atravesarlo era entrar en la tierra-madre, la tierra de la República, aquella que abordar era violar. Es acá que había atravesado algo, en el sentido de esos actos revolucionarios y acabo de perfilar —no sin intención— detrás de esto que: el acto está en el momento en que Lenin da tal orden o en el momento en que fueron largados sobre el mundo los significantes que dan a este suceso preciso en la estrategia su sentido de principio ya trazado, algo donde la consecuencia de una cierta estrategia podrá llegar a ocupar su lugar tomando de allí su valor de signo (Lacan, 1968, p. 59).

No hay retorno para Julio César luego de atravesar el Rubicón y esto es, como ya hemos advertido, la estructura del acto y por ende, el suicidio es su paradigma. Podemos agregar a esto que el acto produce un efecto en la relación al Otro: un efecto de separación, de ruptura, de subversión y, en consecuencia, “es por su propia dimensión un decir” (Lacan, 1968, p.68) del sujeto. Esto quiere decir que, “en el corazón de cualquier acto hay un ¡no! Un *no* proferido al Otro (Miller, 2012, párr. 28).

El sujeto del acto, se niega al Otro y con esto, lo que termina por objetar, es la ley misma. No en vano, como hemos visto, el discurso cristiano condena toda posibilidad de ejecución del acto, reduciendo a sus fieles al estatuto de corderos que pastan en las praderas de Dios. Entonces,

Si se quiere, todo acto verdadero es delincuente. Observamos eso en la historia: que no hay acto verdadero que no comporte un atravesamiento, un atravesamiento... ¿de qué?, de un código, de una ley, de un conjunto simbólico, con el cual, poco o mucho, se constituye como infractor, lo que le permite a este acto tener oportunidad de reorganizar esa codificación (Miller, 2012, párr. 21).

Lo que hay más allá del Rubicón, es la guerra y con esta, la muerte o la gloria y esto, quiere decir que el sujeto, después del acto, no será el mismo. Aniquila su ser anterior y por esto es que podemos decir, con Miller (2012), que la condición del acto es el suicidio del sujeto, del que podrá

o no renacer, pero siempre de un modo diferente. Esto quiere decir, de acuerdo con Miller (2012) que

(...) para que haya acto, (...) el sujeto mismo sea cambiado por ese salto significativo. Digamos que hace falta una escansión significativa, una sanción significativa, y al mismo tiempo el acto es como tal indiferente a su futuro -por ello el suicidio es su paradigma-, como tal está fuera de sentido, indiferente a lo que vendrá después. En el fondo un acto es sin después, un acto es en sí. Lo que viene después ya es otro el que lo realiza; César no es el mismo César más acá y más allá del Rubicón (Miller, 2012, párr. 44).

Si el acto objeta la ley, entra en la serie de la tendencia del ser humano al declinar que hemos revisado antes. Lo hace, precisamente porque es a través del acto, que puede en última instancia, darse testimonio de la elección del sujeto que, como sabemos, es siempre de la muerte. Es por esto que Miller (2012) señala que el acto es para Lacan,

(...) un concepto, hay que decirlo, homologado, ante todo, a la pulsión de muerte. El acto suicida, es cierto, ilustra la disyunción total que puede operarse en el organismo, en los intereses del viviente o en su sobrevivencia, en su bienestar, en su homeostasis por un lado, y en otra cosa que lo habita, que lo carcome y que ocasionalmente lo destruye (Miller, 2012, párr. 22).

7.4 ¿Tres estatutos del acto?

Podemos destacar tres elementos fundamentales hasta aquí: primero, la muerte propia puede ser una elección de un sujeto; segundo: es por vía del acto que se atestigua la posición ética del sujeto, en tanto que, como acto, es pura transgresión; tercero, el acto se apuntala en la pulsión de muerte. Estos nos permitirán, a partir de este momento, interrogar la lógica, la función y el estatuto de ese acto.

En distintas partes de esta tesis nos hemos referido al suicidio en su dimensión de acto suicida y esto hace presente nuestra necesidad de separar la acción motriz de quitarse la vida, de la lógica que se esconde detrás de la misma. En consecuencia, tal como indicamos en el párrafo anterior, es menester descifrar el estatuto del dicho acto.

Partamos pues de una definición general que, poco a poco, en las líneas que se sucederán en este capítulo, se ampliará y dará lugar a otras elaboraciones. Lacan presenta a lo largo de su seminario, dos formas de acto, que bien podrían oponerse con cierta facilidad y son denominadas, *acting out* y *pasaje al acto*, respectivamente. En ambos actos, como veremos, se pone en juego algo de la relación de un sujeto con el Otro, así como el modo de responder de este ante la angustia; no obstante, en el primero le dirige un mensaje al Otro buscando su interpretación, una suerte de hacerle responder la pregunta por el lugar que su ser ocupa y, en el segundo, se dirige al Otro la fuerza de la pulsión causando un corte.

Podría decirse que, en lo referente al *acting out* y al *pasaje al acto*, lo que tiene lugar en la relación con el Otro, es distinto: en el primero el sujeto, por medio de su mensaje, se vincula al Otro, se apuntala en él y, en el segundo regularmente, se separa de él. Esto nos permite entender que un suicidio, cuando es *pasaje al acto*, es indudablemente distinto a cuando es efectuado como *acting out*.

Además, en su seminario número 15, titulado *El acto analítico* (1968), el psicoanalista francés, produce formulaciones en torno a lo que podemos llamar, un acto propiamente dicho, que se desmarca de los dos que hemos mencionado. Con esto, la intención que será perseguida a partir de aquí, será la distinción entre *el acto*, *el pasaje al acto* y *el acting out*, como tres categorías separadas que, al mismo tiempo, acarrearán implicaciones clínicas diversas.

Miller (2012), sostiene que “el pasaje al acto devela la estructura fundamental del acto” (párr. 3). Creo que esta afirmación del psicoanalista francés puede servir con cierta facilidad a la introducción de un malentendido. Malentendido que podemos expresar de la siguiente manera: si bien un pasaje al acto es, por definición, un acto; un acto no es, sin embargo, un pasaje al acto, necesariamente.

Ya en el apartado anterior nos ocupábamos de definir el acto. Destaquemos un asunto que será fundamental para separar el acto y el pasaje al acto. Se trata del paso del Rubicón, ese es nuestro paradigma del acto y lo es, precisamente por el atravesamiento que allí se pone en juego. Creo que, en la medida en que para Lacan, “un acto es una palabra” (Lacan, 1954, p. 356), constituye la objeción que hace del Otro el sujeto. Así pues que encontramos justamente allí, la diferencia esencial: la lógica del acto, es el atravesamiento; la del pasaje al acto es, en cambio, el corte de la cadena significante.

Hablamos aquí de una operación significante de la que depende, en última instancia, la estructuración del sujeto. Se trata, como ya lo hemos dicho, de lo advertido por Lacan cuando dice en su seminario sobre *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), que el sujeto del que nos ocupamos, es definido como efecto del significante y, para la operación de dicho sujeto, el punto de partida es el atravesamiento del viviente por el campo del lenguaje. Como efecto de este atravesamiento, se produce una pérdida que causará el advenimiento del deseo apuntalado a un objeto que existe sólo en tanto que falta y, por lo tanto, un objeto imposible de articular a la palabra. Ese sujeto del deseo inconsciente entonces, no puede más que hacerse representar a través de una operación significante y, en el caso del suicida, reconocer dicha operación significante, nos indica que su acto transmite una lógica y un modo de arreglo singular frente al deseo.

Así pues, que la oposición que constituye para nosotros, la lógica de ambos tipos de acto y que hemos expresado sirviéndonos de aquello que acontece en la relación con el Otro en cada caso, podemos explicarla de la siguiente manera: hablamos de atravesamiento para referir el franqueamiento de la ley que es constitutivo del acto, se trata pues de la negación proferida al Otro, de la que luego no hay vuelta atrás. Cuando hablamos del corte, en cambio, se trata de la separación radical del campo del Otro como respuesta al advenimiento de lo insoportable.

Este corte, que consideramos paradigmático del pasaje al acto tiene su resorte en la angustia. De hecho, dice Lacan (1963) que la angustia

(...) es este corte -este corte neto sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su surco en lo real, es impensable-, es este corte que se abre y deja aparecer (...) lo inesperado, la visita, la noticia, lo que expresa tan bien el término presentimiento, que no debe entenderse simplemente como el presentimiento de algo, sino también como el presentimiento, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento.

A partir de la angustia se puede tomar cualquier orientación. Lo que esperábamos, a fin de cuentas -y esta es la verdadera sustancia de la angustia-, es ése lo que no engaña, lo fuera de duda (Lacan, 1963, p. 87).

Justamente esto que ha sido planteado por Lacan (1963) es lo que permite separar a la angustia de la enfermedad mental: en el primer caso hablamos de lo que no engaña, esa señal que anticipa la presencia del objeto; el segundo por su parte es un término que busca reducir al primero, se pierde el carácter subjetivo de la amenaza que empero moviliza al sujeto y se constituye en una alteración a erradicar.

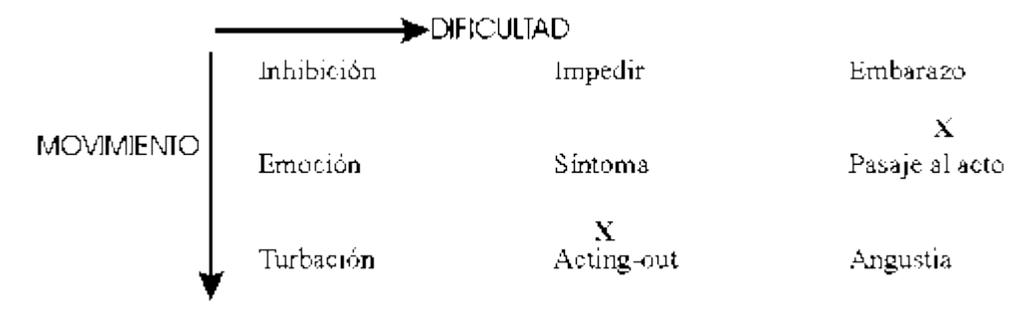
La angustia tiene lugar, precisamente allí cuando emerge una presencia. Es por esto por lo que es lícito sostener que la angustia no es sin objeto. No se trata en este punto de la emergencia

de un objeto cualquiera; podemos considerar que el objeto en cuestión es excepcional. Este, destaca Lacan (1963), tiene el estatuto de lo ominoso, lo ajeno, insoportable y al mismo tiempo, más próximo.

Se trata, de un objeto que hace eco de lo real. En consecuencia, el corte que le es correlativo, no implica otra cosa que la separación radical del sujeto y esta separación sólo puede ser lograda por vía de una forma del acto.

Lacan, en su seminario (1963), ilustró las formas del acto que se ponen en juego como una suerte de respuesta a la angustia. Lo hizo por vía de un esquema, que llamó *el cuadro de la angustia*.

Veamos el cuadro:



En este, como podemos apreciar, se ubican como eje los afectos relativos al malestar que constituyen lo que puede ser denominado la semiología freudiana. Se trata pues, de la inhibición, el síntoma y la angustia. Los afectos en cuestión son respuestas del sujeto, podemos decir, a lo real y el atravesamiento por estos desemboca, asimismo, bien sea en mudanzas de afecto o en actos.

En primer lugar, puede recordarse que Freud (1925) inicia la diferenciación entre inhibición y síntoma señalando que el primero, no constituye un fenómeno patológico. Cosa interesante

porque como vemos en el cuadro, es el único de los tres, que no se vincula con un acto. En cambio, la inhibición lleva a la presencia de una emoción que desemboca en turbación.

En segundo lugar, el impedimento suele dar lugar a la estructuración del síntoma, como vía sustituta de satisfacción y como correlato del síntoma, ubica Lacan al *acting out*, forma histérica del acto que implica un mensaje dirigido al Otro y del que más adelante nos habremos de ocupar.

Finalmente muestra que, entre el afecto de embarazo y la angustia, se encuentra el pasaje al acto y esto nos permite comprender que es precisamente por vía del pasaje al acto que algo en el orden de la angustia es salvado.

Es por esto que el psicoanalista francés sostiene que “actuar es arrancarle a la angustia su certeza” (1963, p. 88). Lo que quiere decir que a través de su actuar, rompe el sujeto el hechizo de la angustia, sale del estupor valiéndose de un corte abrupto que no será sin consecuencias.

Este corte que opera en el pasaje al acto, es la separación radical de un sujeto del Otro. Es por esta separación radical, que con frecuencia al interior del psicoanálisis, se considere que todo suicidio es un pasaje al acto; nosotros, en cambio, no lo daremos por hecho y habremos de ahondar en el concepto, para finalmente, presentar nuestra posición. Reconocer que con el suicidio no se pone en juego un acto único, sino que existen modos diversos, no sólo amplía la comprensión del fenómeno, sino que favorece el terreno para pensar en una clínica posible del acto.

Para plantear la noción de pasaje al acto, conviene empezar por destacar que, de acuerdo al diccionario compacto de alemán, publicado por Herder (Haensch, 2008), para designar el término de acción se utilizan las palabras *Tat*, *Werk*, *Akt*, *Eingriff*, entre otros. Sin embargo, para referirse a lo que en el psicoanálisis ha sido nombrado como acto (no diferenciaremos aquí su estatuto),

Sonia Alberti (2010) ha destacado que Freud emplea cinco términos diversos, los cuales son *Aktion*, *Handlung*, *Akt*, *Tat* y *Agieren*. Con esto, asocia el padre del psicoanálisis el verbo a diferentes contextos, sugiriendo con cada uno de ellos, un alcance diferente. No obstante, conviene resaltar que, a diferencia de un concepto como el de pulsión que puede en Freud ser separado claramente del instinto, para lo que utiliza los términos de *Trieb e Instinkt*, respectivamente; en lo que tiene que ver con las formas del acto, la distinción no parece tan cristalina. Esto lo veremos con mayor detalle, cuando analicemos más adelante, las reflexiones de Lacan a propósito de Dora y la joven homosexual.

De los cinco términos empleados por Freud, quizá la mayor claridad pueda sobrevenir en torno a *Aktion*, que es definido por el diccionario (Haensch, 2008), como acción u operación. Sobre esta operación, Alberti (2010) destaca el valor dado por Freud en el proyecto de psicología a la acción específica de la descarga motriz, por la cual se procura el aparato psíquico la vivencia de satisfacción. El término tiene aún un carácter sencillamente aprehensible, que es descrito por Miller (2012) como calculado y, en definitiva, como el resultado de un razonamiento. Se trata, con la acción, de una forma de movilidad intencionada y, en consecuencia se puede decir, que esta se encuentra en continuidad con el pensamiento.

El segundo, *Handlung*, es un término mucho más difuso en Freud. Es, por ejemplo, con el que designa el acto de la joven homosexual al arrojarse a la vía del tranvía. El carácter difuso que aquí he otorgado al término, tiene que ver con la lectura que hará precisamente Lacan del caso. En principio, porque el psicoanalista francés destaca dos actos distintos de la paciente donde el primero, que consiste en pasearse con su amada cerca de la oficina del padre, será interpretado por Lacan como un acting out; el segundo, el arrojarse, será empero, leído como un pasaje al acto. Es

precisamente el énfasis hecho por Freud en el perfil demostrativo de su arrojo, su parto³², el que causa aquí la ambigüedad por su condición significativa.

Sonia Alberti (2010), expresa que la acción es *Handlung*, “solamente cuando está implicada en lo que Freud llama la asociación de palabra a la representación cosa” (p. 23). Esto quiere decir que su carácter particular, lo da el hecho de que una palabra pueda venir a ser anudada a la cosa, que pueda ser significada. La psicoanalista brasilera destaca, además, que este acto se ubica del lado de una forma del yo que no se reconoce allí y que pareciera situarse del lado del deseo del Otro. Se trata entonces, finalmente, de un acto que se produce a partir de la alienación al deseo del Otro y en consecuencia, no se encuentra sujetado necesariamente a la voluntad consciente del sujeto, sino a la voluntad de gozar en la que, como hemos destacado, no se reconoce.

El tercer término, *Akt*, quizá sea el más próximo a la noción de acto que hemos procurado en el apartado anterior. Sonia Alberti (2010), destaca que este se encuentra en “relación explícita con el acto sexual cómo *sexualakt*; el coito” (p. 23). Señalar esta relación, nos permite al mismo tiempo volver a plantear la relación de este con la pulsión y, por esto, la psicoanalista brasilera anota que

Lacan nos dice que el acto es fundado por la repetición. Que en el acto se trata de la repetición, ya Freud lo había supuesto cuándo utilizó en 1920 el término *akt* para hablar del *fort-da* (...).

Entonces, si algo es único en el *sexualakt* -el mayor placer que el hombre puede alcanzar- hay también un carácter único de la repetición en el *akt* (...).

³² Freud emplea el término *Niederkommen*, literalmente dar a luz, para significar el acto de la paciente que cae a las vías del tranvía ante la mirada de su padre. Más adelante profundizaremos en este caso.

Una vez que el acto del da es el acto de preterición, el sujeto en toda su historia jamás volverá a cero. A partir de ese momento, toda operación no es sino "uno más" en la serie así constituida (Alberti, 2010, pp. 24-25).

Al poner el acento en el acto sexual, Alberti (2010) nos muestra que el sujeto está íntimamente preocupado en su dimensión pulsional. Después de encontrar esa forma singular de satisfacción que tenderá a repetirse, no hay retorno. De eso se trata el atravesamiento de la ley que antes hemos destacado.

A esta forma de acto, al *Akt*, podemos acercar la cuarta noción, el *Tat*. La propuesta de acercar tiene que ver con que los estatutos que hemos mencionado al principio, en primera instancia no están presentes en Freud, al menos no plenamente diferenciados y, en segundo lugar porque el término que aquí introducimos, supone también el atravesamiento de la ley. Hemos dicho acercar el término, esto no implica igualarlo y esto quiere decir que hay una diferencia importante: el *akt* se funda en la repetición, el *tat*, por su parte, pone al sujeto en relación con la ley y en consecuencia, no debería ser repetido. Sobre esto, dice Alberti (2010) que

Para el acto, que es *tat*, no hay objeto causa de deseo; al contrario es el acto que crea el objeto, del mismo modo que todo simbólico crea, a posteriori, lo real (...).

El hombre primitivo está en el registro del *tat*. Freud escribe que el *tat* -se trata evidentemente del asesinato del padre-no debería ser repetido, razón por la cual no encontramos más en el neurótico *taten*, y sí inhibición. He aquí una distinción entre *tat* y *akt* (Alberti, 2010, p. 26).

No hay que perder de vista la distinción que hemos señalado desde el principio, se trata de la repetición como elemento diferencial. Esto quiere decir que si el *akt* freudiano instaura el goce, el *tat*, por su parte, sería el franqueamiento que funda la ley. De acuerdo con Alberti (2010), esto es lo que muestra Freud al traer la imagen del Moisés, quien luego de bajar del monte Sinaí con las

tablas de la ley, “evoca la figura del padre a través de la fuerza y del peso de los *taten*”³³. La imagen de Moisés, transmite precisamente la intencionalidad de imponer la ley por la fuerza, ejerciendo la tiranía del Dios del Antiguo Testamento.

Si con el *tat* se funda la ley y, en consecuencia, se prohíbe la repetición, es posible destacar que este es un acto que marca la entrada en el orden simbólico. Freud lo mostró en *Tótem y tabú* (1913) al comparar a los hombres primitivos con los neuróticos para extraer el origen de los preceptos morales. Estos surgen, dice Freud, “como una reacción frente a una hazaña que dio a sus autores el concepto del crimen. Ellos se arrepintieron de esa hazaña y decidieron que nunca más debía repetirse y que su ejecución no podía aportar ganancia alguna” (p. 160).

Como es consabido, el mito de la horda primitiva pone en escena el nacimiento de la ley a expensas del asesinato del padre, lo que pone de manifiesto, que es justamente el acto, el precursor de la ley simbólica. Podemos considerar un elemento adicional: Freud se sirve del mito, para ilustrar no solamente el origen de la civilización, sino además, por medio del símil, la manera en que la relación al padre y a la ley, opera en la estructuración de las neurosis. Entonces, toma como referencia la forma en que acaecen en la neurosis obsesiva, formaciones sustitutivas que dan cuenta de una moralidad excesiva. Así, la ideación y la representación obsesiva, sobrevienen las más de las veces, impuestas al sujeto como castigo ante impulsos y tentaciones, con frecuencia imaginarios.

No obstante, destaca Freud (1913) que no es cierto que aquellos sujetos que son presa de tal hipermoralidad, se protejan a través de sus síntomas, sólo de la realidad psíquica de sus tentaciones. Empero, sostiene el autor que

³³ Plural de acto (*tat*) en alemán.

Hay en ello también un fragmento de realidad histórica; en su infancia esos hombres tuvieron esos mismos malos impulsos, y en la medida en que se los permitió la impotencia del niño, traspusieron esos impulsos en acciones. Cada uno de estos hiperbuenos tuvo en la niñez su época mala, una fase perversa como precursora y premisa de la fase posterior hipermoral. Entonces, la analogía de los primitivos con los neuróticos se establece de una manera mucho más radical si suponemos que también en los primeros la realidad psíquica, acerca de cuya configuración no hay duda alguna, coincidió al comienzo con la realidad fáctica: que los primitivos hicieron realmente aquello que según todos los testimonios tenían el propósito de hacer (pp. 161-162).

Finalmente, la ligazón que establece Freud (1913) entre neuróticos y primitivos para dar razón de la importancia del acto, es zanjada por medio de una diferencia. Si bien, en ninguno de los dos están presentes las diferencias entre el pensar y el actuar, para el neurótico, dirá Freud, el pensamiento es el sustituto de la acción. Para el primitivo, la operación es diversa en tanto que, el pensamiento es sustituido por la acción. Esta sustitución será lo que llevará a Freud a finalizar su escrito con las palabras de Goethe que versan: “en el comienzo fue la acción” (Freud, 1913, p. 162).

El acto que es Tat, pues, atañe al ser en la medida en que engendra al sentido. Así, la expresión de Goethe evocada por Freud, da una perspectiva de origen: *al principio fue la acción* quiere decir, de acuerdo a lo que plantea Lacan (1953)

era ciertamente el verbo el que estaba en el principio, y vivimos en su creación, pero es la acción de nuestro espíritu la que continúa esa creación renovándola siempre. Y no podemos volvernos hacia esa acción sino dejándonos empujar cada vez más adelante por ella (Lacan, 1953, pp. 262-263).

El Tat, deviene entonces, en la operación de la ley simbólica y en consecuencia, la palabra será su legado. Esta condición del acto como ordenador simbólico del mundo, le permitirá a Alberti

(2010), finalmente, sostener que este término “puede ser asociado a las palabras que Lacan utilizó para cualificar el suicidio como el único acto bien logrado” (Alberti, 2010, p. 28).

El último término empleado por Freud para referirse al acto es *Agieren*, y destaca esta forma de actuar a partir de cierto fenómeno que acontece en la transferencia con Dora. Dicho acontecimiento es presentado por Freud (1905), en el epílogo del caso, de la siguiente manera:

(...) a causa de esa x por la cual yo le recordaba al señor K., ella se vengó de mí como se vengara de él, y me abandonó, tal como se había creído engañada y abandonada por él. De tal modo, actuó (*agieren*) un fragmento esencial de sus recuerdos y fantasías, en lugar de reproducirlo en la cura (p. 104).

Freud nos muestra, con este fragmento del caso, el modo en que Dora actúa sobre su persona un fragmento de su historia. Esto quiere decir esencialmente, que el acto de Dora, de acuerdo con Lacan (1963), hace “operar una transferencia de angustia” (p. 88) que precipita su salida del tratamiento.

Podemos decir, con el fragmento que hemos traído, que el acto de Dora entra en la relación que ha planteado Freud a propósito del síntoma y el recuerdo. En un texto suyo titulado *Recordar, repetir, reelaborar* (Freud, 1914), nos permite una aproximación al entendimiento del síntoma como un modo de reproducción de un contenido reprimido y esto es, un modo de recordar en acto. Sirviéndose del término de *agieren*, Alberti (2010) destaca que “es en este contexto de la neurosis asociado al *agieren* que Freud determina las acciones de repetición como *ab-reagieren*” (p. 29). Es precisamente este término el que se ubica en la raíz del concepto de *abreacción*.

El *agieren*, en el análisis, para destacar nuevamente el caso de Dora, nos dice Alberti (2010) que “implica el hecho que el analizante esté ahí donde él repite sin recordar como sujeto, o sea, se

trata de un acto en el que el analizante no puede hablar del lugar donde estaba hasta entonces” (2010, p. 29).

Si bien nos hemos servido de los términos empleados por Freud para designar al acto, con el propósito de aproximarnos a la noción de pasaje al acto, lo que salta a la vista es que, estos términos no son en sentido estricto equiparables con las categorías lacanianas. No obstante, podemos decir que algo del acto se juega por vía del *akt* y *el tat*; y que algo del carácter del acting out y del pasaje al acto, puede ser expresado a través del *agieren* y *el handlung*.

Sirvámonos pues de estas dos últimas nociones para procurar decir qué de cada estatuto se juega en cada una de ellas. *Handlung* y *agieren* tienen que ver con el acting out en la medida en que hacen que el sujeto sea significado en el campo del Otro; y, a la vez presentan el carácter del pasaje al acto, en la medida en que separan al sujeto de la cadena.

Hasta ahora hemos procurado aproximarnos a las nociones de acto y pasaje al acto: dos formas del acto que tienden a ser tratadas como equivalentes y sin embargo, nos hemos esforzado en diferenciar.

Recordemos que, desde el principio, hemos optado por orientarnos hacia una comprensión posible del acto suicida, que no del suicidio, del que consideramos que más allá de las cifras, es poco probable poder decir algo más. Al ocuparnos del acto suicida, en cambio, partimos de la hipótesis de que el sujeto está concernido allí y lo está, podemos decir a partir de la oposición entre los actos que aquí hemos destacado, de modos distintos.

Así que cuando hemos hablado del atravesamiento de la ley como paradigma del acto, se pone en juego con claridad algo en el orden del deseo del sujeto que elige la muerte. Esto es, tal

como ocurre en Antígona, que el sujeto marcha al Hades sin temor ni compasión, sabiendo que no habrá retorno. El corte, por otro lado, saca al sujeto de la escena como respuesta ante la angustia y no se trata aquí de objetar al Otro, sino de separarse de él, arrojándose. Defenestrándose a la nada.

Introduzcamos un tercer estatuto, cuyo paradigma será en cambio, una maniobra particular del lenguaje, en la que el sujeto dirige al Otro un llamado. Este llamado consiste en la implicación significativa del Otro y, en esta, se le invoca para producir la significación o la traducción de un mensaje.

Tenemos aquí un asunto interesante: el sujeto por vía de este acto, no busca separarse del Otro, sino implicarlo en la respuesta a la pregunta por el ser. Se trata de responder, en última instancia a la pregunta por el estatuto que tiene el Otro para el sujeto.

Cuando hablamos del *acting out*, el punto de partida será comprender, que un sujeto se sirve de su actuación para hacerse reconocer por el Otro. En esta dirección, sostiene Lacan (1954) que “un acto es una palabra” (p. 356) y podemos decir que se hace representar por esta y, en consecuencia, esta forma del acto tiene siempre un estatuto significativo.

El estatuto significativo del *acting out* no quiere decir, sin embargo, que este se ponga en marcha a partir de una decisión voluntaria del sujeto. Tampoco, que el efecto de representación que produce sobre él, sea consciente, ni que se reconozca necesariamente en este el sujeto; ni aún, que sobrevenga cálculo suficiente o motivos racionales para producirlo. Empero, el elemento altamente significativo del *acting out*, lo es según Lacan (1958)

(...) porque es enigmático. No llamaremos nunca *acting out* sino a un acto que se presente con un carácter muy especialmente inmotivado. Esto no significa que no tenga causa, sino que es muy injustificable psicológicamente, porque es un acto siempre significado (pp. 428-429).

Destaquemos ese elemento enigmático que, empero, da su carácter significativo. Esto no quiere decir que sea un evento particularmente significativo para el sujeto, sino que lo singular del acting out, es el efecto de significación que espera producir.

Si el acting out, es una palabra como decíamos anteriormente, podemos decir que se inscribe en una suerte de poética del sujeto que requiere, por cierto, de una interpretación, de un desciframiento. Su valor de palabra enigmática conlleva a destacar en este, una función que podemos llamar comunicativa y que, sin embargo, el mensaje que transmite no es diáfano.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede concluir que cuando hablamos del acting out, se trata siempre de un mensaje dirigido al Otro. Pero se trata de un mensaje que pretende ser interpretado. Es, entonces, un llamado que solicita del Otro una respuesta que le diga qué significa el para él. Un llamado que pide una respuesta que le dé al sujeto un lugar. Es un ¿Che vuoi?, a veces desesperado cuando el Otro no escucha.

Es por esto que Lacan (1958) señala que cuando tiene lugar en un análisis, “siempre va dirigido al analista, (...). En general, es un *hint*³⁴ que nos lanza el sujeto, y a veces llega muy lejos, a veces es muy grave” (Lacan, 1958, p. 429).

El propósito del acting out, según hemos visto, es hacer un llamado al Otro para producir una interpretación. Por tanto, este tipo de acto, aun cuando pudieran acontecer prácticas lesivas sobre el propio cuerpo, no suele perseguir la muerte. No obstante, el señalamiento que hace Lacan y que hemos destacado en el párrafo anterior, nos avisa que puede salirse de las manos y matar,

³⁴ Hint: pista en inglés. La traducción es propia.

eventualmente, al sujeto, a pesar de que este no haya llamado intencionalmente a la puerta del Hades.

Es importante destacar que, si bien es posible que sobrevenga un suicidio como acting out, la finalidad de este acto no suele ser letal. Esto claramente indica que no todos los casos de intentos de suicidio tienen asimismo la intención real de darse muerte.

Sobre este punto Lucas Giner Jiménez (2010), psiquiatra español, concluyó en su tesis doctoral que “los sujetos que se suicidan son diferentes a los que se intentan suicidar” (p. 135). El estudio estadístico realizado por Giner demuestra que al comparar suicidio e intento de suicidio hay diferencias en los sujetos implicados tanto en los diagnósticos psiquiátricos, historia familiar, sexo, acontecimientos vitales y características psicológicas. Si bien poco o nada interesa a la psiquiatría contemporánea el estatuto que el acto suicida hubiera de tener en un sujeto, los hallazgos del psiquiatra redundan en la diferencia que ya hemos señalado: no todo acto suicida tiene la misma lógica y el intento de suicidio es más cercano a la dimensión del acting out.

Así que podemos concluir que tenemos tres estatutos diversos para un acto: un pasaje al acto, un acting out y un acto propiamente dicho. Considerar pues, un acto suicida, implica decir que no existe EL suicidio en tanto que universal, pues tenemos al menos tres formas en las que este sobreviene y es lícito preguntarnos si estas categorías son suficientes para pensar el acto en la contemporaneidad, pues esta cuestión como veíamos en la parte cinco, implica la emergencia de fenómenos propios del discurso capitalista como la soledad, la caída del Otro y los anticapitalismos, asuntos que no fueron tomados en cuenta por Lacan cuando teorizó sobre el acto. Por lo que, indudablemente, el acto contemporáneo deviene una categoría fundamental a investigar en el futuro.

El suicidio, entonces, puede tener un sentido diverso cuando se trata de un acto, de un pasaje al acto o de un acting out. En esta dirección, señala Miller (2012), que “está, efectivamente, el suicidio del *acting-out*, el suicidio que es llamado al Otro, y que, digamos, salvo equivocación, es fallido. Y el suicidio que es separación del Otro” (párr. 53). A esto, podemos agregar el suicidio que sobreviene como acto del sujeto, que es atravesamiento de la ley y con esto, pura subversión. Sobre el valor de la diferenciación entre estos tipos de suicidio, advierte el psicoanalista francés que

Hay allí una orientación que hay que tener en cuenta para evaluar el anuncio del suicidio, y si llega el caso adivinarlo, anticiparlo precisamente en el punto en que desaparece un cierto tipo de anuncio. Es lo que hacemos muy habitualmente en la práctica, que se trata de ordenar quizás, pero también se trata de reconocer el suicidio que puede prevenirse cuando se anuncia como solución de la duda, ahí donde sin embargo no está en absoluto en primer plano.

Llegado el caso, por qué no, es una lección de humildad como terapeutas reconocerlo, que no podemos impedir.

He visto a Lacan en Sainte-Anne, y quizás ustedes también, en algunas presentaciones de enfermos, considerar que había algunas personas que no era posible sostener, que terminarían por encontrar su destino, su destino de desaparición. Evidentemente, esto llenaba a los presentes de sentimientos penosos, pero en fin, creo que Cremniter también lo dijo, prácticamente, el hijo no deseado puede sentir una vocación de desaparición, frente a la cual los psiquiatras o el analista son de hecho impotentes para obtener cualquier clase de *efecto*. Respondo rápidamente; lo que hubiera debido abordar es, evidentemente, la problemática del impedimento (Miller, 2012, párr. 53-55).

Miller nos ha puesto nuevamente sobre la pista de un problema ético. Se trata del eventual encuentro del sujeto suicida con su destino, esta es la dimensión del heroísmo trágico que ya hemos presentado antes, con Antígona.

Antígona, destacamos antes, nos enseña que el acto del héroe trágico no consiste en una proeza de ciclópeas proporciones sino, de la sutileza de quien avanza, sin temor ni compasión hacia

su encuentro con la *Até*. Esta que es, a un tiempo, destino, tragedia y calamidad; y con todo ello, el héroe no desiste. A nuestros ojos, con facilidad, se erige pues la imagen de una heroína victoriosa, potente, titánica y, sin embargo, esta no podría ser más ilusoria pues, el héroe que es descrito en la tragedia sofocleana, es aquel que llega exhausto y vencido al final de la línea, a encontrar lo inevitable, sin vuelta atrás.

Ese destino de desaparición, referido por Miller (2012), que es encontrado por tantos sujetos, evoca la imagen de Antígona, quien se dirige a su destino con la plena certeza del fin. Entonces, podemos sostener que un sujeto suicida –aquel cuyo suicidio es un acto–, es un héroe trágico que llega cansado al final y precipitado por el sufrimiento, a su encuentro con el destino, con la *Até*, la fatalidad que, para Lacan (1960), es la ley de lo real.

La lectura del seminario de Lacan (1960) nos permite observar con claridad el *entre dos muertes* de Antígona. Hemos visto cómo, la protagonista de la tragedia marcha irreductible hacia su destino. Más allá de esto podemos destacar un elemento un poco menos notorio y que no obstante, encarna en gran medida la profundidad de su acto, cuestión esta que al mismo tiempo constituirá uno de los pilares de esta tesis. Se trata del estatuto que tiene la elección de Antígona.

Uno podría preguntarse a este punto: ¿qué elige Antígona? La muerte, claro está, podría decirse a partir de la lectura de la obra. Sin embargo, para Antígona, morir es el precio a pagar por un bien mayor que, en este caso, se trata del deseo. Esta, elige enterrar a su hermano a despecho de la ley de la ciudad representada por el tirano Creonte. Esta cuestión es fundamental, pues Antígona con su acto desmiente la ley del tirano, abrigada por una ley superior, la de los dioses que determinan el tratamiento y disposición de los muertos y amparada en esta ley, la simbólica, sigue el camino que la lleva a su encuentro con la *Até*, su maldición terriblemente consentida.

Antígona sabe que su afrenta la llevará a la muerte y no cede. Luego, en su condena, encerrada en un lapso terrible, su sepulcro en vida, elige morir por mano propia. Podemos ver que el suicidio de la heroína trágica de Sófocles no se produce como un pasaje al acto: no se separa de la cadena de los significantes, los atraviesa y se hace ella misma un signo. Vemos que no se trata, tampoco, de la respuesta a lo insostenible en el curso de la alienación mental. Elige, en cambio, su deseo. Y por su deseo, da la vida misma.

Entonces es posible destacar en este punto que el suicidio que es acto, tiene un estatuto diverso a ese que la psiquiatría, la psicología, la salud pública e incluso, algunos psicoanalistas, han considerado. Nos enseña que, en cambio, no todo suicidio tiene su resorte en la alienación, la angustia o el malestar; sino que este puede constituir el precio que un sujeto puede pagar por un bien mayor. De esto dan testimonio los actos de Sócrates, de Séneca y de otros tantos que aceptan la fatalidad y con su muerte contrarían la injusticia, por ejemplo.

Y es de hacer notar, como he presentado en la primera parte de esta tesis, que Durkheim (1897) destacó muy bien en su obra, que aquellas muertes por mano propia –o campañas que llevaban a la muerte certera- que eran producidas en aras de la defensa de un ideal mayor como la patria, el honor o el amor, no eran consideradas por los alienistas como suicidios. Vale la pena destacar, del mismo modo, que tampoco se considera como tal a la eutanasia y que, un término como el del suicidio asistido, tiene un estatuto diverso. Esto nos enseña que, contrario a las lógicas del sujeto y los motivos éticos que su acto encarna, la elección por la muerte ha sido históricamente inconcebible para la cultura y las religiones, pero también para la medicina y demás dispositivos sanitarios.

Los últimos casos expuestos en el párrafo anterior, la eutanasia y el suicidio asistido, no sólo son regulados, sino prohibidos penalmente en la mayor parte del mundo, lo que indica que la vida de los seres humanos es considerada un bien de los estados. Con frecuencia, aún en los países donde tales prácticas son legales, hay un fuerte rechazo social hacia las mismas, amparado regularmente en creencias religiosas y juicios morales. Por tal razón, quienes en un proceso de enfermedad terminal eligen terminar con su vida, se ven con frecuencia compelidos a atravesar la ley por vía de un acto.

Un claro ejemplo de lo aquí expuesto, es el caso del científico australiano, David Goodall quien murió a los 104 años a través de un suicidio asistido. Lo interesante del caso es que el científico solicitó la eutanasia en su país y esta le fue negada por no sufrir una enfermedad terminal. La particularidad de su acto radica no en su suicidio, sino en su deseo de que este fuera legal, argumentando sus motivos a partir de la disminución de su calidad de vida y su imposibilidad para valerse por sí mismo.

La condición de Goodall, que a su edad seguía siendo un renombrado científico que ejercía como investigador honorario en la Universidad Edith Cowan, era lúcida. Este expresó, de acuerdo a la BBC: "No soy feliz. Quiero morir. No es particularmente triste. Lo triste es que me lo impidan" (BBC, 2018, parr. 6).

Finalmente, amparado en su deseo, Goodall viaja a Suiza donde se le administra una dosis letal de un barbitúrico. El acto en cuestión, no implica únicamente el darse muerte. Como ha sido dicho antes con Antígona, se trata de un acto que toca la relación a la ley. Que desmiente lo arbitrario de la ley de la ciudad y que se ampara en el deseo, medida única de la ética del psicoanálisis. El acto del científico australiano actualiza pues el dilema de la ética clásica y sienta

un precedente en la ley de su país, expresando sin temor ni compasión que la vida es un bien al que puede renunciarse, cuando la vida misma es insostenible.

7.5 Caídos del deseo del Otro.

Algunos apartados atrás vimos cómo Freud nos puso sobre la pista de un elemento constitutivo del género humano que consiste en una aspiración última al reposo y que conocemos bien como pulsión de muerte. Ese empeño en perseguir el hombre a la muerte, llevó al padre del psicoanálisis a mostrarnos porqué este es un destino que tiende a ser postergado hasta su encuentro final ineludible y, en esta dirección, aportó un problema que reside en algún punto entre el Eros y el Tánatos: el deseo.

Con el problema del deseo se las ve Freud a lo largo de su obra. Sin embargo, hay un punto que, a mi juicio, es particularmente esclarecedor y que fue escrito hacia 1910 en su contribución para el debate sobre el suicidio. Si bien ya hacíamos hincapié en ese corto texto cuando perseguíamos la concepción freudiana sobre la muerte voluntaria, es de suma importancia volver a resaltar su invitación dirigida a los maestros sobre “instilar el deseo de vivir” (1910, p. 231) a los jóvenes. Sobre esto ya concluíamos que el deseo de vivir depende del Otro, es transmitido por el Otro y ese es precisamente el problema que nos ocupa en el presente apartado.

Pasamos entonces, de la propensión a la muerte a un puerto distinto: la vida misma depende del hecho de haber ocupado un lugar en el deseo del Otro. Lacan (1958) nos enseña en su seminario que aquella tendencia irresistible al suicidio se hace reconocer “en sujetos más o menos caracterizados por el hecho de haber sido niños no deseados” (p. 253).

Es para Lacan (1958) entonces, esperable que aquellos sujetos que sólo a disgusto hubieran sido admitidos en el lugar del deseo por su madre, salgan de allí por la fuerza, por vía de un paso

al acto suicida. Lo anterior no quiere decir que a todo sujeto suicida le ha sido negado el estatuto de ser un niño deseado, la fórmula es a la inversa y esto nos lo ha enseñado la teoría sobre el acto que hemos recogido algunas páginas atrás. De esto es posible dar cuenta en la clínica: hay sujetos arrojados al mundo que arrastran la culpa de la desgracia familiar, señalados por la madre de haber arruinado su vida por el hecho de haber nacido y que por ende, ven la posibilidad de pagar su deuda utilizando su propia vida como moneda de cambio.

En estos casos vale decir de antemano, que su abordaje es complejo y exige para que el sujeto pueda mantenerse con vida, una elaboración exhaustiva de ese significante que hasta ese punto lo ha afirmado como sujeto en deuda con el Otro. Sobre estos casos, ya advertía Lacan (1958) que

El significante es su dimensión esencial. Cuanto más se afirma el sujeto con ayuda del significante como queriendo salir de la cadena significativa, más se mete en ella y en ella se integra, más se convierte él mismo en un signo de dicha cadena. Si la anula, se hace él más signo que nunca. Y esto por una simple razón — precisamente, tan pronto el sujeto está muerto se convierte para los otros en un signo eterno, y los suicidas más que el resto. Por eso, ciertamente, el suicidio posee una belleza horrenda que lleva a los hombres a condenarlo de forma tan terrible, y también una belleza contagiosa que da lugar a esas epidemias de suicidio de lo más reales en la experiencia (pp. 253-254).

Ese sujeto que cruza el umbral de la muerte haciéndose signo para los otros, les llama, les convoca. Crea una suerte de lazo social mortífero, como si la muerte misma le acogiera en brazos, proporcionándole un lugar.

Decir que un sujeto requiere de un sitio en el deseo del Otro, implica que sólo a partir de ese lugar podrá gestarse el deseo en sí mismo para el sujeto. Es por esto que Freud es insistente en la labor de los maestros de instilar el deseo de vivir como una condición que podría paliar el empuje a la muerte en una edad en la que el sujeto es particularmente susceptible. Sonia Alberti (2006) se

sirve de la obra de Frank Wedekind, *El despertar de la primavera*, para mostrarlo. Si los maestros logran el cometido freudiano, es en tanto que operan a partir del lugar de la función paterna, sin embargo, “no es desde ese lugar que actúan los profesores de Moritz. Al contrario, ellos los dejan caer, y él se suicida” (2006, p. 112).

Moritz, evocado por Alberti (2006) entra en la serie de los sujetos endeudados que referíamos algunas líneas antes. La psicoanalista brasilera, nos muestra con un fragmento de la tragedia de Wedekind el carácter del rechazo de su padre para darle un lugar. Ella escribe:

Él dice, con la voz embargada por las lágrimas: “El muchacho no era mío, el muchacho no era mío, desde pequeño no me agradaba ese muchacho” En vez de la función de soporte que el padre asume en el momento en que barra la madre diciendo: “El muchacho también es mío y por lo tanto usted no puede hacer con él lo que usted quiera”, el padre de Moritz escoge no ejercer la ley que abrirá para su hijo el camino para el deseo; la única cosa que quería es que el hijo estudiase para realizar lo que él no conseguiría (Alberti, 2006, p. 113).

El joven protagonista de la tragedia no tiene salida. Es rechazado por el Otro y en consecuencia, fracasa en la estructuración de un deseo propio. Se dirige más tarde a sus maestros y es, en cambio, destituido como sujeto. A Moritz, de quien lo único que su padre espera es que estudie, luego del fracaso académico, no le queda más alternativa que el suicidio.

Capítulo ocho: Caso por caso.

8.1 La racionalidad clínica como fundamento de toda reflexión metodológica.

La reflexión metodológica planteada al principio de esta tesis nos ha llevado a este punto a saber que se puede llegar a un conocimiento sobre el suicidio, por vías diferentes. No obstante, las vías asumidas resaltan al mismo tiempo una dificultad que podemos llamar estructural: de cara al suicidio no contamos con la posibilidad de realizar entrevistas de ningún tipo y sin embargo hay cierto material clínico del que podemos servirnos para interrogar y analizar el fenómeno del suicidio.

Así las cosas, se considerará como material clínico a aquellas obras –literarias en este caso– que, o bien fueron escritas por autores suicidas y que pueden expresar elementos asociados a la singularidad del acto de su autor, o bien a través de sus personajes ilustran lógicas que permiten una aproximación a la comprensión del fenómeno en un caso.

La clínica psicoanalítica, para Lacan (1981) “consiste en el discernimiento de cosas que importan y que cuando se haya tomado conciencia de ellas serán de gran envergadura” (parr. 7) y tal discernimiento se soporta en los siguientes asuntos: en primera instancia, en el reconocimiento de que la clínica se constituye a partir de un camino de interrogación tanto de la teoría creada por Freud y sostenida por sus sucesores, como del discurso del sujeto y la praxis del analista mismo, lo que quiere decir que no implica bajo ninguna circunstancia un saber acabado sino la posibilidad de someterlo a revisión constante, a partir de la clínica misma (Lombardi, 2000).

Con lo anterior, Lacan (1975) evoca la recomendación freudiana de tratar cada caso en singular, cuestionando aún la propia experiencia analítica, planteando que Freud (1912) dice que:

...cuando tenemos un caso, lo que se llama un caso, en análisis, él nos recomienda que no lo metamos de antemano en un casillero. El quisiera que nosotros escuchemos, si puedo decir, con total independencia de los conocimientos que hemos adquirido, que sintamos de qué tenemos que ocuparnos, a saber, de la particularidad del caso. Esto es muy difícil, porque lo propio de la experiencia es evidentemente preparar un casillero (Lacan, 1975, p. 121).

La singularidad del caso, privilegio de la escucha analítica, se aúna para Freud a una cuestión importante: la clínica y la investigación en psicoanálisis no están diferenciadas y si bien el corpus teórico se ha nutrido de la clínica, Freud desaconseja el uso de la teoría al pie de la letra para el abordaje del caso, considerando que el éxito se asegura mejor “cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisas” (Freud, 1912, p. 114).

Para Freud (1923), el psicoanálisis se define al tiempo a partir de tres cuestiones: como método de indagación de procesos anímicos, como método de tratamiento de perturbaciones psíquicas, y como disciplina científica. Desde relativamente temprano en su obra ha planteado que la coincidencia entre la clínica y la investigación es sin duda, uno de sus mayores logros y no obstante advierte que la elaboración científica de un caso, no debe hacerse mientras el mismo se encuentra en marcha, pues el éxito del tratamiento “se asegura mejor cuando uno procede como al azar, se deja sorprender por sus virajes, abordándolos cada vez con ingenuidad y sin premisas” (Freud, 1912, p. 114). Esto es, precisamente, asegurando el abordaje del caso sin los vicios y prejuicios que la experiencia y los saberes previos hubieran de aportar.

Así, la clínica psicoanalítica busca entonces reivindicar el lugar de un sujeto en torno a su discurso y esto es, poner de manifiesto aquello que hay de más singular en su malestar.

En segundo lugar, el discernimiento aquí pretendido, advierte Lacan (1981), tiene que ver con lo real, en cuanto imposible de soportar. El discernimiento en cuestión se trata de un asunto que supone un punto aparte con relación a su concepción primera del inconsciente estructurado como un lenguaje, pues lo real, ya no debe nada a la verdad histórica del sujeto. Ese real, definido a partir del nudo borromeo como fuera de lo simbólico, expresa Colette Soler (2014) que no guarda relación alguna con la verdad del sujeto que es desplegada a través de “la cadena de los significantes que inscriben su vinculación al Otro. Que no tenga relación con la verdad quiere decir que no proviene de ella y, por lo tanto, que no se resolverá a través de ella” (p. 53).

Esta clínica exige, a su vez, un atravesamiento por la experiencia analítica en calidad de analizante, lo que quiere decir “haber recorrido el camino que lleva al “reconocimiento” en el síntoma no sólo de la huella, sino también lo que él conserva de trauma actual, de goce intolerable al que el sujeto permanece fijado” (Lombardi, 2000, p. 5), sin dejar de saber que tal reconocimiento no es posible “sin un levantamiento, aunque sea transitorio, pulsátil, de la represión. Es decir que sólo si quitamos los disfraces narcisísticos o fantasmáticos que vuelven al síntoma soportable, sólo entonces llegamos a recordar, o mejor dicho, a revivir lo imposible de soportar” (Lombardi, 2000, p. 5).

Lacan (1976) plantea que la clínica debe ser concebida a partir de tres elementos: “La clínica es lo real en tanto que imposible de soportar. El inconsciente es la huella y a la vez el camino por el saber que constituye: haciéndose un deber repudiar todo lo que implica la idea de conocimiento”³⁵ (Lacan, 1976, p. 102), es la experiencia singular del sujeto la que permite descreer del estatuto certero del conocimiento, por ende,

³⁵ La cita textual en francés es la siguiente: la clinique psychanalytique, c'est le réel en tant qu'il est l'impossible à supporter. L'inconscient en est à la fois la voie et la trace par le savoir qu'il constitue. La traducción ha sido tomada de Lombardi (2005, p.5)

No es tomando al paciente como objeto de nuestro conocimiento como podemos hacer clínica desde el psicoanálisis. Ni bien lo hacemos, ya estamos afuera del discurso analítico, ya somos psiquiatras otra vez. O tal vez peor aún, psicoterapeutas, que sólo podemos recetar el retorno de lo mismo, y no nos cabe ya esperar ninguna innovación genuina, ninguna ganancia de saber que nos permita una transformación con relación al síntoma (...).

Es decir que no se llega a lo insoportable del síntoma desde afuera, sino desde una posición, como dice Lacan en la *Cuestión preliminar*, “de estricta sumisión a las posiciones (suelen ser más de una) propiamente subjetivas del enfermo” (Lombardi, 2000, p. 5).

“El término caso aparece en el discurso de los psicoanalistas de múltiples maneras, algunas veces se lo utiliza como equivalente a material clínico, relato o fragmentos clínicos y hasta como sinónimo de tratamiento” (Azaretto, 2007, p. 2). Los casos, para efectos investigativos, pueden provenir de fuentes diversas y servir tanto al propósito ilustrativo de los fenómenos investigados o bien, constituir el material clínico mismo. Nosotros, desde la introducción de este trabajo expresamos que nuestra metodología se serviría de algunos casos que procuramos tomar a la letra y nos permitieron extraer indicios sobre el acto suicida.

Presentaremos a continuación, dos casos paradigmáticos de la concepción freudiana del suicidio y de los estatutos que dio Lacan al acto suicida, estos son, Dora y la joven homosexual, ambos tomados de los historiales clínicos del padre del psicoanálisis. Estos casos constituyen un claro ejemplo de dos de las formas del acto: el acting out y el pasaje al acto, descritas por Lacan en diferentes momentos de su seminario (1957), (1963) y, precisamente por su valor paradigmático, es que los abordamos.

Finalmente, con el mismo propósito en el horizonte, presentaremos la lectura realizada de algunos casos que fueron extraídos de la literatura universal, como Werther, héroe trágico del prodigio alemán Goethe, y la poetisa norteamericana, Sylvia Plath. Las obras elegidas, y la poetisa

en sí misma, testimonian elementos singulares del acto suicida que demuestran, en última instancia, que puede haber algo de inédito en el acto suicida de un sujeto.

Habiendo advertido nuevamente el uso que hacemos de los casos, nos adelantaremos en este punto a algunas formulaciones que vendrán en las líneas siguientes a propósito del porqué de la literatura. Nos permitimos pues señalar que en la medida en que la obra literaria constituye, como el psicoanálisis, un modo de hacer con las pulsiones, esta tiene para nosotros un valor clínico fundamental. Sin embargo el valor clínico que hemos destacado no permite aproximarse a la psicología del autor y en consecuencia podemos también destacar una diferencia existente entre los dos modos de tratamiento: la clínica psicoanalítica requiere de un sujeto hablante que pueda decir sobre su posición en la existencia y la literatura nos permite conocer el arreglo que ha hecho un autor, un personaje, o la cultura misma, para tramitar un elemento insoportable particular. En otras palabras, el legado literario nos muestra la estructura de un fenómeno en el que el decir de un sujeto está excluido.

8.2 Dora y la joven homosexual.

La reflexión que hemos realizado en el apartado anterior, a propósito del acto, nos permite concluir que un acto no es igual a otro y que, lo que se pone en juego en relación al Otro es, por eso mismo, diverso en cada caso.

Precisamente por eso es que en este punto pretendemos aproximarnos, por medio de dos de los casos paradigmáticos, a lo que es posible considerar como más singular de sus respectivos actos

Empecemos pues con Dora. Como hemos advertido, seguramente mucho podrá decirse –y mucho ha sido dicho ya- sobre la joven paciente del doctor Freud, a propósito de quien escribió el famoso *fragmento de análisis de un caso de histeria* (Freud, 1905). Nuestra atención será puesta especialmente en uno de los tres actos descritos en el historial clínico. Estos actos son: la nota de despedida hallada por sus padres, en la que anunciaba su posible suicidio y del que nos ocuparemos en este breve apartado; en segundo lugar, la bofetada al *señor K*; y, finalmente, el abandono del análisis con Freud.

Si bien, no hemos de detenernos en la descripción del caso, es importante no olvidar que será precisamente una nota suicida la que llevará a la joven al diván del padre del psicoanálisis. Dentro de los síntomas característicos presentados por la paciente al inicio, detalla Freud (1905), que se trataban de una particular “desazón y una alteración del carácter. Era evidente que no estaba satisfecha consigo misma ni con los suyos, enfrentaba hostilmente a su padre y no se entendía con su madre” (p. 22). Del mismo modo, se presentaban en Dora, evitación del vínculo social, cansancio, dispersión mental, además de los consabidos síntomas somáticos que han sido ampliamente estudiados.

El tedio, que ha sido señalado en el listado de los síntomas iniciales de la joven paciente es fundamental, pues constituirá un importante punto de partida de su análisis. Lo anterior porque precisamente señala Freud (1905) que “un día los padres se horrorizaron al hallar sobre el escritorio de la muchacha, o en uno de sus cajones, una carta en la que se despedía de ellos porque ya no podía soportar más la vida” (p. 22).

Si bien este evento no es desoído, Freud hace bien en reconocer que no se trata del núcleo de la cuestión. Es decir, que la nota suicida se inserta en un espectro más amplio que ha de ser

descifrado. Esto es lo que enseña el psicoanálisis precisamente. Aquí estriba su especificidad: en ubicar las coordenadas de un sujeto que habla a través de actos y decires. Esta dimensión de la clínica es ajena, sin duda, al discurso psicológico pues este ante la primera aparición de una amenaza suicida, cierta o no, apunta a la remisión y al desentendimiento de la lógica y el decir del sujeto, lo que puede ser evidenciado por ejemplo, en que la práctica clínica institucional, ante la ideación suicida suele imponer protocolos de intervención que exigen la remisión a psiquiatría y medicación del paciente como modo de intervención, desestimando en muchos casos, que la escucha del malestar del sujeto podría incluso, evitar su suicidio.

Retornemos al caso de Freud. Más adelante, al arribar en una sesión al tema de la carta, el exagerado desconcierto de Dora ante el hallazgo de la misma, aunado al saber que sus padres la habrían leído, permitió al psicoanalista inferir que ella misma la había dejado a su alcance (Freud, 1905).

El acto de la joven no es, en modo alguno, una tentativa de suicidio. En cambio, tiene un estatuto distinto que es bien captado. Ella se asegura de que su misiva sea encontrada y con esta, produce un efecto doble: por un lado, horroriza a sus padres; y, por otro, causa en su padre una sospecha que será, en última instancia, el motivo que le empujará a llevar a su hija al doctor Freud.

La sospecha del padre, no es poca cosa. Sobre este asunto, Freud ha advertido que este supuso que su hija “no estaba dominada por ningún designio serio de suicidarse” (Freud, 1905, p. 22), por lo que podría pensarse que este ya asociaba el acto de su hija con un propósito diverso.

Es el padre, en principio, quien asocia la nota suicida de Dora, con un evento que toca su relación a los K., y es aquel en el que junto al lago, el señor K., le hace la propuesta amorosa. Posteriormente, Freud (1905) anota su testimonio de la siguiente manera: “Yo no dudo -dijo el

padre- de que ese suceso tiene la culpa de la desazón de Dora, de su irritabilidad y sus ideas suicidas. Me pide que rompa relaciones con el señor K., y en particular con la señora K.” (p. 24).

Esta demanda será el eje de la interpretación freudiana, no así de la lacaniana, como veremos unos párrafos más adelante. Sin embargo interesan los motivos del acto, más allá del desenlace y la resolución del caso. En el historial clínico se destacan los celos y reproches de Dora en torno a la relación de su padre con la señora K., y hay un evento en particular, en el que la joven pudo encontrar en la amenaza de suicidio, una ocasión para dirigir su hostilidad. El evento tiene lugar en unas vacaciones de verano en conjunto con los K., en los que el padre de la paciente comparte habitación con la señora. Dora, contrariada, interroga a su madre por esta situación y esta le responde que su padre, desdichado en esa época, había buscado suicidarse en el bosque y que la señora K., le salvó del funesto destino, motivo este que habría afianzado sus lazos de amistad y fortalecido la confianza en aquella para permitirle acompañarlo en su convalecencia. Freud señala en el historial que su paciente no dio crédito a esta explicación, arguyendo que su padre “había inventado ese cuento del suicidio para justificar la cita” (1905, p. 30). Tenemos pues, en el entramado de la relación con K., un elemento que Dora capta y del que se sirve en su acto: su padre inventa una intención suicida para ver a su amante; y ella, por su parte, actúa una despedida para forzar su separación.

Los motivos extraídos por Freud para explicar tal acto de Dora destacan, finalmente el amor dirigido al padre y los celos a la señora K., en esta dirección, señala el autor que

Era evidente que su conducta rebasaba con mucho la esfera que corresponde a una hija; más bien sentía y obraba como una mujer celosa, tal como se lo habría esperado de la madre. Con su exigencia «o ella o yo», con las escenas que hacía y la amenaza de suicidio que dejó entrever, evidentemente ocupaba el lugar de la madre. Y si hemos colegido con acierto la

fantasía referida a una situación sexual que estaba en la base de su tos, ella ocupaba en esa fantasía el lugar de la señora K. Por tanto, se identificaba con las dos mujeres amadas por el padre: con la que amaba ahora y con la que habría amado antes. La conclusión resulta obvia: se sentía inclinada hacia su padre en mayor medida de lo que sabía o querría admitir, pues estaba enamorada de él (p. 50).

Lacan (1951) señala que el análisis conducido por Freud, no tomó en cuenta la cuestión fundamental y es, precisamente, que en la escena del lago, tiene lugar otra cosa que, empero explica su rechazo a continuar ocupando el lugar que sostiene la relación del padre con su amante y que dará lugar a que todos los allí involucrados acabaran por reconocerla como enferma.

Eso que es captado por Lacan (1951) y que habrá de constituir el tuétano de la cuestión, es equiparable con la lectura de un libro, sobre la que el psicoanalista francés propone que es menester “atenerse al texto para comprenderlo” (p. 218). Se trata de lo dicho por el señor K en la consabida escena del lago, donde las palabras que atina para cortejar a la jovencita, a saber: “Mi mujer no es nada para mí”, producen en esta el efecto de una destitución. Pareciera ser que en este punto, la fractura del Otro ocasionada por el hombre, da lugar al flaqueo de aquello que la sustenta como sujeto (Alberti, 2006). Dora responde al hombre propinándole una bofetada y esto es lo interesante del asunto, pues la airada réplica de la muchacha, encubre precisamente su verdad subjetiva que consiste en su arrobamiento por la señora K.

En este punto estriba la diferencia entre las interpretaciones de Freud y de Lacan, y podemos ver que es crucial el asunto aunque no es nuestro objetivo profundizar en el caso. Se trata del enigma por la feminidad, *¿qué es una mujer?* -que Lacan eleva al estatuto de la pregunta histórica- que Dora ha procurado resolver por vía de la identificación con la señora K, y que luego de la expresión “*mi mujer no es nada para mí*”, le destituye en el ser. Dora claramente no es una suicida,

y sin embargo, su vida deviene insoportable tras esta caída que, como dice el psicoanalista francés (Lacan, 1951), rompe el hechizo en que ella vivió desde hacía años.

Con Dora es entonces lícito afirmar que su acto, insertado de pleno en una lógica significante, está orientado a causar la interpretación del Otro. Se trata de un mensaje que busca ser descifrado, un acting out.

El segundo caso paradigmático es el de la joven homosexual, del que podemos empezar por destacar que Freud (1920) hizo bien en captar dos asuntos plenamente diferenciados que, empero, parten de una causa común que, como veremos, tiene que ver con un elemento particular de la relación con su padre que será crucial para ubicar los motivos y la lógica de su acto. Los dos asuntos son, entonces, su homosexualidad y su intento de suicidio.

Aunque no se ahondará en este aspecto, la homosexualidad de la paciente posee un singular carácter que Freud (1920) destaca muy bien. Se trata de una posición eminentemente masculina en el trato con su amada y gestando toda una escena de amor cortés en la que ella se comporta como aquel resignado caballero que, por amor, soporta todo por una dama, a pesar de que su extrema devoción no sea recompensada más que por algún gesto ínfimo. El pago por su amor incondicional no sería otro que acompañarla en sus paseos por la ciudad y el beso eventual de su mano al despedirse.

Puede notarse, si se toman en cuenta los favores ofrecidos por la mujer a la joven que, en su elección de objeto no se pone en juego estrictamente su satisfacción sexual; sino, que la ganancia en cuestión obedece a un orden diverso que Freud (1920) advirtió. El punto nodal en este caso se trata, en palabras de Lacan (1963), “de una decepción enigmática relativa al nacimiento en la

familia de un hermanito” (p. 122) y es nodal porque articula la causa no solo de su homosexualidad, sino, de su intento de suicidio. Volveremos sobre este asunto.

La oposición de su padre a la relación que la jovencita sostenía con una mujer de tan dudosa reputación y que era mantenida además a plena luz del día y a los ojos de toda la ciudad, constituía claramente una afrenta y un desafío a este. El intento de suicidio tuvo lugar a partir de una singular coincidencia: en uno de sus paseos habituales con su amada, “y a una hora en que el encuentro con el padre de regreso de su oficina no era improbable” (Freud, 1920, p.154), la joven se cruza con este, y este a su vez, les dirigió a ella y a su acompañante, una mirada cargada de furia.

La mirada del padre, facilita la resolución de la amada de dar por terminado lo que para ella, no sería más que una aventura divertida con la jovencita que, sin embargo, ya le empezaba a exasperar con sus exageradas atenciones. Rápidamente, en la desesperación por saberse dejada, la muchacha se arrojó de un puente hacia las vías del ferrocarril metropolitano que pasaba por allí. Este intento de suicidio, que Freud (1920) juzgó como serio posee, más allá del despecho por la pérdida, una razón más profunda discernida en el análisis y podemos leerla de la pluma de Freud en lo siguiente:

El intento de suicidio fue, como cabía esperar, además de eso otras dos cosas: un cumplimiento de castigo (autopunición) y un cumplimiento de deseo. En cuanto esto último, significaba la consecución de aquel deseo cuyo desengaño la había empujado a la homosexualidad, a saber, el de tener un hijo del padre, pues ahora ella caía por culpa del padre. Entre esta interpretación profunda y la conciente, superficial, de la muchacha, establece la conexión el hecho de que en ese momento la dama había hablado igual que el padre y pronunciado la misma prohibición. Y en cuanto autopunición, la acción de la muchacha nos certifica que había desarrollado en su inconciente intensos deseos de muerte contra uno u otro de los miembros de la pareja parental. Quizá por afán de venganza contra el padre, que le perturbaba su amor, pero más probablemente, sin duda, contra la madre,

cuando quedó embarazada del hermanito. En efecto, para el enigma del suicidio el análisis nos ha traído este esclarecimiento: no halla quizá la energía psíquica para matarse quien, en primer lugar, no mata a la vez un objeto con el que se ha identificado, ni quien, en segundo lugar, no vuelve hacia sí un deseo de muerte que iba dirigido a otra persona. Claro es que el descubrimiento regular de tales deseos inconcientes de muerte en el suicida no necesita extrañarnos ni imponérsenos como corroboración de nuestras deducciones, pues el inconciente de todos los vivos rebosa de tales deseos de muerte, aun los dirigidos contra personas a quienes por lo demás se ama. En la identificación con la madre, que habría debido morir en ese parto del hijo que le había arrebatado (a la hija), este cumplimiento de castigo es, empero, otra vez un cumplimiento de deseo. (Freud, 1920, p. 155).

La interpretación freudiana se apuntala en una operación significativa singular de la paciente –creo que es lícito considerar que hay en la clínica de Freud, elementos que anticipan el signo lingüístico de Saussure, así como el giro que posteriormente hará Lacan del mismo- y se trata de la expresión empleada en el análisis para referir su caída a la vía del tren. La chica cayó, *Niederkommt*, que quiere decir al mismo tiempo caer que parir en alemán. Por lo demás, lo presentado por Freud en el caso en torno a su esclarecimiento sobre el enigma del suicidio, ya ha sido expuesto por nosotros en el apartado anterior, cuando abordamos *Duelo y melancolía*.

En el caso de la joven homosexual tenemos pues un asunto importante que toca al deseo y acaba por precipitarle al acto suicida. Sin embargo, no se trata únicamente de la analogía, de la operación simbólica del *Niederkommen*, sino que el sentido de este acto se anuda al punto en que el deseo y la ley se intersectan (Lacan, 1963). Esto es lo que ocurre luego de la mirada del padre, es en ese justo momento que se produce el salto.

La escena anterior se dio ante la mirada del padre, produciendo lo que Lacan (1963), en el cuadro de la angustia, llamó *el supremo embarazo*. El acto de la joven tiene lugar cuando simultáneamente “la emoción la invade por la súbita imposibilidad en que se encuentra de hacer

frente a la escena que le hace su amiga” (p. 124) y el supremo embarazo que hemos mencionado, le deja solo una salida de la angustia. Veamos el cuadro:

Tabla 12.

Tabla de la angustia.

Inhibición	Impedimento	Embarazo
Emoción	Síntoma	<i>Pasaje al acto</i>
Turbación	<i>Acting out</i>	Angustia

Fuente: (Lacan, 1963, p. 88)

Como se puede notar, entre el embarazo y la angustia, se encuentra el pasaje al acto que hemos destacado como su salida y podemos ver que en este caso, es diverso de lo que acontece con Dora, para quien su *acting out*, ligado al lugar del síntoma, viene a representarle, a constituir una metáfora del mismo. En la joven homosexual, en cambio, se tratará de un pasaje al acto, pues se cumplen las dos condiciones establecidas por Lacan (1963): la confrontación del deseo y la ley; y, la identificación absoluta del sujeto con el objeto “a” al que queda reducida en el momento del encuentro. Entonces, dice Lacan que “esto es lo que la hace sentirse definitivamente identificada con *a* y, al mismo tiempo, rechazada, expulsada, fuera de la escena. Y esto, sólo puede realizarlo el dejar caer, el dejarse caer” (1963, p. 125).

El cuadro de la angustia nos muestra la estructura de los actos de las dos jóvenes pacientes de Freud. El primero, el de Dora, es poseedor, como hemos visto, de un ordenamiento significativo que enmascara la lógica sintomática del sujeto, dispuesta siempre a la interpretación del Otro. No hay que olvidar que en el punto en que es destituida como objeto, a partir de la descalificación de la señora k efectuada por su esposo, sobreviene su enfermedad y la nota suicida, por supuesto.

En el segundo caso, el de la joven homosexual, tenemos en cambio el atravesamiento por el supremo embarazo que, gatillado por su identificación radical al objeto “a”, objeto de la angustia, es precipitada –parida- fuera de la escena por medio de un pasaje al acto suicida.

Los dos casos presentados, muestran, sin embargo un carácter del acto que Lacan reiteró en al menos tres momentos: en *el seminario sobre el acto analítico* (1968), en *La tercera* (1974) y en *Televisión* (1974). Ese carácter del acto al que me refiero es que este es siempre fallido. En esta dirección, lo que revela tanto el *acting out* de Dora como el *pasaje al acto* de la joven homosexual, es que se produce en ambas, una suerte de formación de compromiso entre la intención manifiesta del sujeto y su deseo inconsciente. Vale decir que esta condición de estructura significante para Dora y, de sorteo de lo insoportable para la segunda, constituyen las respectivas lógicas de su acto. El carácter fallido del mismo estriba justamente en esa articulación paradójica: su función de cumplimiento de deseo y sin embargo, lo ominoso de esto para el sujeto.

Entonces, para Lacan (1968), no hay el acto más que fallido. Esto quiere decir que en todo acto se pone en juego la formación de compromiso que antes hemos descrito: que todo acto vincula a la intención deliberada del sujeto con el deseo inconsciente que le habita y, por tanto, formula el autor, el *acting out* y el *pasaje al acto*, como las vías a través de las cuales ese deseo puede ser expresado. Ya hablamos antes de este asunto³⁶ y advertíamos una forma tercera del acto, que supone un atravesamiento de la ley.

No hay acto más que fallido y sin embargo, Lacan (1974) abrió una ventana distinta al sostener en *Televisión*, que “el suicidio es el único acto que puede tener éxito sin pasar por el

³⁶ En el apartado sobre los estatutos del acto.

fracaso” (p. 13)³⁷. Antes de continuar, vale la pena destacar una pequeña sutileza de la traducción: en la edición del texto, disponible en la editorial Anagrama, dice que “es el único acto que tiene éxito sin fracaso” (Lacan, 1974, p. 126). La importancia de acentuar esta diferencia radica justamente en su sentido. En la segunda se habla de un éxito asegurado del acto; en la primera, en cambio, ese éxito no es más que probable, supuesto.

En *La tercera*, Lacan (1974) evoca a los estoicos para mostrar su posición frente al suicidio. Existen, para el autor, suicidios fundados en futilidades y, por otro lado, la forma propia del suicidio estoico, del que dice: “es el acto propiamente hablando” (p. 86). El estatuto de excepción que da el psicoanalista a dicho acto se soporta, podemos decir, en dos lugares. En principio, a su voluntad de certeza pues, en tanto que no hay motivo más allá que el darse muerte como elección, como aceptación del destino y la fatalidad, no hay un más allá del deseo inconsciente que busque su realización y, por tanto, no yerra; y, en segunda instancia, lo veíamos en el primer capítulo de esta tesis: el suicidio como realización de la libertad como ideal estoico, lo pone en el lugar de la ley. Si bien la ley de la que hablamos se encuentra atada, al mismo tiempo, a la voluntad del sujeto, esta empero, no hace eco de la ley simbólica, no constituye un para todos y, en consecuencia, el suicida deviene un signo para los otros (Lacan, 1958). Es pues, excepcional, en la medida en que este, puede no fallar y, no obstante, no está esto último garantizado en la medida en que no instaura la ley.

³⁷ La cita en francés, disponible en la edición electrónica de Staferla es “Le suicide est le seul acte qui puisse réussir sans passer par le ratage”. La traducción al español es personal.

8.3 Werther: la destrucción por lo bello.

Como pudimos apreciar en capítulos y apartados anteriores, la literatura y la creación artística han sido en la historia del psicoanálisis, caminos para aproximarse a la iluminación de fenómenos psíquicos complejos a los que no puede accederse por otras vías, por motivos que van de la imposibilidad de contar con el testimonio en vida de su autor, a las dificultades que supone el caso, ya sea en el orden de la transmisión y/o de la confidencialidad. Y, de igual manera, podemos atestiguar un emparentamiento entre el psicoanálisis y la literatura en la medida en que ambos saberes posibilitan modos de tratamiento de las pulsiones.

Es por esto que, si bien no es equiparable una obra a un sujeto hablante, la creación literaria sirve en este caso a un singular propósito en la investigación: el de extraer aquello que en la obra se evidencia para dar cuenta de los motivos subjetivos que, ya sea en el autor o el personaje, soportan las lógicas de su acto. Es a esto, a lo que hemos otorgado el estatuto de valor clínico de la obra.

Nos hemos orientado a partir del método enseñado por Freud y continuado por Lacan, pudiendo destacar con este que, en materia del abordaje de un sujeto, el inconsciente es huella y camino. Se procurará entonces, como dice Azaretto (2007), extraer la singularidad propia del material clínico de la literatura, por la vía de la interpretación analítica.

Antes de adentrarnos en el análisis del caso, consideramos pertinente realizar una pequeña presentación y justificación del mismo, advirtiendo que ya en los predecesores destacábamos un elemento paradigmático de la comprensión psicoanalítica del acto suicida. Con Werther, por otra

parte, podemos aportar una lectura que extrae elementos propios de la singularidad del suicida, que nos permiten esclarecer algo de la lógica y los motivos que llevan a un sujeto al acto.

Podemos pues empezar por decir que, para nosotros el caso es superior a la obra, en el sentido de que el análisis del estilo, narrativa o estética literaria, no son lo que nos convoca. En cambio, se puede señalar en principio, la presencia de elementos de gran valor clínico que, de ninguna manera, podrían ser evidenciados en otro caso, obra o sujeto.

En la novela, *Las desventuras del joven Werther* (Goethe, 1774), que trata sobre el suicidio de su protagonista, es posible evidenciar las particularidades que le llevan al funesto destino. La narrativa de Goethe testimonia del encuentro de un sujeto con lo imposible y la experiencia estética que se desprende del mismo. El mencionado propósito no desconoce, como ha sido abordado en otro apartado³⁸, la influencia que tendrá el infortunado final del joven Werther en multitudes de jóvenes suicidas durante el siglo XIX que reproducen el acto del personaje de Goethe. Así, siendo este un caso de suicidio que produce un impacto significativo en la sociedad, podrá sostenerse que sirve tanto para aproximarnos a la posición de un sujeto que elige la muerte, cuanto para analizar la incidencia de este a nivel del lazo social.

Probablemente la primera cosa que podría decirse de la obra de Goethe que ha sido elegida, corresponda con un pequeño introito a propósito del momento histórico en que es publicada, precisamente por algunos efectos que producirá en el pensamiento de la época y que describiremos más adelante. Goethe publica las desventuras del joven Werther en 1774, en pleno auge de la ilustración y en cierto sentido, producirá con esta obra un corte en las ideas ilustradas que durante el siglo XVIII han exaltado esencialmente el valor de la razón. Así, Goethe abre la puerta a un

³⁸ Aquel que toca la relación al discurso.

movimiento cultural y artístico muy importante que se extenderá por toda Europa y que conocemos como romanticismo, el cuál más allá de propender por los valores de la ilustración, buscó poner de manifiesto el drama de los afectos del ser humano que se ponen en escena a través del amor, la libertad y la muerte (Álvarez Amézquita, 2011).

La segunda cosa, que parece avisada desde el principio de la novela, son las peculiaridades del amor trágico que llevarán finalmente a la muerte de Werther y que trazarán las vías para interrogar los motivos subjetivos que causan el acto suicida del héroe de Goethe.

La singularidad del acto de Werther se expresa esencialmente en la relación que puede evidenciarse entre la belleza y la muerte a lo largo de la novela. Relación esta que nos aporta elementos interesantes para pensar la dimensión del deseo y la elección en el desventurado joven.

En el seminario sobre la ética del psicoanálisis, Lacan (1960) dedica varias clases a desarrollar la relación que hemos anunciado, entre la belleza y la muerte. Esta disertación aparece por primera vez en su clase sobre la pulsión de muerte y pone en el horizonte la función de lo bello como barrera separadora del deseo radical, que es para Lacan, “el campo de la destrucción absoluta, de la destrucción más allá de la putrefacción” (Lacan, 1960, p. 262). Un sujeto cuenta, de acuerdo a lo planteado por Lacan, con dos barreras protectoras frente al deseo: el bien y lo bello.

Cuando Lacan se refiere a dichas barreras, lo hace precisamente porque como hemos destacado, el campo del deseo radical no sólo es mortífero, sino que es el campo de la destrucción absoluta. Una buena metáfora para representar la relación entre el sujeto y el deseo, es aquel vínculo posible entre una polilla y una fogata: pues sabemos que la polilla, atraída por la luz y el calor del fuego, termina su vida abrasada. Esto es importante y ya antes lo habíamos ilustrado con Freud

(1913), quien con su metáfora de la elección de los cofrecillos, ya nos adelantaba que lo que se elige es siempre la muerte, pues es la muerte quien reina en el campo del deseo.

Si bien contamos, entonces, con las dos barreras antes enunciadas, Lacan (1960) expresa que, con relativa facilidad, la que se estructura a partir del bien puede ser sobrepasada y esto es evidenciable cuando se produce un ligero bemol en la ley moral. Lo que indica que, los bienes pueden ser violados en algunas condiciones específicas, por ejemplo: un desastre natural o una revuelta contra el Estado, regularmente da lugar a saqueos y formas de violencia que no se presentan cuando la ley moral está erigida. Y, por el mismo motivo, con frecuencia durante las guerras, las mujeres son violadas y los hombres, asesinados, por aquellos agentes del Estado que deberían salvaguardar su vida y su integridad.

Así que, como hemos visto, la barrera del bien es vencida con facilidad, cuando la ley simbólica es destituida. No obstante, la verdadera barrera que detiene al sujeto ante el campo de la destrucción absoluta, que es el deseo, será estrictamente el fenómeno estético identificable con la experiencia de lo bello. Sin embargo, a propósito de lo bello, que constituye la segunda red de detención frente al campo del deseo, advierte Lacan (1960) que, en tanto que esta se le acerca más, “nos detiene, pero también nos indica en qué dirección se encuentra el campo de la destrucción” (p. 262). Ese carácter que podemos llamar diádico de la belleza, que es límite y al mismo tiempo señala el camino hacia la cosa mortal, nos permite señalar que este recurso testimonia claramente de la operación de la pulsión de muerte (Lacan, 1961).

Eugenio Trías (2013), filósofo español, define lo bello como

(...) «el comienzo de lo terrible que los humanos podemos soportar». Y ese comienzo nos aventura, como tentación, hacia el corazón de la tiniebla, fuente y origen, feudo de

misterios, que «debiendo permanecer ocultos», producen en nosotros, al revelarse, el sentimiento de lo siniestro (2013, p. 43).

El carácter resaltado por Trías al sentimiento de lo siniestro fue planteado por Freud en 1919, quien evocó a Schelling para sostener que lo ominoso “es todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz” (Freud, 1919, p. 225), así la experiencia estética aquí referida guarda una estrecha relación con lo inconsciente que, en el caso del suicidio de Werther será fundamental.

Antes de adentrarnos en la experiencia estética de Werther, conviene resaltar que hay un pasaje del seminario sobre la ética en el que Lacan da la palabra a Pierre Kaufmann para exponer por solicitud suya (de Lacan), sobre algunos elementos extraídos de la crítica del juicio, en torno a lo bello y lo sublime. Sin embargo, llama poderosamente la atención que este pasaje no se encuentra en la traducción del seminario que ha sido establecido por Miller, y por tanto, nos remitiremos a la versión francesa de Staferla.

Kaufmann, cuya intervención fue realizada en el seminario de Lacan (1960), tras reconocer que hay modos diversos de leer la crítica del juicio, propone que una vía interesante para leer la obra Kant, es a partir de Werther. Así, para el expositor, hay dos pasajes en los que se puede apreciar al protagonista, siendo en primer lugar “capturado por el sentimiento de la belleza, luego abandonándose a la expansión de ese Sentimiento que lo pone en contacto con una naturaleza abundante de plena divinidad” (1960, p. 217). Y, en segundo lugar, ese sentimiento de expansión, según señala Kaufmann, “culmina en una ebriedad de divinización, aparece en Werther la angustia

de muerte” (Lacan, 1960, p. 217)³⁹. Esto es crucial, pues nos advierte, sobre lo que es clave en el análisis del caso: precisamente lo bello, que causa la expansión y la experiencia estética, señala también el camino hacia lo terrible, hacia lo siniestro.

Además, el término alemán que empleó Freud (1919) para referirse a lo ominoso fue *Unheimlich*, palabra compuesta de *Heimlich* que en una de sus acepciones puede significar un adjetivo para designar lo íntimo, lo familiar, y el prefijo *Un*, que constituye una negación y por lo tanto podría concluirse que para Freud lo ominoso se juega en una doble cara entre lo íntimo y lo extraño: una parte de sí que sin embargo no es reconocida por el sujeto. Esa relación paradójica entre lo íntimo y lo ajeno será justamente lo que pondré en consideración para analizar lo inconsciente implicado en el acto suicida de Werther, de allí entonces no podrá sorprendernos que lo que aparecerá en el origen del drama sea justamente la experiencia estética que producirá en el protagonista un sentimiento de lo sublime que como veremos, no le dejará intacto. Este sentimiento se constituye para Trías (2013), en “un proceso mental cuyo recorrido sigue cinco etapas” (p. 37) que procuraremos seguir a partir de un fragmento de la novela.

La primera etapa sugerida por el filósofo español consiste en la captura de algo grandioso que produce la idea de lo caótico e ilimitado (Trías, 2013). Esta primera etapa puede evidenciarse a través del encuentro con el paisaje de su comarca; no se trata aquí de una simple imagen placentera a la vista, sino la percepción de un universo infinito que se extiende para el sujeto en cada percepción. Werther lo expresa de la siguiente manera:

³⁹ En effet, ce sont deux passages où nous voyons le héros de GOETHE d’abord pris par le sentiment de la beauté, puis s’abandonnant à l’expansion de ce sentiment qui le met au contact d’une nature foisonnant de pleine divinité. Nous voyons progressivement, au moment où ce sentiment d’expansion culmine en une ivresse de divinisation, apparaître chez WERTHER l’angoisse de mort.

Cuando el valle se vela en torno mío con un encaje de vapores; cuando el sol de mediodía centellea sobre la impenetrable sombra de mi bosque sin conseguir otra cosa que filtrar entre las hojas algunos rayos hasta el fondo del santuario; cuando, tendido sobre la crecida hierba, cerca de la cascada, mi vista, más próxima a la tierra, descubre multitud de menudas y diversas plantas; cuando siento más cerca de mi corazón los rumores vivientes de ese pequeño mundo que palpita en los tallos de las hojas, y veo las formas innumerables de los gusanillos y de los insectos (...) (Goethe, 1774, p. 23).

La segunda etapa es nombrada por Trías como una “Suspensión del ánimo y consiguiente sentimiento doloroso de angustia y de temor” (2013, p. 37) que puede expresarse en la novela del modo siguiente:

(...) ¡Si yo pudiera expresar todo lo que siento! ¡Si todo lo que dentro de mí se agita con tanto calor, con tanta plenitud, pudiera yo extenderlo sobre el papel, convirtiendo este en espejo de mi alma, como mi alma es espejo de Dios infinito! Amigo... Pero me abisma y me anonada la sublimidad de tan magníficas imágenes (Goethe, 1774, p.24).

En tercer lugar, Trías (2013) refiere una “conciencia de nuestra insignificancia frente a esa magnitud inconmensurable” (p.37), que en la primera carta remitida a Guillermo se manifiesta así: “Ahora no sabría dibujar, ni siquiera hacer una línea con el lápiz; y, sin embargo, jamás he sido mejor pintor” (Goethe, 1774, p. 23).

La cuarta etapa que describe la experiencia estética de Werther es definida por Trías (2013) como una “reacción al dolor mediante un sentimiento de placer resultante de la aprehensión de la forma informe por medio de una idea de la razón” (2013, p. 37) y de igual manera se encuentra en la novela del modo siguiente:

Reina en mi espíritu una alegría admirable, muy parecida a las dulces alboradas de la primavera, de que aquí gozó con delicia. Estoy solo, y me felicito de vivir en este país, el

más a propósito para almas como la mía, soy tan dichoso, mi querido amigo, me sojuzga de tal modo la idea de reposar, qué no me ocupo de mi arte (Goethe, 1774, p. 23).

Hasta este punto, en la primera carta dirigida por Werther a su amigo Guillermo podemos dar cuenta de cuatro de las cinco etapas que para Trías definen el proceso mental que supone la experiencia estética de lo sublime. Para la quinta, será necesario un encuentro ligeramente distinto. Veamos en qué consiste. En esta última etapa,

El hombre «toca» aquello que le sobrepasa y espanta (lo inconmensurable); lo divino se hace presente y patente, a través del sujeto humano, en la naturaleza; con lo que el destino del hombre en esta tierra queda, en esta situación privilegiada, puesto de manifiesto (Trías, 2013, p. 37).

Esta quinta etapa será crucial para el desenlace de Werther y podemos evidenciarlo a partir del momento en que este conoce a Charlotte. El encuentro con Charlotte tiene varios elementos que es necesario advertir: en primera instancia ya sabemos a nuestro protagonista sobrepasado por la experiencia estética, como ya le hemos visto; en segundo lugar, de camino a un baile al que es invitado, Werther será objeto de una singular advertencia: “Vais a conocer a una joven muy hermosa (...). Cuidado con enamorarse (...). Porque ya está prometida a un joven que vale mucho (...)” (Goethe, 1774, p. 37). Podemos notar en este punto algo fundamental: la prohibición hecha a Werther pone de manifiesto que el objeto desde el principio está radicalmente perdido, aunque este no se da en principio por enterado siquiera de aquello que ha perdido con él, elevándose dicha pérdida a un estatuto inconsciente (Freud, 1915).

La pérdida, me parece que viene a materializarse para Werther en su encuentro con Charlotte, donde lo divino tal como lo expresó Trías (2013), se hace presente a partir de una imagen de una belleza que le deja absorto: la visión de Charlotte alimentando a sus hermanitos. Este

encuentro producirá, para Lacan (1954) una “coincidencia del objeto con la imagen fundamental para el héroe de Goethe [que] desencadena su apego mortal (...). Esto es el amor. En el amor se ama al propio yo, realizado a nivel imaginario” (Lacan, 1954, p. 216).

Hemos hablado hasta este punto de cuatro etapas de la experiencia estética de Werther y empezado a describir la quinta que en la presente indagación deviene crucial, no obstante en el encuentro con Charlotte hace falta todavía un elemento que sellará el destino de nuestro personaje, y este elemento es el tacto. Como ha sido dicho líneas atrás, lo bello al ser la segunda barrera protectora frente al deseo produce un efecto que llamaremos paradójico en el sujeto: le detiene, pero al mismo tiempo le señala el camino. Esto ya había sido planteado por Freud (1913) cuando refiere que en la medida en que siempre se elige la muerte, cuestión esta que se apuntala en la pulsión, el deseo es en última instancia mortífero.

Lacan (1960) viene a completar la serie que abrió con su clase sobre la pulsión de muerte, a partir de su indagación sobre la función de lo bello y el brillo de Antígona. Lo bello supone un límite infranqueable más allá del cual se encuentra la destrucción, pasar la raya lleva justamente a hallar Eso⁴⁰.

Werther cruza la línea cuando toca a Charlotte y esto, podemos decir que vendrá a sellar el efecto devastador de su experiencia estética. Así, si “lo bello tiene como efecto el suspender, el disminuir, el desarmar, diría, el deseo; la manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo” (Lacan, 1960, p. 287), de allí que aproximarse y aprehender lo bello suponga una trasgresión de la frontera del deseo. Lo bello en esta dirección debe mantenerse imperturbado, “insensible al ultraje” y en lo siniestro desprendido de la experiencia estética se erige un imperativo que Lacan enuncia

⁴⁰ El uso de la mayúscula en este punto pretende señalar el encuentro de La Cosa.

de la siguiente manera: lo bello no se toca; entonces al cruzar la línea, el héroe de Goethe es tomado por una experiencia frente a la cual no tiene recursos y entonces, anonadado por la belleza que es al mismo tiempo lo ominoso para él, pareciera haber quedado trazado su camino a la tumba siempre abierta.

Werther está entonces de cara al objeto radicalmente perdido y ante tal pérdida pareciera ser que una parte de su yo se ha, asimismo, diluido. La solución de Werther al inefable drama de su amor imposible implica la elección de la muerte: uno debe morir ya sea Albert, marido de Charlotte, él mismo o su amada; y en medio de ese triángulo mortífero, elige morir. La elección de Werther supone aquí pues la solución de la pulsión por vía de la agresividad, como lo expuso Lacan y entonces la fórmula es clara: el objeto, el Otro o yo (Lacan, 1948).

En este punto logra resarcir el ultraje del objeto con su propia muerte, así el objeto permanece eterno, inalterado, imposible; la muerte de Werther se constituye en un sacrificio al objeto cuyo manto crepuscular se ha cernido sobre él. Así, nuestro héroe paga con su vida la permanencia del objeto y su muerte será pues, un sacrificio a los dioses oscuros.

Queda pues solo algo por decir y es precisamente que el acto de Werther no es menos singular que su encuentro, su aprehensión y su identificación al objeto. Su macabra resolución implica aún un franqueamiento: se da muerte con las pistolas de Albert, el marido de Charlotte. Werther envía a su criado a pedir prestadas las armas y en respuesta, Albert pide a Charlotte que se las entregue; Cuando estas son llevadas a Werther, este escribe lo siguiente:

Han pasado por tus manos; tú misma les has quitado el polvo; tú las has tocado..., Y yo las beso ahora una y mil veces. ¡Ángel del cielo, tu favoreces mi resolución! Tú, Charlotte, Tú eres quien me presentas este arma destructora; así recibiré la muerte de quién yo quería

recibirla. ¡Me he enterado por el criado de los menores detalles! Temblabas al entregarle estas armas..., Pero ni un adiós me envías. ¡Ay de mí!, ni un adiós (Goethe, 1774, p. 169).

Ha sido pues, precisamente el encuentro con lo bello lo que ha precipitado en el protagonista de la novela de Goethe su terrible desenlace y será en algunas líneas de su esquila suicida, donde hallaremos las pistas últimas de los motivos subjetivos de su acto en extremo singular. Con su acto, Werther sabe que su cuerpo no podrá ser tratado a partir de los ritos funerarios cristianos y que su alma no habitará el paraíso. Su memoria quedará pues limitada a la existencia de un desgraciado y sin embargo, se arroja a los brazos de la muerte. En tanto que lo bello detiene frente al campo del deseo radical, que es la muerte, pero al mismo tiempo señala su camino (Lacan, 1960), no sorprende que lo que le empuja sea precisamente tocar ese objeto que desprende su experiencia estética y precisamente en este punto lo bello deviene siniestro. La resolución de Werther se expresa finalmente en dos puntos de su última carta: “Charlotte, no tiemblo al tomar el cáliz Terrible y frío que me dará la embriaguez de la muerte. Tú me lo has presentado, y no vacilo. Así van a cumplirse todas las esperanzas y todos los deseos de mi vida” (Goethe, 1774, p. 171), ha adquirido a través de la mano de su amada, su acceso al campo del deseo radical.

Werther se desvanece ante al objeto amado y son sus últimas líneas las que dan cuenta de ello. Así lo expresó en su carta a Charlotte:

Sereno y tranquilo voy a llamar a la puerta de bronce del sepulcro. ¡Ah, si me hubiese caído en suerte morir sacrificándome por ti! Con alegría y con entusiasmo hubiera abandonado este mundo, seguro de que mi muerte afianzaba tu reposo y la felicidad de toda tu vida. Pero, ¡Ay!, Sólo algunos seres privilegiados logran dar su sangre por los que aman y ofrecerse en holocausto para centuplicar los goces de sus preciosas existencias. Charlotte, deseo que me entierren con el traje que tengo puesto, porque tú lo has bendecido al tocarlo. La misma petición hago a tu padre. Prohíbo que me registren los bolsillos. Llevo en uno aquel lazo de cinta color de rosa que tenías en el pecho el primer día que te vi rodeada de

tus niños. (...) Haz que entierren el lazo conmigo... Me lo diste el día de mi cumpleaños, y lo he conservado como Sagrada reliquia. ¡Ah!, nunca sospeché que aquel principio tan agradable me condujese a este fin. Ten calma, te lo ruego; no te desesperes... Están cargadas... Oigo las doce... ¡Sea lo que ha de ser! Charlotte..., Charlotte... ¡Adiós, adiós! (Goethe, 1774, p. 172).

8.4 La muerte como moción suspendida... O del suicidio en la obra de Sylvia Plath

Al igual que hemos hecho con los casos anteriores, nuestro abordaje sobre Sylvia Plath, perseguirá la finalidad de extraer de su obra, aspectos relativos a su acto que, como hemos sostenido, no serían pesquisables a partir de la idea de una causa general del suicidio.

Podemos empezar por decir que el suicidio es un tema que atraviesa la obra de esta escritora. No se encuentra únicamente como el acontecimiento de algún personaje o la escena de algún escrito, sino que se convierte en la columna vertebral de su obra íntegra pues en torno a esta cuestión gravita la mayor parte de sus más de doscientos poemas y su novela, titulada *La campana de cristal*, en la que centraremos nuestro análisis.

La obra de Sylvia Plath es para nosotros paradigmática pues hay un elemento de su estilo que la reputa como cultivadora de la poesía confesional y la novela biográfica. Pensamos que este hecho de su peculiar estilo escritural podría asimismo darnos cuenta de una lógica singular en torno a su posición sobre la muerte, haciendo con su pluma, testimonio de su decir. Esto no es igual a suponer, como han hecho muchos de sus lectores, que su obra revelaba su estructura clínica, anticipaba su suicidio o anunciaba la presencia de algún trastorno mental pues, para todo esto, la creación literaria como hemos advertido es insuficiente.

La campana de cristal (Plath, 1963) fue la única novela escrita por Sylvia Plath, haciéndolo bajo el pseudónimo de Victoria Lucas y su publicación fue póstuma. En tanto que la estructura de

la novela es esencialmente autobiográfica y narra varios episodios depresivos de Esther Greenwood, la protagonista, así como múltiples ideaciones suicidas, hospitalizaciones psiquiátricas e intentos de suicidio, la autora eligió el pseudónimo para su escritura, con el ánimo de que las personas involucradas en la historia no se vieran afectadas por esta (Plath, 1975).

La ideación suicida de Greenwood –protagonista de la novela y también escritora–, aparece en un momento en el que vuelve a la casa materna, luego de su estancia en New York por una beca de estudios. Esto produce en ella un efecto contundente: al regresar a casa de su madre, ya no puede escribir más. La protagonista, con un ya extenso historial de síntomas depresivos, ve su depresión arreciar y, sin su escritura, se queda sin recursos para hacerle frente.

El encuentro de Esther, luego de la beca, es de algo que ha procurado dejar atrás desde su infancia: se trata de la muerte de su padre sobrevenida a los 9 años y a partir de la cual, su ideación suicida arrecia una vez cada diez años, como lo veremos en lo sucesivo. La casa materna es el hogar de su infancia, en el que su padre luego de atravesar por una penosa enfermedad, murió y le dejó con una madre insuficiente para alojarle en su deseo. Esther -y Sylvia- siempre reprochó a su padre por haberle dejado y cuando, de vuelta en su pueblo, visita su tumba, decide irse junto a él y realiza su acto suicida. Veremos.

Desde el principio hemos planteado a la literatura como homóloga del psicoanálisis en la medida en que ambos constituyen vías de tratamiento de lo real. Con Greenwood lo vemos claramente: allí donde el recurso a la escritura flaquea, lo real encabritado se vuelca sobre ella con ferocidad absoluta.

Esther Greenwood contempla el suicidio en una seguidilla de momentos, cada uno de los cuales, es objetado por ella misma de la manera siguiente: en una oportunidad considera abrirse las venas con una cuchilla en el baño de su casa, pero no lo lleva a cabo por la posibilidad de ser descubierta y detenida; en un segundo momento, se ata una cinta al cuello y recorre la casa para

encontrar un lugar en el cual colgarse, pero advierte que no hay una columna lo suficientemente firme para soportar su peso; en una tercera ocasión, realiza una excursión a una playa solitaria con intención de ahogarse en el mar, pero el tacto del agua helada le horroriza frente a una muerte tal; en un cuarto momento, encontrándose con amigos en una playa decide nadar lo suficientemente lejos para no tener fuerza para sobrevivir y sin embargo, no se ahoga; y en un quinto momento realiza su acto suicida ingiriendo alrededor de cincuenta pastillas que le habían sido recetadas para tratar su depresión.

Hay, sin duda una diferencia esencial entre el quinto intento y los que le han precedido. No solamente porque se trata de un evento con una letalidad mayor, sino porque con este acto que va más allá de recorrer la casa con la soga atada al cuello, tocó efectivamente, las puertas de la muerte. Esto nos justifica decir en principio que este fue realmente su acto suicida. En cambio, con los cuatro eventos previos, ella hace que su muerte dependa del Otro, logrando que su acto quede siempre suspendido.

A través de la pluma de Sylvia Plath, se nos presenta la vacilación que acontece en un sujeto que considera e intenta darse muerte y esto a lo largo de la novela se repite. Tomemos como ejemplo la manera en que es narrada por la autora la tercera ideación:

Las piedras yacían abultadas y frías bajo mis pies desnudos. Pensé con añoranza en los zapatos negros que estaban en la playa. Una ola se echó hacia atrás, como una mano, luego avanzó y me tocó el pie.

La marea parecía arrastrar el fondo mismo del mar, donde blancos peces ciegos avanzaban por su propia luz a través del gran frío polar. Vi dientes de tiburones y esqueletos de ballenas esparcidos allá abajo, como lápidas sepulcrales.

Esperé como si el mar pudiera tomar la decisión por mí.

Una segunda ola se aplastó sobre mis pies, orlada de blanca espuma, y el frío aferró mis tobillos con un dolor mortal.

Mi carne retrocedió, acobardada, ante tal muerte.

Cogí mi bolso y regresé andando sobre las frías piedras hasta donde mis zapatos continuaban su vigilia en la luz Violeta (Plath, 1963, pp. 240-241).

Esther sentada a la orilla del mar, a la espera de que suba la marea y con ella, hundir toda su vida en la profundidad insondable del océano, no se suicida. No. Espera que sea el mar quien tome por ella la decisión. Ocurre lo mismo cuando recorre su casa con la sogá atada al cuello, buscando un lugar para asir el otro extremo de la cuerda, ella no lleva a cabo su suicidio.

Podemos ver que toda la vacilación de Esther Greenwood nos muestra que entre su posición subjetiva y su deseo de muerte hay finalmente algo que no se realiza. Hay una barrera que se impone precisamente allí antes de concluir el acto, como si al momento de concluir, titubeara y el acto en sí mismo quedase aplazado, por lo que se justifica pensar si ella es o no una suicida.

Esther considera la muerte, pero entre su consideración y el acto hay un lapso y esto es equiparable con lo que acontece para Lacan (1945) entre el tiempo de comprender y el momento de concluir. Este lapso en el que ella permanece vacilante es justamente aquello que nos permite sostener que no se efectúa un pasaje al acto, en tanto que hay, en efecto, un sujeto aunque este se encuentre en un estado de suspensión.

El famoso problema planteado por Lacan en su texto sobre el tiempo lógico (1945) nos muestra bien cómo opera el proceso de la deducción lógica a partir de la cual es posible el discernimiento del ser. Justo entre el tiempo de comprender y ese momento de concluir se ubican las mociones suspendidas, cuyo papel resalta la ambigüedad en el proceso de la deducción lógica. Así las cosas bien podría decirse que la heroína de la novela de Plath se encuentra en una posición semejante a la de los presos del problema evocado por Lacan, quienes ataviados con discos blancos y negros atados a su espalda, tienen que discernir el ser a partir del movimiento de los demás.

Esther Greenwood, por su parte, condiciona su deseo de muerte a la operación del Otro: esperando a que el mar tome por ella la decisión, esperando encontrar la columna suficientemente fuerte, quedando justo en la mitad, suspendida. Vacila esperando la solución del lado del Otro.

Esto es precisamente lo que se revela con su quinto intento: toda su vacilación, todo el sometimiento a la voluntad del Otro, finalmente halla de ese lugar una respuesta que le lleva a traspasar el umbral de la muerte y este paso solo es posible luego de visitar la tumba de su padre: no importa cuantas veces ha considerado morir, ni cuantas veces ha procurado encontrar el modo más efectivo de culminar su vida; es solo a partir de su encuentro logrado en la tumba de su padre y ya sin recursos para escribir, que su acto se realiza. Hay un asunto interesante en su encuentro: a lo largo de la novela, Esther ha buscado morir, pero dejando del lado del Otro la decisión. De la misma manera, ha buscado que sea el Otro quien la persuada de vivir y esto se ve al menos en dos momentos.

El primero, un servicio social que presta en la sala de maternidad de un hospital porque su madre le aconsejó que “el remedio para quienes pensarán demasiado en ellos mismos era ayudar a alguien que estuviera peor” (Plath, 1963, p. 254). El segundo, cuando considera convertirse al catolicismo porque sabe que los católicos piensan que suicidarse es un horrible pecado y siendo así, tendrían “algún buen método para persuadirme de que no lo hiciera” (Plath, 1963, p. 258).

Su intento de suicidio es la culminación de un acto. Luego de visitar la tumba de su padre y de gastar lo último que le queda del dinero de la beca, ella intenta suicidarse para reencontrarse con él en el más allá. Esta cuestión es importante pues, luego de visitar la tumba, sabe exactamente cómo proceder: escribe una nota diciendo que dará una larga caminata, roba el frasco de las pastillas que su madre le administraba para tratar la depresión y lo devora completo. Luego de esto baja al

sótano y se encierra dentro de una profunda grieta en la pared. Esther es reportada como desaparecida y hallada inconsciente en el sótano, después de tres días de intensa búsqueda policial.

Sin embargo sobrevive, es hospitalizada y luego del tratamiento con electroshock, la campana de cristal en la que se encontraba encerrada –así le llama a su depresión y su ideación suicida–, se levanta y queda suspendida sobre su cabeza, como la espada de Damocles. Ella no sabe si en algún momento o en algún lugar, “la campana de cristal con sus asfixiantes distorsiones” (Plath, 1963, p. 378) podría volver a descender. Su muerte queda en suspenso.

La campana de cristal cierra una serie que se puede rastrear en gran parte de la obra de Plath. Tomemos para finalizar, algunos fragmentos de uno de sus poemas más famosos, titulado Lady Lazarus, que evoca con su nombre a la resurrección de entre los muertos y donde relata con cierto detalle la manera en que ha realizado distintos actos suicidas en su vida, de la siguiente manera:

Y seré de nuevo una mujer sonriente,
Tan sólo tengo treinta años.
Y siete⁴¹ ocasiones, como el gato, para morir.
Ésta es La Tercera.
Menuda basura
A aniquilar cada diez años (...)
Pero yo sigo siendo yo, la misma de antes, idéntica.
La primera vez que ocurrió, sólo tenía diez años.
Y no lo hice adrede.
La segunda sí, estaba decidida
A llegar hasta el final, a no regresar jamás.
Meciéndome, me cerré.
Como una concha.
Tuvieron que llamarme y llamarme a gritos,

⁴¹ En la versión original en inglés son nueve.

Despegarme los gusanos adheridos como perlas.
Morir
Es un arte, como todo.
Yo lo hago extraordinariamente bien.
Tan bien que me parece el infierno.
Tan bien que me parece real (Plath, 1981, pp. 443-444).

Una vez cada diez años, un suicidio. Y, sin embargo viva otra vez, haciendo valer las siete vidas del gato. La muerte de Sylvia Plath, de la creadora, parece exceder las posibilidades de sus personajes y sus poemas.

La referencia a la muerte como arte en la obra de Plath nos pone sobre la pista de un cierto carácter performativo de su acto. Por medio de sus escritos transmite un mensaje que da a descifrar al Otro y en consecuencia, su acto conserva una lógica más próxima al *acting out* que al *pasaje al acto*.

La muerte es un arte para Plath y ella lo hizo, excepcionalmente bien. Tan bien que parece real. No obstante eso real en apariencia, se juega en la escritora como siempre se repitió en su obra: de manera vacilante y dejando la elección de cuenta del azar. Así, el 11 de febrero de 1963, se vistió de gala, preparó el desayuno a sus hijos y sobre la hora en que habría de llegar la niñera tapió las ventanas de la cocina, abrió la llave del gas y metió su cabeza en el horno. La niñera llegó tarde, la puerta fue forzada y junto al cadáver de la creadora literaria, una nota manuscrita que dice “llamen al médico” (Alvarez, 1999).

Conclusiones

Para ubicar en este lugar nuestras conclusiones, a modo de la **síntesis de los resultados más relevantes**, habría que empezar por señalar que nuestro tratamiento del acto suicida ha partido de un recorrido por la historia y campos del saber distintos al psicoanálisis para extraer lo que este último nos enseña de cara a nuestro problema de investigación. En ese sentido es menester reconocer que la hipótesis psicoanalítica produce una ruptura con el campo de la medicina en la medida en que introduce el problema del deseo en los asuntos relativos a la existencia humana y como punto de partida habrá que reconocer que **el deseo de vivir no es natural en el ser humano y que a este la pulsión de muerte le es estructural**.

Ese punto de partida es crucial para separar las aguas con el saber médico, por ejemplo, pues la concepción sobre la vida humana formulada por Freud nos ha enseñado que esta depende de la voluntad y el deseo, no exclusivamente del correcto funcionamiento de los órganos y demás factores biológicos. En la concepción legada por el padre del psicoanálisis el ser humano se separa de natura en la medida en que este no es movido por el instinto de supervivencia, este no busca vivir por naturaleza. Tenemos, en cambio, a las pulsiones como motor de la vida y esto supone, como ha sido expuesto en *Más allá del principio del placer* (Freud, 1920), que la tendencia al más allá del principio del placer se impone para el hombre, aún a despecho de su propia existencia.

Freud propone en 1920 un acercamiento a la filosofía de Schopenhauer para destacar que muy probablemente la finalidad de la vida es la muerte y, sin embargo, a esta tendencia irrefrenable le opuso la operación de la libido para garantizar que más allá de aplazar lo inevitable, el encuentro con la muerte, la vida humana se ordena en función del deseo de vivir.

Vemos que la concepción de la vida que nos aporta el psicoanálisis nos permite un punto de partida para comprender asimismo al acto suicida que deviene en una paradoja para cualquier

saber amparado en los principios de la biología. Se trata de que un ser humano, al no estar programado instintivamente para vivir, puede elegir morir allí cuando su deseo de vivir es superado. Esto implica decir, del mismo modo, que instinto y suicidio se oponen lógicamente por lo que para alguien formado *in stricto sensu* en el orden médico, la elección por la muerte es cuando menos impensable, salvo en casos donde sobreviene una alteración.

Lo impensable del suicidio no acontece únicamente en el plano de la biología. Por su parte, en el orden de la ética que Lacan (1960) llamó tradicional, se ha otorgado el valor de bien inalienable e irrenunciable a la vida, por lo que se hace evidente una doble denegación de la posibilidad de renunciar a esta. Así, si tomamos en cuenta a la biología y los saberes que de ella se desprenden -como la medicina, por supuesto- y la ética tradicional, no podríamos sino considerar que el suicidio es, o bien un acto contra natura acontecido en medio de algún proceso mórbido; o bien, un acto terrible en la medida en que atenta contra el bien máspreciado: la vida humana, la vida propia.

Bien podría decirse que con el problema de la voluntad se pone en juego un problema interesante pues nadie elige llegar al mundo. En este sentido, plantear a la voluntad como eje, nos indica que siempre puede elegirse la muerte y, por lo tanto, la vida se despliega como un problema en el orden de la pulsión.

La primera parte de la obra de Freud nos enseña que el aparato psíquico opera fundamentalmente para propender por la homeostasis y esto solo se logra por vía del equilibrio de la energía psíquica que, a su vez, sólo es posible a través de la muerte. Esta operación nos revela que la aspiración última de la vida humana no es otra que la expiración. Teniendo en cuenta estos aspectos estructurales de la condición humana, no habría de sorprendernos que una de las tesis de Freud sobre la vida sea precisamente, que nadie desea vivir.

Freud lo expresó bien en su trabajo sobre el chiste (1905) cuando evoca la carrera de los espermatozoides que es infortunadamente ganada por uno entre 100.000 -o más-. El triunfo en la carrera produce como legado el padecimiento de existir a cada uno de quienes habitamos el mundo. Nadie elige nacer, por lo que vivir o no es justamente la apuesta del sujeto y, con esto se puede concluir que el deseo de vivir no es natural al ser humano. Este último no puede ser más que instilado por el Otro, como propuso el padre del psicoanálisis en su contribución para un debate sobre el suicidio (1910).

Como hemos indicado: nadie elige llegar al mundo. No obstante, el acto suicida testimonia que en efecto la muerte es la elección posible del sujeto y, sin embargo, el no suicidarse no la excluye completamente (Soler, 2005) porque si bien no todos optamos por la muerte en acto, la indagación clínica permite observar con frecuencia que fallos, accidentes y enfermedades de índole diversa son suicidios tolerados inconscientemente (Freud, 1901).

Como podemos ver, lo particular de la condición humana tiene que ver con ese empuje a la destrucción. Sin embargo, la operación de la libido garantiza que más allá de aplazar lo inevitable, el encuentro con la muerte, la vida humana se ordena en función del deseo de vivir. En ese orden de ideas, la existencia depende en sentido estricto de la operación del deseo y la muerte por su parte, no dependerá ya del desfallecimiento orgánico, sino del relajamiento de este deseo de vivir. Así, admitimos junto al Doctor Freud (1926) que morimos porque así lo deseamos y, finalmente, que toda muerte devendría un “suicidio disfrazado” (1926, párr. 23).

Si el suicidio, como lo hemos dicho, constituye pues una de las tentativas de solución posibles del sujeto, lo es sólo en tanto que respuesta a aquello que encarna lo insoportable de la vida, a saber: el dolor de existir que es afecto índice de la experiencia depresiva, pero no limitado a la melancolía, nos habla de la imposibilidad de algunos sujetos ante la falta que instauro el deseo.

Problema este bien planteado en el encuentro final de Edipo en Colono quien, cansado de su errancia, de su destierro terriblemente elegido, clama: *mé phynai*, mejor no haber nacido y si se ha nacido, morir lo más pronto posible. Negación del ser que es testimonio en última instancia de la destructividad del deseo.

La falta en ser que instaura al deseo -si bien no ha sido escrita por Freud- causa un conflicto psíquico que ha sido descrito por el padre del psicoanálisis cerca de veinte años antes de escribir sobre la pulsión de muerte. Este conflicto lo podemos resumir de una manera simple si seguimos la temprana enseñanza de Freud (1901), se trata de la no correspondencia entre el empuje al placer y la vida misma, lo que nos indica que en un acto suicida puede, con frecuencia, satisfacerse algo de la pulsión. En esto justamente estriba aquello que el autor ha advertido tan temprano, a saber: que existe una ligazón entre muerte y sexualidad. Por lo tanto, no sorprende que para algunos sujetos la realización de ciertas vivencias de satisfacción produzca afectos insondables como la vergüenza, la depresión, el hastío, entre otros, que acaban por empujarle a la muerte.

Toda vez que lo anterior nos revela el conflicto entre el deseo y la vida, un suicidio puede ser una solución posible del sujeto cuya motivación y desenlace no siempre es consciente y deliberada. Freud (1901) lo advierte claramente cuando nos enseña con su análisis de casos, que hay quienes se sirven de aparentes accidentes para causarse lesiones graves e incluso la muerte y a estos eventos, los elevó al estatuto de *suicidios tolerados inconscientemente* que buscan sus medios, su tiempo y su oportunidad.

La teoría freudiana nos conduce pues a un problema clínico interesante que ya hemos planteado antes: se trata de reconocer que el deseo no es natural al ser humano, sino que este empezará su operación una vez que el subrogado del instinto, la pulsión, entra en escena. Entonces,

si lo que empuja a vivir es el deseo, habrá que reconocer que ese deseo de vivir no es tampoco natural, sino que viene del lugar del Otro, que determina la relación simbólica del sujeto con el deseo.

Si hemos advertido que este es nuestro punto de partida para concluir es porque con esto ponemos en evidencia que un sujeto puede, en efecto, elegir la muerte y esto abre la puerta para pensar en una dimensión ética del acto suicida, sin la cual todo intento de comprensión resultaría, cuando menos, insuficiente.

Ese carácter de elección de la muerte que hemos dado al acto suicida nos ha llevado a reconocer que su resorte es, en muchos casos, inconsciente. Es decir, que toca la relación más íntima del sujeto con el deseo que le habita. Con esto, podemos enunciar entonces, la primera de nuestras conclusiones: **El suicidio no existe.**

Decir que ~~El~~ suicidio no existe no reniega de la existencia del fenómeno. Quiere decir, en cambio, que no hay un para todos, que no hay un conjunto universal de los suicidas, a pesar de que en nuestro recorrido por la historia hemos podido ver que en cada periodo emerge una concepción que procura hacerlo existir a partir de sus propias coordenadas. Y, por lo tanto, destaca el carácter singular del acto suicida que realiza un sujeto.

La clínica psicoanalítica, como es consabido, privilegia el decir del sujeto y en ese sentido cada caso es tratado en singular. Reconoce que las lógicas que atañen al sujeto sólo pueden ser aprehendidas por vía del desciframiento del inconsciente y a través de este trabajo se discierne lo real, en cuanto que imposible de soportar, pero al mismo tiempo imposible de decir. Sabe que ese real fuera de lo simbólico ya no debe nada a la verdad histórica y en consecuencia cada elemento del conjunto no puede ser sino UNO.

De allí la sorpresa que aconseja Freud (1912) de cara a los virajes que toman los casos y que permite advertir lo singular e irrepetible de estos sin el vicio de la teoría o de la experiencia. Por lo tanto, si pensamos al acto suicida como causado también por una lógica inconsciente que es íntima y propia del sujeto que lo realiza, comprendemos que cada uno puede tener algo inédito. Esto es fundamental.

Al ocuparnos en nuestra tesis, no del suicidio sino del acto suicida, reconocemos que cada acto tiene un estatuto diverso -como hemos visto, Lacan aisló tres- y, por lo tanto, se ponen en juego en estos unas lógicas y unas posiciones éticas que pueden variar. Sobre este asunto volveremos más adelante.

Desconocer lo anterior ha implicado una comprensión limitada del fenómeno en cuestión, que regularmente ha tenido como soporte una concepción valorativa sobre la vida que varía en los distintos momentos de la historia. En esta dirección, las éticas que con Lacan (1960) hemos llamado tradicionales, en tanto que consideran a la vida como un bien mayor, inalienable e irrenunciable, han condenado al acto de quitarse la vida como una contundente afrenta a aquellos ideales culturales que sostienen la vida humana, a saber: los dioses, Dios, el Estado, la salud y, en consecuencia, suicidarse ha sido en la historia pecado, crimen o enfermedad. En el mismo sentido, quien se suicida será el sujeto de ese predicado: el pecador, el criminal, el loco, el enfermo, contradictor, ajeno, distinto y, sin embargo, par, amigo, familiar.

Tomando en cuenta lo anterior se torna evidente que el suicida encarna en la historia lo *Unheimlich* freudiano: eso insoportable, abyecto y, no obstante, más íntimo. Por lo que podemos concluir que **el suicida es el otro**.

El suicidio, quizá como ningún otro acto, revela la oposición de un sujeto frente a las concepciones valorativas sobre la vida que en su época se tienen a nivel de la cultura y del lazo

social. Es por esto que aquel que opta por tomar su vida en mano propia, ha sido concebido en la historia como poseído, como desgraciado, criminal, pecador o alienado.

Que los suicidas fueran pensados en la historia de los modos anteriores, nos indica que la tutela de la vida ha sido siempre del Otro encarnado por los dioses, Dios o el Estado y, renunciar a aquella, no podría ser significado sino como una afrenta. Teniendo en cuenta esto, no sorprende que las filosofías que resaltan el valor de la libertad y autonomía sobre la vida propia no han hecho carrera en el ordenamiento de los lazos sociales en la historia, con lo que podemos asegurar que tanto el sujeto que se suicida como las lógicas de su acto, han sido anulados por los agentes del discurso.

Si bien no es este el lugar para resumir la primera parte del presente texto es menester destacar que, en la modernidad se aportan concepciones de índoles variadas. En primera instancia, el suicidio como crimen, que pone de manifiesto un retorno del problema que hemos visto emerger tanto en la antigüedad como en la edad media: se trata de la concepción de la vida como un bien del Otro, encarnado en este punto por el Estado. En segundo lugar, la emergencia de las posturas psiquiátricas que consideran al suicidio como el efecto de una enfermedad mental. Y, en tercero, la emergencia de multiplicidad de teorías sociológicas, filosóficas y psicológicas que cuestionan la hipótesis psiquiátrica ya mencionada.

Las teorías sociológicas sobre el suicidio aportan fundamentalmente una hipótesis causal que objeta a la postura psiquiátrica clásica que ve en el suicida a un alienado mental, para erigir la hipótesis de las sociedades suicidógenas. En esta dirección es destacable la tesis de Durkheim (1897) quien a partir del uso de la estadística demostró que suicidio y enfermedad mental no se encuentran vinculados necesariamente.

Consideramos importante destacar en este punto los hallazgos de Durkheim, porque estos parecieran ser desconocidos en la mayoría de las investigaciones sobre suicidio realizadas en la actualidad, que tienden a reducir al suicidio y al intento de suicidio a ser manifestaciones indudables de trastornos mentales.

Es una notable preocupación para los entes gubernamentales encargados de la vigilancia epidemiológica el aumento en las cifras, tasas y casos que reportan las estadísticas. Sin embargo, al servirnos de la historia para analizar las particularidades de la muerte por mano propia, hallamos que se trata de un fenómeno presente desde siempre y que siempre ha tendido a aumentar. Esto nos permite concluir, que ligado a la condición humana se encuentra el radical empuje a la destrucción del cual el suicidio deviene paradigmático.

En ese sentido resulta fútil el empeño en comprender al acto suicida como mal de la época o como signo patológico. El mismo podría ser entendido como respuesta a lo insoportable o como elección insondable del sujeto, ese sujeto que como hemos advertido, tiende a ser reducido o anulado por el discurso imperante.

El término discurso ha sido empleado por Lacan para designar mediante el uso del lenguaje, aquello que con Freud llamábamos civilización. La introducción de este término nos pone al tanto de que **pensar el suicidio con relación al discurso, supone un más allá de lo sociocultural.**

Entre la primera y la segunda parte de esta tesis nos encontramos con un salto que denominamos de la historia al discurso. Con esto, procuramos pasar de la determinación de los factores socioculturales que poblaron las páginas de los antecedentes, al primer paso que hemos dado en torno a la concepción del psicoanálisis sobre el suicidio.

Este paso se dio al interrogar la posición que Freud sostuvo desde temprano en su obra, sobre la relación entre los síntomas neuróticos y la cultura en que se inscriben, que nos advierte de

que, a pesar de la influencia cultural, no todo del síntoma se encuentra por ella determinado. La noción de discurso, por su parte, nos permite ampliar esa no determinación pues, la sociedad y la cultura son efecto de una estructura del lenguaje que ordena, regula y produce los goces y los lazos sociales en los que los sujetos pueden inscribirse. En tanto que partimos de la concepción de un sujeto dividido por el lenguaje, podemos concluir que este está siempre sujetado por los hilos del discurso que le apalabran y, sin embargo, no todo del sujeto está tampoco determinado por el discurso, no todo del sujeto es apalabrado.

Esto quiere decir que para comprender el más allá de lo sociocultural que hemos anunciado, pensar el acto suicida con el discurso implicó un giro hacia la singularidad del modo en el que el sujeto se inscribe en este, es decir, pensar la relación entre un sujeto y el lazo social y, al mismo tiempo, lo que no es apalabrado por el discurso, lo más íntimo de la elección de ese sujeto.

El efecto fundamental de la sujeción al discurso es que en este marco se ordenan justamente los goces de los sujetos y se pone del lado de estos últimos la posibilidad de responder a aquello que el discurso mismo produce. Esta respuesta es clara, por ejemplo, en el discurso del amo donde podemos ver que lo producido por el Otro son los objetos causa de deseo, a cuya imposibilidad de acceso, el sujeto responde regularmente, con una estructura fantasmática, con un síntoma, con una formación del inconsciente. Así pues, que un suicidio enmarcado en este discurso es, con frecuencia, una respuesta, una demanda, un acto que puede ser dirigido al Otro.

En cambio, del lado de un discurso diferente como la mutación que ha sido llamada por Lacan pseudo-discurso del capitalismo, donde los objetos ya no causan el deseo, sino sed de falta de gozar y donde el Otro se oculta detrás de una mascarada de consistencia para producir el

imperativo de goce y de consumo como condición de la existencia, un acto suicida podría tener un estatuto diverso.

De un discurso al otro la posición del sujeto es distinta. Así, las formas que toma el discurso en los diferentes momentos de la civilización permean el modo en que un sujeto se ubica en la existencia, lo que no implica que este está determinado por el discurso pues este siempre podrá elegir. Precisamente de lo que se pone en juego en esa elección frente a lo que apalabra y lo que no apalabra el discurso, es de lo que se trata cuando decimos que el acto suicida tiene otro estatuto.

La condición que se produce en el discurso del capitalismo y sobre la que, en última instancia, el sujeto tendrá que elegir, sobreviene a partir de la declinación del Otro, de su inconsistencia. Esto a su vez conlleva a la imposibilidad para el ordenamiento singular de los goces y los lazos sociales, fragmentándose estos y dispersando los vínculos humanos. Bajo estas condiciones, el sujeto queda sin el soporte suficiente para dar sentido a su existencia y sin un sentido programado por el discurso, tiene que arreglárselas solo, como pueda.

En el marco de tales condiciones, se produce un efecto lógico: no hay un goce, ni un lazo social programado por el discurso, tampoco hay un sentido para la existencia, ni soporte simbólico alguno. Hay, en cambio, la posibilidad de establecer afiliaciones transitorias siempre a través de los goces y los intereses compartidos por algunos. Lo inédito de la contemporaneidad tiene lugar justo allí, en esa dispersión pues la declinación de la que hemos hablado eleva a los objetos de consumo al estatuto de Amo del discurso y estos horadan a su vez al deseo que termina siendo también efímero y frágil, insuficiente, a fin de cuentas, para soportar al sujeto en la existencia. Por lo tanto, **podemos concluir que cuando hablamos del suicidio enmarcado en el discurso**

contemporáneo, puede no tratarse únicamente de un acto proferido al Otro, sino de una salida radical del sinsentido.

Lo que tiene que ver con el discurso y la elección del sujeto, así como resaltar el valor singular de la muerte por mano propia nos lleva en este punto a retornar a algo que ya hemos enunciado algunas páginas atrás. Se trata de reconocer que **No-todo acto suicida es un pasaje al acto** y esto quiere decir que en cada uno puede ponerse en juego un estatuto distinto.

Si hemos abierto las conclusiones con la pulsión de muerte, ha sido porque pocos hechos nos presentan con tanta claridad la voluntad de desaparición de un sujeto y su intento de separación del Otro, como el suicidio. No obstante, ese hecho de separación que, para Lacan (1963) es paradigmático del pasaje al acto, con frecuencia da lugar a reducir todo suicidio a este estatuto. En el capítulo siete de esta tesis señalamos las particularidades del pasaje al acto y uno de los asuntos a destacar es que Lacan precisamente lo define a partir de dos condiciones: implica un corte en la cadena de los significantes y, en consecuencia, es sin sujeto.

Las anteriores condiciones nos permiten plantear que un pasaje al acto suicida con frecuencia se produce en situaciones donde la palabra, por efecto de la angustia, ha sido excluida para el sujeto y en esa dirección, el pasaje al acto constituye, entonces, la salida del hechizo de la angustia por vía de una separación radical, de allí que su paradigma sea la defenestración.

Sabemos que no todos los casos de suicidio acontecen en el marco de la angustia o cuando un sujeto busca realizar su separación del campo del Otro. Esto puede atestigüarse, por ejemplo, cuando un *acting out*, cuyos motivos no suelen perseguir la muerte, falla. Es decir, aquellos actos cuya lógica apunta a constituirse en un mensaje a ser descifrado por el Otro, un acto que constituye un llamado al Otro y que en sí mismo se establece como una palabra que le es proferida a aquel.

Y, finalmente, existen sujetos cuyo acto no es de separación de la cadena, sino que con este la atraviesan, produciendo un más allá de la ley con el que se hacen signo para los otros. Nos encontramos aquí, por ejemplo, con aquellos que dan su vida en holocausto por un bien mayor: Dios, la justicia, el amor, la vida, la dignidad, entre otros. Del mismo modo ese atravesamiento de la ley que supone el acto implica el reconocimiento de la fatalidad que es inclinación del deseo puro: requiere saber, con plena consciencia de implicación que, una vez cruzada la frontera, no hay retorno posible.

Entonces, podemos decir que cada acto suicida podría tener un estatuto diverso, susceptible de desciframiento si se escuchan las lógicas y el decir del sujeto implicado. Si hemos planteado hasta aquí que no hay un suicidio en universal y que cada acto es singular, del mismo modo podemos sostener la que, por efectos del recorrido realizado en nuestra tesis, constituye la última de nuestras conclusiones. Esta contiene, además de su valor conclusivo, un cierto valor subversivo de algunos de los modos de comprensión del suicidio vigentes en la actualidad. Reconocemos pues que **No-todo acto suicida es causado por alienación mental, angustia o malestar.**

Como hemos visto en las anteriores conclusiones, las posiciones que se han mantenido en la historia a propósito del suicidio han dependido entre otros factores, de las formas de la cultura. En esa dirección, la comprensión y abordaje del problema ha dependido de estructuras como las cosmogonías, creencias, religiones, formas de la moral cultural y teorías generalmente aceptadas.

Si bien es cierto lo anterior, es lícito señalar también que las estructuras antes mencionadas, si bien diferentes en sus formas y lógicas, tienen un punto común en lo que respecta a su comprensión del suicidio: en todos los casos se trata de un acontecimiento abyecto e indeseado para la cultura. Basta con recrear algo que ya hemos planteado en las primeras conclusiones: el

suicida es condenado en el mundo griego, pecador en la edad media, y tanto criminal como alienado en la modernidad.

El discurso médico ha producido la neurociencia para explicar por medio de la reducción al campo de la actividad cerebral, los asuntos relativos a la operación mental. Ese afán de explicación pareciera mantener vigentes los ideales de la ciencia moderna, tendientes a la producción de un saber generalizable y absoluto, de los que las llamadas epistemologías posmodernas ya han denunciado su fracaso.

En ese sentido la OMS, por ejemplo, desde el año 2000 ha tomado la causa de la prevención del suicidio como un *imperativo global* que parte de la idea taxativa de que la causa principal de este es la presencia de uno o más trastornos mentales. Esta etiología, manifiesta en sus cartillas de prevención, se sustenta en la idea de que entre el 80 y el 100% de los suicidas tienen un trastorno, aunque la mayoría de aquellos no consulten con especialistas en salud mental para su evaluación, diagnóstico o tratamiento.

Lo anterior supone dos cuestiones. En primer lugar: que afectos como la angustia, la tristeza o la desesperanza, frecuentes en muchos sujetos suicidas, son tratados por la psiquiatría contemporánea como el signo inequívoco de un trastorno mental. Esto es interesante, en principio porque más allá de tratarse de afectos comunes en la clínica, se trata de afectos que determinan efectos de la posición de un sujeto en la existencia y que la comprensión de estos por parte del discurso médico, nos habla de una reducción del síntoma al plano de la alteración y, además, porque desconoce algo que ya ha sido presentado en esta tesis y es que muchos suicidas no se diferencian de los demás seres humanos, salvo por la particularidad de haber tomado su muerte por mano propia.

La segunda cuestión nos indica que el reduccionismo psiquiátrico anterior no se sustenta en la evidencia del trastorno mental en los suicidas –recordemos el dato de que entre 80 y el 100% de los casos tienen trastornos, aunque no consulten con especialistas–, sino en el prejuicio de que sólo un loco renunciaría a vivir. Con lo que podemos concluir que la ciencia y el discurso médico actualizan la moral cultural que denuesta de todo aquello que, como el suicidio, contradice sus ideales y sirven a los Estados como entes de control.

Como hemos advertido en el capítulo séptimo de esta tesis, hay algunos casos que demuestran que un sujeto puede elegir la muerte sin intermedio de vicio alguno de la razón y testimonian de esto, por ejemplo, quienes defienden ante el Estado la causa de la eutanasia y el derecho sobre el cuerpo y la propia vida en situaciones de vejez, invalidez o indignidad. También quienes se inmolan por un ideal mayor, La patria, Dios, La libertad, El amor. Estos últimos, vale la pena decir, históricamente no han sido considerados suicidas, aunque tomen su vida en sus manos o emprendan empresas cuyo más probable destino es la aniquilación. Entonces si tomamos como paradigma una lectura posible del paso del Rubicón, con el que Lacan (1968) ilustra el acto analítico, podemos decir que suicida también es todo aquel que realiza un acto del que no hay retorno posible.

Referencias

- Adeane, A. (27 de Enero de 2019). La verdadera historia del reto suicida de la "Ballena Azul" que se hizo viral en internet. *BBC*. Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-46974250>
- Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.
- Alberti, S. (2006). El adolescente, el discurso del amo y el discurso analítico. En G. Gómez, *De la infancia a la adolescencia. Temas cruciales* (págs. 107-117). Bogotá: Temas cruciales.
- Alberti, S. (2010). El acto en psicoanálisis. En G. Gómez, *Acto, pasaje al acto y acting out en psicoanálisis* (C. C. Mesa Duque, Trad., págs. 15-33). Bogotá: Ánfora.
- Alighieri, D. (1307/1922). *La divina comedia*. Buenos Aires: Centro Cultural Lathium.
- Álvarez Amézquita, D. F. (2011). *De las cuitas del joven werther al romanticismo colombiano en el siglo xix*. Bogotá.
- Alvarez, A. (1999). *El dios salvaje*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Améry, J. (1999/2005). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia: Pre-textos.
- Aristóteles. (349A.C/1984). *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Arthur, R. (1871). *La muerte de Cleopatra*. Obtenido de https://fr.wikipedia.org/wiki/Reginald_Arthur
- Azaretto, C. (2007). Diferentes usos del material clínico en la investigación en psicoanálisis. *XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Buenos Aires: Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires.
- Baudelaire, C. (1846/2016). *Salon de 1846*. FB Editions.

Benjamin, W. (1972). *Iluminaciones II: Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo.*

Madrid: Taurus.

Berardi, F. (2016). *Héroes. Asesinato masivo y suicidio.* Madrid: Akal.

Bonete, E. (2004). *¿Libres para morir? En torno a la tanato-ética.* Bilbao: Desclée De Brouwer.

Bousseyroux, M. (2016). *Lacan el borromeo.* Barcelona: S&P.

Bruckner, P. (2002). *La euforia perpetua.* Barcelona: Tusquets.

Camus, A. (1985). *El mito de Sísifo.* (L. Echávarri, Trad.) Madrid: Alianza.

Carvalho, S. (2005). Ética e suicídio. En A. Teixeira, *Especificidades da ética da psicanálise* (págs.

168-176). Salvador: Campo psicanalítico.

Comte. (1830/1875). *Principios de filosofía positiva.* Santiago de Chile: Imprenta de la librería del mercurio.

Coustou, G. (1704). *Hércules en la pira.* Obtenido de

<http://elhurgador.blogspot.com/2017/11/aniversarios-cciv-noviembre-november-26.html>

De Hipona, S. A. (426/2018). *La ciudad de Dios.* Gredos.

Diccionario manual griego. Griego clásico-español. (1967). Madrid: Vox.

Duras, M. (1993/2006). *Escribir.* Barcelona: Tusquets.

Durkheim, E. (1897/1982). *El suicidio.* Madrid: Akal.

Eaton, N. R. (2011). An Invariant Dimensional Liability Model of Gender Differences in Mental Disorder Prevalence: Evidence From a National Sample. *Journal of Abnormal Psychology*, 1-7. doi:10.1037/a0024780

Esquirol, J. É. (1838). *Des maladies mentales.* Bruxelles: Meline, Cans et Compagnie.

Ey, H. (1965/1996). *Tratado de psiquiatría.* (C. Ruiz Ogara, Trad.) Barcelona: Masson.

Fernández Nieto, F. J. (2012). Suicidio del espartano Timócrates, leyes de Adrastia y muerte de Tebina: un incidente moralizante en la obra de Tucídides. *Veleia*(29), 373-393.

Foucault, M. (2007/1974). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Freud, S. (1895/2008). *Manuscrito G*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1901/2008). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2008). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1905/2008). *Fragmento de análisis de un caso de histeria*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. VII). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1907/2010). *El delirio y los sueños en la Gradiva de W. Jensen*. En J.L Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1908/2008). *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna*. En J.L Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. IX). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1908/2010). *El creador literario y el fantaseo*. En J.L Etcheverry (traduc.). *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 9). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1909/2008). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. X). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1910/2008). *Contribuciones para un debate sobre el suicidio*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. XI). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1912/2010). *Consejos al médico sobre tratamiento psicoanalítico*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1913/2008). *El motivo de la elección del cofre*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1913/2010). *Tótem y tabú*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1914). *El Moisés de Miguel Angel*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1914/2012). *Recordar, repetir, reelaborar*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2000). *Pulsiones y destinos de la pulsión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915/2008). *Duelo y melancolía*. En J.L Etcheverry (traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1919/2012). *Lo ominoso*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1920/2008). *Más allá del principio del placer*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 18). Buenos Aires: amorrortu.

Freud, S. (1920/2008). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina (1920)*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1921/2008). *Psicología de masas y análisis del yo*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1923/2008). *Dos artículos de enciclopedia*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1923/2008). *El yo y el ello*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. XIX). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1924/2008). *El problema económico del masoquismo*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1925/2012). *Inhibición, síntoma y angustia*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. (Vol. XX). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1926). El valor de la vida. (G. S. Viereck, Entrevistador) Obtenido de <http://revistainterrogant.org/sigmund-freud-valor-la-vida/>

Freud, S. (1928/2008). *Dostoievski y el parricidio*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1930/2008). *El malestar en la cultura*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1939/2012). *Moisés y la religión monoteísta*. En J.L Etcheverry (Traduc.), *obras completas: Sigmund Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gallego Real, Á. L. (2008). *Pasar el Rubicón*. Obtenido de Entre dichos: http://aliso.pntic.mec.es/agalle17/cultura_clasica/entre_dichos/rubicon.html

Giner Jiménez, L. (2010). *Diferencias en la conducta suicida. Estudio comparativo entre los intentos de suicidio y suicidio consumado*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Obtenido de https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/5657/35431_giner_jimenez_lucas.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Ginzburg, C. (2003). Huellas. Raíces de un paradigma indiciario. *Tentativas*, 93-155.

Goethe, J. W. (1774/1970). *Werther*. España: Salvat.

González Serrano, C. J. (21 de Agosto de 2016). *El suicidio como encrucijada filosófica*. Recuperado el 21 de Febrero de 2018, de El vuelo de la lechuza: <https://elvuelodelalechuza.com/2016/08/21/el-suicidio-como-encrucijada-filosofica/>

González Varela, N. (2012). Estudio preliminar. En K. Marx, *Sobre el suicidio* (págs. 7-50). Madrid: El viejo topo.

Guiguet, J.-C. (2010). A morte de Empédocles, Jean-Marie Straub & Danièle Huillet, 1987. *Foco Revista de Cinema*. Obtenido de <http://focorevistadecinema.com.br/FOCO2/guiguet-empedocles.htm>

Haensch, G. (2008). *Diccionario compacto alemán*. Barcelona: Herder.

(1546). *Hércules en el monte Oeta*.

Higinio, C. J. (207/2008). *Fábulas, Astronomía*. Madrid : Akal.

Hinojo Andrés, G. (1998). "Suicidio": Barbarismo y perversión. *Jueces para la democracia*, 12-13.

Instituto Nacional de Medicina Legal y Ciencias Forenses. (2018). Comportamiento del suicidio. Colombia, 2018. *Forensis*, 267-294.

Instituto Nacional de Salud. (2012). *Manual para análisis: indicadores para la vigilancia de eventos de interés en salud pública 2012*. Obtenido de Instituto Nacional de Salud: <http://www.ins.gov.co/lineas-de-accion/investigacion/Publicaciones%20subdireccin%20Vigilancia/Manual%20de%20Indicadores.pdf>

Instituto Nacional de Salud. (s.f). *Septiembre 10. Día mundial para la prevención del suicidio*. Obtenido de <https://www.ins.gov.co/Noticias/Documents/suicidio.pdf>

Ioskyn, J. (2015). Marguerite Druas: la escritura como acto. *Conclusiones analíticas*(2), 147-153. Obtenido de http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/48333/Documento_completo_.pdf?sequence=1

Izcovich, L. (2005). *La depresión en la modernidad*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

- Jiménez Rojas, I. A. (2001). La autopsia psicológica como instrumento de investigación. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, XXX(3), 271-276. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/806/80630305.pdf>
- Jones, E. (1961). *Vida y obra de Sigmund Freud* (Vol. 3). Barcelona: Anagrama.
- (s.f). *La muerte de Ajax*.
- Lacan, J. (1945/2009). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., págs. 193-208). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1946/2009). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., págs. 151-190). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1948/2009). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (págs. 107-127). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1950/2013). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, & A. Suárez, Trads., págs. 129-150). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1951). Intervención sobre la transferencia. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., págs. 209-220). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1953/2009). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., págs. 231-309). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1954/2007). *El seminario. Libro I*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1956/2009). *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de las psicosis*. En T. Segovia (Traduc.), *Escritos 2: Jacques Lacan*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1956/2010). *El seminario. Libro 3: Las psicosis*. En E. Berenguer (Traduc.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1957/2009). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., págs. 461-495). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1958/2008). *El seminario. Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1959/2015). *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: PAidós.

Lacan, J. (1960). *Le seminaire 7: L'éthique*. Staferla. Obtenido de <http://staferla.free.fr/S7/S7%20L'ETHIQUE.pdf>

Lacan, J. (1960/2009). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., págs. 755-787). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1960/2012). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1961/2003). *El seminario. Libro 8. La transferencia*. (E. Berenguer, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1962). *El seminario. Libro 9. La identificación*. (R. Rodríguez Ponte, Trad.) Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lacan, J. (1963/2009). Kant con Sade. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., págs. 727-751). México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1963/2012). *El seminario. Libro 10: La angustia*. En E. Berenguer (Traduc.). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1964/2008). *Posición del inconsciente en el congreso de Bonnevai reanudada desde 1960 en 1964*. En: *Escritos 2*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1965/2016). Homenaje a Marguerite Duras, por el arrobamiento de Lol V. Stein. En J. Lacan, *Otros escritos* (G. Esperanza, & e. al., Trads., págs. 209-216). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1968). *El seminario. Libro 15. El acto psicoanalítico*. Kriptos. Obtenido de <https://es.scribd.com/document/392839267/15-Lacan-Jacques-Seminario-XV-El-Acto-Psicoanalitico-Ed-Kriptos>

Lacan, J. (1970). *Le seminaire 17: L'envers*. Staferla. Obtenido de <http://staferla.free.fr/S17/S17%20L'ENVERS.pdf>

Lacan, J. (1970/1993). *Radiofonía*. En O. Masotta y O. Gimeno-Grendi (Traduc.), *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.

Lacan, J. (1970/2008). *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1974). *Television*. Staferla. Obtenido de <http://staferla.free.fr/Lacan/Television.pdf>

Lacan, J. (1974/1993). *Televisión*. En O. Masotta y O. Gimeno-Grendi (Traduc.), *Psicoanálisis, radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.

Lacan, J. (1974/2006). La tercera. En *Intervenciones y textos 2* (págs. 73-108). Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (1976). Annonces et informations. *Ornicar? Bulletin périodique du Champ freudien*(8), 102-113.

Lacan, J. (1981). Apertura de la Sección Clínica. *Ornicar? (edición castellana)*(3), 37-46. Recuperado el 26 de Marzo de 2018, de <http://www.cieccordoba.com.ar/institucion/documentos-institucionales/51-apertura-de-la-seccion-clinica?showall=1&limitstart=>

Lacan, J. (2007). *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Langetti, G. (s.f). *Muerte de Catón de Útica*. Obtenido de http://www.artchive.com/web_gallery/G/Giambattista-Langetti/The-Death-of-Cato-of-Utica.html

Laurens, J.-P. (s.f). *La muerte de Catón de Útica*. Obtenido de <http://wikioo.org/es/paintings.php?refarticle=8LJ6Y3&titlepainting=The%20Death%20of%20Cato%20of%20Utica&artistname=Jean-Paul%20Laurens>

Levi, P. (1989/2018). Los hundidos y los salvados. En P. Levi, *Trilogía de Auschwitz* (págs. 475-650). Barcelona: Península.

Lombardi, G. (Mayo de 2000). ¿Qué es la clínica psicoanalítica? *Lacanianana*, III, 85-92.

Lombardi, G. (2008). Predeterminación y libertad electiva. *Revista universitaria de psicoanálisis. Universidad de Buenos Aires*, 1-22.

Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención. Antología*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.

Martínez Torres, J. J. (2019). Suicidio y contemporaneidad. En G. L. Sierra, S. A. Dasuky, L. Zuliani, N. J. Zapata, C. J. Salazar, D. Agudelo, . . . A. Amariles, *Depresión, angustia e ideación suicida en niños y adolescentes: ¿cómo identificarlas y responder diferencialmente?* (págs. 123-140). Medellín: Corporación Ser especial.

Martínez Torres, J. J., & Mesa Duque, C. C. (2019). Hacia una noción de suicidio a partir de la obra de Freud. En J. J. Martínez Torres, N. I. Uribe Aramburo, A. F. Palacio Pérez, & C. C. Mesa Duque, *Escritos sobre teoría y clínica psicoanalítica: suicidio, violencia y psicosis*. Medellín: Editorial bonaventuriana.

Martínez Torres, J. J., & Mesa Duque, C. C. (2019). Identificaciones precarias, soledad aumentada, y síntomas “egotistas”: fundamentos para pensar el acto suicida en la contemporaneidad. En J. J. Martínez Torres, A. F. Palacio Pérez, N. I. Uribe Aramburo, & C. C. Mesa Duque, *Escritos sobre teoría y clínica psicoanalítica: Suicidio, violencia y psicosis*. (págs. 58-74). Medellín: Editorial Bonaventuriana.

Marx, K. (1845/2012). Peuchet: Sobre el suicidio. En K. Marx, *Sobre el suicidio* (págs. 51-96). El viejo topo.

Mazzuca, R., Mazzuca, S. A., Ayerza, R., Bleyntat, H., Sánchez, J., Smejkal, O., & Greiner, G. (2007). La difícil génesis del concepto de identificación simbólica. *XIV Jornadas de*

- Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur* (págs. 187-190). Buenos Aires: Acta académica. Obtenido de <https://www.aacademica.org/000-073/543>
- Miller, J. A. (2012). *Jacques Lacan: observaciones sobre su concepto de pasaje al acto*. Obtenido de Nueva escuela lacaniana Medellín: <http://nel-medellin.org/miller-jacques-alain-jacques-lacan-observaciones-sobre-su-concepto-de-pasaje-al-acto/>
- Nietzsche, F. (1882/2014). *La Gaya ciencia*. España: Tecnos.
- Nominé, B. (2007). El discurso universitario. En C. Pascual Maza, R. Cevalco, S. Aparicio, B. Nominé, J. Monseny Bonifasi, & C. Soler, *Los discursos de Lacan* (págs. 93-108). Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid.
- Nominé, B. (2015). Papel y lugar del psicoanálisis en el mundo hoy.
- OMS. (2000). *Prevención del suicidio. Un instrumento para médicos generalistas*. Recuperado el 29 de Marzo de 2019, de Prevención del suicidio: recursos. Instrumentos dirigidos a grupos específicos sociales y profesionales particularmente relevantes para la prevención del suicidio.: https://www.who.int/mental_health/media/general_physicians_spanish.pdf?ua=1
- OMS. (2004). *Organización Mundial de la Salud*. Obtenido de Centro de prensa: <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2004/pr61/es/>
- OMS. (2012). Guía de intervención mhGAP para los trastornos mentales, neurológicos y por uso de sustancias en el nivel de atención de la salud no especializada. Guatemala.
- OMS. (2013). *Plan de acción de salud mental 2013-2020*. Obtenido de https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/97488/9789243506029_spa.pdf;jsessionid=184E53F6A1DCD384231113D2ECFAF1F8?sequence=1

OMS. (2014). *Preventing suicide. A global imperative*. Luxembourg: World Health Organization.

Obtenido de

https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/131056/9789241564779_eng.pdf?sequence=1

OMS. (2 de Septiembre de 2019). *Suicidio*. Obtenido de <https://www.who.int/es/news-room/factsheets/detail/suicide>

OPS. (2014). *Mortalidad por suicidio en las Américas*. Obtenido de

<https://www.paho.org/hq/dmdocuments/2014/PAHO-Mortalidad-por-suicidio-final.pdf>

Pabón de Urbina, J. M. (2014). *Diccionario Manual. Griego Clasico - Español*. Madrid: Vox.

Palacio, A. F. (Junio de 2010). La comprensión clásica del suicidio. De Emile Durkheim a nuestros días. *Affectio societatis*, 7(12), 1-12.

Pascual, C. (2007). Producción de los cuatro discursos. En C. Pascual Maza, R. Cevasco, S. Aparicio, B. Nominé, J. Monseny Bonifasi, & C. Soler, *Los discursos de Lacan* (págs. 15-36). Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid.

Pérez, J. F. (1998). Elementos para una teoría de la lectura. *Revista Colombiana de Psicología*, 239-244.

Piglia, R. (Abril/mayo de 2003). Los sujetos trágicos (literatura y psicoanálisis). *Virtualia. Revista digital de la escuela de orientación lacaniana*(7), 2-5. Obtenido de <http://www.revistavirtualia.com/articulos/690/la-opinion-ilustrada/los-sujetos-tragicos>

Plath, S. (1963/2016). *La campana de cristal*. (E. Rius, Trad.) España: Edhasa.

Plath, S. (1975/1989). *Cartas a mi madre*. (M. Abelló, & M. Bofill, Trads.) Barcelona: Grijalbo.

Plath, S. (1981/2009). *Poesía completa*. (X. Abeleira, Trad.) Madrid: Bartleby.

Platón. (356A.C/1872). *Las leyes*. Madrid: Medina y Navarro editores.

Platón. (387A.C/1871). *Diálogos. Fedón*. Madrid: Medina y Navarro editores.

Quetelet, A. (1835/1999). Sobre el hombre y el desarrollo de las facultades humanas: Ensayo sobre física social. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*(87), 305-324.

RAE. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Obtenido de <http://dle.rae.es/?id=DtpVc7a>

Reni, G. (1617). *Hércules en la pira*. Obtenido de <http://maite164.rssing.com/channel/52338945/latest.php>

Rist, J. (1995). *La filosofía estoica*. Barcelona: Crítica.

Roudinesco, E., & Plon, M. (2008). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Schenquerman, C. (1999). Freud y la cuestión del paradigma indiciario. *Revista Internacional de Psicoanálisis Aperturas*. Obtenido de <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000077>

Schopenhauer, A. (1819/2016). *El mundo como voluntad y representación I*. (P. L. María, Trad.) Trotta.

Schopenhauer, A. (2000). *El arte de ser feliz*. (A. A. Pilári, Trad.) Barcelona: Herder.

Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*. (I. Roca Meliá, Trad.) Madrid: Gredos.

Sófocles. (1981). Edipo en Colono. En Sófocles, *Tragedias* (A. Alamillo, Trad., págs. 499-578). Madrid: Gredos.

Sófocles. (1981). Edipo Rey. En Sófocles, *Tragedias* (A. Alamillo, Trad., págs. 307-368). Madrid: Gredos.

Soler, C. (1998). *Síntomas*. Santafé de Bogotá: Asociación del campo freudiano de Colombia.

Soler, C. (2001). *Declinaciones de la angustia*. España: Collège clinique de Paris.

Soler, C. (2005). *Lo que no se elige*. Obtenido de El psicoanalista lector: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.com.co/2010/08/colette-soler-lo-que-no-se-elige.html>

Soler, C. (2007). Discurso capitalista. En C. Pascual Maza, R. Cevalco, S. Aparicio, B. Nominé, J. Monseny Bonifasi, & C. Soler, *Los discursos de Lacan* (págs. 135-151). Madrid: Colegio de psicoanálisis de Madrid.

Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra viva.

Soler, C. (2018). *Apalabrados por el capitalismo [Archivo de video]*. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=FESUyuqveHg>

Souza, B. A. (10 de Septiembre de 2016). A psicanálise convida o suicida a falar, diz psicanalista. (B. Talento, Entrevistador, & J. J. Martínez Torres, Traductor) Obtenido de <http://atarde.uol.com.br/bahia/salvador/noticias/1800726>

Strauss, M. (2015). El discurso del capitalismo. *El discurso del capitalismo* (págs. 1-8). Sao Paulo: Foro Tel Aviv – Internacional de los Foros Escuela de Psicoanálisis del Campo Lacaniano.

Trías, E. (2013). *Lo bello y lo siniestro*. Debolsillo.

Tucídides. (410 A.C/1990). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.

UNICEF. (2019). *El suicidio en la adolescencia. Situación argentina*. Buenos Aires: UNICEF.

UNICEF. (30 de Mayo de 2019). *El suicidio es la segunda causa de muerte de los chicas y chicos argentinos que tienen entre 10 y 19 años*. Obtenido de <https://www.unicef.org/argentina/comunicados-prensa/suicidio-adolescencia>

Universidad de Granada. Grupo de estudios en seguridad internacional. (s.f). *Referencias a España en la propaganda yihadista*. Recuperado el 8 de Mayo de 2019, de Grupo de estudios en seguridad internacional: <http://www.seguridadinternacional.es/?q=es/content/referencias-esp%C3%B1a-en-la-propaganda-yihadista>

Anexos

Como efecto de la presente tesis se realizaron los siguientes productos de investigación y de difusión del conocimiento, los cuales pueden ser constatados en la página de CvLac:

https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=000145592

8

Libro de investigación: Escritos sobre clínica psicoanalítica:

Suicidio, psicosis y violencia. Publicado con la Editorial Bonaventuriana (producto valorado en categoría Top de Colciencias). En este libro se contribuyó con los siguientes capítulos:

- Hacia una noción de suicidio a partir de la obra de Freud.
- Identificaciones precarias, soledad aumentada y síntomas “egotistas”: fundamentos para pensar el acto suicida en la contemporaneidad.



Libro de investigación: Psicoanálisis: Clínica y fenómenos sociales contemporáneos. Publicado con la editorial

Publicaciones Científicas Universidad Metropolitana de Barranquilla. En este libro se contribuyó con los siguientes capítulos:

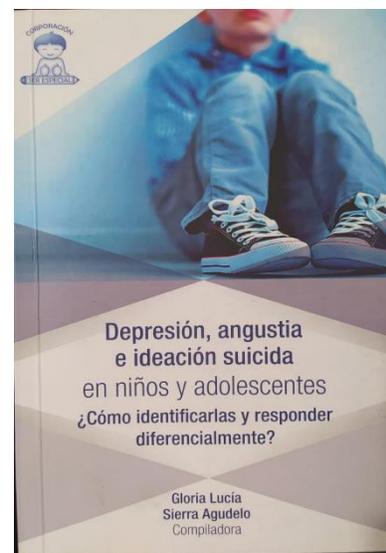
- Freud y la máquina ¿imposible? Reflexiones a propósito de la epistemología freudiana.
- Michel Bousseyroux y la repetición final... o de la muerte para no morir en Maurice Blanchot.
- Del sufrimiento humano al hedonismo contemporáneo. Reflexiones sobre la posmodernidad y el discurso capitalista.

Libro de texto: Depresión, angustia e ideación suicida en niños y adolescentes: ¿cómo identificarlas y responder diferencialmente? Publicado con la Corporación ser especial.

En este libro se contribuyó con el capítulo:

- Suicidio y contemporaneidad.

Libro de investigación: Experiencias académico-investigativas en psicología y psicoanálisis. Intertextualidades en psicología, psicoanálisis y sobre familias. Publicado con la Universidad Metropolitana de Barranquilla. En este libro se contribuyó con el capítulo:



- De los monstruos modernos a los monstruos humanos:

¿cómo comprender el suicidio?

Conferencia: De los monstruos modernos a los monstruos humanos: ¿Cómo comprender el suicidio? VIII CINEPSI- I SIMPS. VIII Congreso Internacional e Interinstitucional de Estudiantes y Profesionales en Psicología – I Simposio Internacional de Psicoanálisis. Universidad Metropolitana, Barranquilla.

Coloquio: Suicidio. IX CINEPSI. IX Congreso Internacional e Interinstitucional de Estudiantes y Profesionales en Psicología. Corporación Universitaria del Caribe-CECAR, Sincelejo.

Conferencia: Werther o la destrucción por lo bello. IX CINEPSI. IX Congreso Internacional e Interinstitucional de Estudiantes y Profesionales en Psicología. Corporación Universitaria del Caribe-CECAR, Sincelejo.

Foro: Salud mental en el contexto universitario. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

Conferencia: Suicidio y contemporaneidad. Seminario de profundización: Depresión, angustia e ideación suicida. ¿Cómo identificarlas y responder diferencialmente? Corporación Ser Especial, Medellín.

Conferencia: Suicidio y contemporaneidad. Seminario Depresión, angustia e ideación suicida. ¿Cómo identificarlas y responder diferencialmente? Corporación Ser Especial, Medellín.

Conferencia: Suicidio y contemporaneidad. X CINEPSI. X Congreso Internacional e Interinstitucional de Estudiantes y Profesionales en Psicología. Universidad de Cartagena.