



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

## FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ESTUDIANTES DE BACHILLERATO:  
PERCEPCIONES SOBRE EL SENTIDO DE LA  
MUERTE VOLUNTARIA.

T E S I N A

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE:

LICENCIADO EN PEDAGOGÍA

PRESENTA:

FELIPE TORRES CAHUANTZI



DIRECTOR DE TESINA:  
DR. EUGENIO CAMARENA OCAMPO

MÉXICO, D. F.

2014



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*El nombre del arco, biós, es vida, bíos; la obra, muerte.*

-Heráclito-

## ÍNDICE

Introducción.....	2
Capítulo 1. Espina en la carne y realidad humana: El absurdo .....	13
1.1 El concepto de absurdo en la percepción del proceso suicida .....	15
1.2 Sobre el soporte del sentido de la vida.....	20
1.3 Sentido e irracionalidad: efectos de situaciones que uno vive .....	23
1.4 La no significación y el suicidio.....	30
Capítulo 2. La angustia ante el desvanecer del propio vivir.....	35
La intrusión del vértigo .....	35
2.1 La función de la angustia .....	37
2.2 Miedo y terror en la dimensión de la angustia .....	39
2.3 De la incertidumbre y el por qué en la angustia.....	42
El entorno en el que tú crees que estás: objeto a.....	47
El sitio de lo siniestro en la angustia .....	51
2.4 Sólo se pierde lo que no se tiene .....	58
Capítulo 3. Aséptica de la consunción (Idearios sobre la muerte).....	61
3.1 Sobre el ciclo de vida: La muerte inerte .....	62
3.2 Rueda de Ixión: Más allá del morir en sí .....	69
3.3 Un transitorio descenso al no-ser .....	77
Nota final .....	88
REFERENCIAS .....	91

## **Introducción**

Al parecer la lógica de la vida opera de tal forma que aquél que esté en su «sano» juicio tendrá razones que expliquen el principio de conservación de sí mismo, pues este BÌOS del ser humano parece dar señal de algo que está dispuesto en la vida, y que encuentra expresión en el habla cotidiana: «la vida debe proseguir», «al fin y al cabo hay que vivir», dice la gente. Pero ¿qué sucede cuando alguien no encuentra, o mejor dicho encuentra ilógica esta lógica «programada»? No acaso aquél que reflexionara de este modo se conduce de manera irracional, pues rompe con la prescripción de la naturaleza y actúa desde la insensatez, la imprudencia, desde lo absurdo.

El acto de quitarse la vida es un fenómeno que ha existido en la mayoría de las culturas de todos los tiempos, con implicaciones de diferente orden en cuanto a factores desencadenantes del mismo. A su vez, diversas interpretaciones, causas y sentidos han determinado el hecho de acuerdo al contexto inscrito en el suceder histórico del hombre, afianzando así el modo de entender tal acontecimiento; ha tenido, por ejemplo, la condición de pecado en la época de auge judeocristiano, donde el postulado entre el aspecto espiritual y el sistema político estatal hizo del fenómeno suicida un tema afrontado desde la jurisprudencia religiosa, estigmatizándole y condenándolo de manera radical, pues el vínculo Dios-Hombre involucraba que este último pertenecía al primero. Y de ello se establecía que aquél que tomara la determinación de darse muerte a sí mismo violaba una norma sagrada y cometía un pecado de primer orden. Pecado condenable, de manera irremisible, con el fuego eterno.

En la Roma antigua quitarse la vida implicaba de algún modo, una falta moral imperdonable, pues la ley no permitía expresamente el suicidio, y lo que no estaba explícitamente permitido era asunto prohibido. No obstante, quién pretendiera terminar consigo mismo, podía solicitar la oportunidad de un juicio y era el juez quien se encargaba de dictaminar si los motivos que exponía la persona eran «legítimos, [para cometer suicidio, por

ejemplo] disgusto por la vida, sustraerse a enfermedad incurable, ser deudor insolvente, etc.» (Berengueras, 2009: 44) Y de ello negar o conceder la petición suicida.

Hoy día la explicación del acto se deduce, principalmente, desde el discurso médico y científico; parámetros que han logrado afianzarse más que otro discurso, —inclusive el religioso—. De ahí que el suicidio se determine bajo diagnóstico médico de enfermedad (mental), donde los fines preventivos al respecto, derivan de un análisis de características, esencialmente, psico-bio-químicas del cuerpo humano, y de ello se expone la causalidad de tal «problemática» social.

Cifras actuales que arroja la OMS, indican que el suicidio aparece en el inicio del siglo XXI dentro de un índice relevante de tentativas en jóvenes de edades entre 15-24 años; situándolo como una de las primeras causas de mortalidad en el mundo. (AIPIS, 2011) En este sentido, y siendo el suicidio un fenómeno complejo cuyas circunstancias van desde narrativas, discursos, sensibilidades, creencias, saberes, etcétera. Nos parece, que un aspecto del acto incluye —además del paradigma médico—, tomar en cuenta el terreno signifiante del individuo referido todavía desde su dimensión de existencia.

De ello que nuestro análisis sobre el fenómeno suicida, pretenda comprender relatos dentro del orden de apropiación subjetiva, con la finalidad de entrever los procesos de significación de una persona, al afrontar sus actos desde su percepción de vida. Y de ello posibilitar algún punto de intervención estratégico como el que ofrece, en tales ámbitos, el trabajo pedagógico, donde la pertinencia de intervención que éste suponga, permita trastocar de algún modo, la necesidad de dar apertura a los parámetros que ciñen en la actualidad la significación de llegar al acto. Sobrepasando el punto de considerar el hecho como algo bueno o malo, permitido o prohibido, racional o irracional. Esto es importante, pero es otra cuestión.

Así bien, si el objeto del trabajo presente intenta entonces indagar sobre la manera en que se anuda la apropiación de significados del sujeto, como lógica para considerar el suicidio, la problemática involucra preguntarnos

¿En que circunstancias se explica el sujeto descubrir el suicidio como condición posible? ¿Cómo ubicar la disolución de la subjetividad desde el estatuto de persona? ¿Cómo se constituye la enunciación de la muerte como sustancia ontológica del existir en los ejes socioculturales contemporáneos? y ¿Cómo entender la transición de la posibilidad a la realidad del acto suicida? En este contexto, existe una gran cantidad de literatura para abordar la temática. Parámetros con enfoques diversos que señalan el hilo conductor del fenómeno a través de, por ejemplo, explorar el perfil psicológico de la personalidad suicida: rasgos comportamentales, trastornos afectivos, factores relacionados al temperamento, distorsiones cognitivas, etc., donde los atributos a estos caracteres expresan referencias significativas que conducen a la posterior ideación, intento y consumo del suicidio.

Trabajos de tesis como «*Ideación suicida de riesgo en estudiantes de la Universidad tecnológica del estado de México*»; o «*Ideación suicida de riesgo en estudiantes de la Universidad de Tlaxcala*». Ambos por la Facultad de psicología de la UNAM, encausan sus proyectos desde este sentido; otras perspectivas contiguas —como la psiquiatría— indagan sobre posibles consecuencias de suicidio a causa de desequilibrios en el terreno bioquímico cerebral, artículos como «*Relación entre los índices de prescripción de antidepresivos y los índices de suicidio al inicio de la adolescencia*» o «*Antidepresivos y Suicidio: Una polémica actual*» ocupan sus investigaciones en determinar el grado de incidencia en fármacos para tratar inestabilidades en neurotransmisores cerebrales, pues sucede que el uso recurrente de fármacos, no reduce el índice de suicidios y antes bien produce adicción y dependencia; bajo estas disciplinas la tendencia epistémica conlleva, de algún modo, la necesaria petrificación del fenómeno suicida en clasificaciones estandarizadas que repercuten en la manera de pensar al individuo, pues ambas posturas proponen la prescripción del acto a base de informes médicos afianzados desde sistemas diagnósticos, análisis bioquímicos, métodos terapéuticos, etc.

Otros trabajos apuestan por distinguir la sistematización del fenómeno suicida en relación al carácter autónomo de la persona como ser social, así en «*¿Por qué y cómo se llega a la desesperanza? Tres miradas sobre el*

*suicidio*», se advierte que «en su empeño por incluir las ciencias de la salud entre las ciencias exactas, los especialistas han limitado su enfoque a los mecanismos biológicos de los trastornos mentales, menospreciando la importancia de variables como la cultura y la situación socioeconómica.» (Petrzelová y Chávez, 2007: 29)

En estos términos la tesis doctoral «*El Suicidio ¿el derecho a morir? Una aproximación bioética al estudio del intento de suicidio diádico*», de la misma Facultad de psicología en la UNAM, argumenta sobre la pertinencia de establecer criterios bioéticos en relación al poder médico (institucional) y la autonomía (individual) del «paciente» en el tema. Thomas Szasz (psiquiatra), ya analiza los procedimientos de legitimación en los modos definitorios en que se concibe el fenómeno suicida desde el discurso psiquiátrico, y su incidencia social, arguyendo en «*Libertad fatal. Ética y política del suicidio*», que el fenómeno es incriminado implícitamente «inventando un concepto que combina a partes iguales pecado, enfermedad, irracionalidad, irresponsabilidad y locura.» (Szasz, 2002: 52)

El trabajo hecho por Durkheim a finales del siglo XIX, «*El suicidio*», también señala muy bien la distinción con las condiciones alienadas del sujeto, distinguiendo que no todo aquél que presente un desorden psíquico es suicida, ni todo suicida padece un desorden psíquico, y extendiendo el fenómeno a características que aluden al tejido social. Trabajos como: «*Comportamientos suicidas en la adolescencia: morir antes de la muerte*» (María Martina Casuillo), «*Histories of suicide: International perspectives on self-destruction in the modern world.*» (Howard.L. Kushner), indagan sobre factores sociales como repercutores en el fenómeno suicida —tales como el deterioro y desintegración de ideales, aspiraciones y expectativas en los ordenamientos de inclusión social—; existen también trabajos relacionados a incitaciones de orden sociocultural donde el acto implica significados y obligaciones de carácter ideológico, así en «*El sentido de las misiones suicidas*» (Diego Gambetta et al), encontramos una extensa recopilación de diversas investigaciones acerca de las connotaciones político-religiosas para avalar esta práctica como defensa de algún fin político, y en aras de una causa social. Investigaciones que indagan no sólo en las organizaciones que llevan a cabo esta práctica:



Núcleos de la Hezbolà Libanesa, El yihad Islámico, Los comandos elites de los tigres negros Tamiles, La inmoción en el budismo radical, etcétera. Sino también en las motivaciones y requisitos que debe cumplir un aspirante a esta ocupación, donde es recurrente la mixtura de condiciones sociales con referentes religiosos; en este contexto, pero referido a cosmovisiones dentro de las culturas mesoamericanas, el *Códice Dresde*, da presencia de Ixtab, una deidad dedicada a la guía y cuidado de aquellos que se quitan la vida.

Así bien, dentro del extenso material para abordar la temática, nuestra exploración se ocupó en discernir algunos modos en que la intencionalidad del acto se relaciona con la constitución subjetiva de la propia identidad, las experiencias individuales que afianzan la realidad propia, y los procesos de significación que dan estructura a la noción de elegir la muerte voluntaria. Trabajos como «*Levantar la mano sobre uno mismo*» de Jean Amery, «*El mito de Sísifo*» de Albert Camus, permiten tomar distancia crítica sobre el control socialmente buscado del fenómeno, reactualizando la distancia de situaciones sociales en que se nombra, y manteniendo el concepto desde su intencionalidad individual.

De esta manera, nuestra investigación está situada dentro del carácter que constituye la significación y el sentido del sujeto desde estas particularidades, lo que nos llevó a la exploración de posturas teóricas desde un marco interpretativo delimitado desde la Filosofía —existencial— a partir del absurdo como concepto; y el análisis del suicidio desde la metodología que ofrece el psicoanálisis —Freudiano y Lacaniano— en su concepto de angustia.

De ello que se intenta, entonces, ofrecer aportes elementales que permitan entrever las implicaciones de apropiación de cada concepto, más allá de su uso cotidiano, dentro de los significantes discursivos abordados en la expresión suicida, sugiriendo con ello, de manera implícita, no

menospreciar el horizonte perceptivo de cada uno en las diversas investigaciones educativas <sup>1</sup>(concebidas al respecto).

La configuración de estos escenarios nos permitirá aproximarnos a algunas distinciones específicas de éstos, y de ello, señalarlos como posibles elementos que forman, y condicionan, desde su significancia particular, al acto suicida en los jóvenes.

Nuestra investigación está cifrada bajo un marco metodológico de carácter cualitativo, cuya postura de análisis nos permite la posibilidad de aproximarnos a distintos ámbitos de significación en las personas, a partir de los esquemas operantes que éstos establecen, como causa y sentido en las practicas de su vivir. Bajo estos términos, el acercamiento de análisis desde la particularidad del registro etnográfico <sup>2</sup> nos resulta útil para documentar los entramados discursivos que adopta un sujeto sobre las inferencias y significados dentro de sus actos como experiencia de vida; esto es, en las prácticas que definen la estructura y ordenamiento de sus actos a partir de sus signos de significación: costumbres, ideas, saberes, paradigmas, ideales etc., los cuales comprenden, en este sentido, diversos

---

<sup>1</sup> Dentro del marco político-educativo referido al suicidio, se encontraron textos como «*Problemática suicida en adolescentes y el contexto escolar*» por parte del Instituto nacional de psiquiatría Ramón de la Fuente, en el cual se proponen estrategias autogestivas entre el aula y las instituciones de salud mental con el fin de averiguar la prevalencia suicida a través de monitoreos desde la institución escolar; la OMS a su vez plantea en «*Prevención del suicidio, un instrumento para docentes y demás personal institucional*» tomar acciones preventivas en los colegios a través de sugerir una serie de identificadores, factores y acciones a tomar en cuenta en la detección suicida; del mismo modo el artículo «*Modelo psicoeducativo para la prevención del suicidio en jóvenes*» de la Universidad de Guanajuato refiere no sólo identificar las fases previas al acto sino también ofrecer información del fenómeno a los estudiantes con la intención de señalar los factores de riesgo más comunes, desmitificar el hecho y desestigmatizar este comportamiento. Enfatizando que «no obstante los alarmantes incrementos en la mortalidad por suicidio, en la República Mexicana no se ha reportado algún programa de prevención» (p.8.)

<sup>2</sup> Dentro de este terreno de investigación, el centro cardinal en que convergen los dispositivos fundamentales en el quehacer etnográfico, supone considerar el contenido oral del actor como referente central de interpretación. Es decir, el discurso del propio sujeto, cuya narrativa particular revela horizontes de interpretación de diversa índole histórico-cultural que pone en escena el fondo que instituye el por qué de sus acciones, así como las inercias de sus actos. En este sentido, la etnografía apunta a interpretar aquello que no esta dicho. Ese espacio que representa el discurso del otro en el registro disonante de los significantes de la palabra. De esta manera, el trabajo del etnógrafo consiste entonces en «desterrar» la oralidad en el discurso del otro e interpretar, a partir de ello, el sentido de las prácticas que dan estructura al quehacer del otro. (cfr. De Certeau, *La escritura de la historia.*)

componentes dentro del orden significativo alusivo a la totalidad de su realidad, entendida ésta, como aquella urdimbre de escenarios que se torna tangible y fáctica, en la conducta de los individuos, y que comprende la dimensión específica de un hecho social.

De esta manera, «el análisis [etnográfico] consiste pues en desentrañar las estructuras de significación,» (Geertz, 2003: 24) desde los componentes que dan dimensión a una conducta particular. Al respecto, la orientación que Geertz nos ofrece, para llevar a cabo tal empresa, comprende un proceso de análisis que llama: *Descripción densa*. Este instrumento de «descripción» implica preguntar cuáles son los sentidos y ordenamientos dentro de «una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas [...] superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas» (*Ídem*) en las manifestaciones que establecen los sujetos en sus comportamientos dentro de un contexto de vida; y de ello explicarlas e inscribirlas de manera inteligible, de modo tal, que permitan articular la conducta humana bajo el fundamento simbólico que de ello se desprende. Dicho de otro modo, implica observar la significación de los signos que se entrelazan dentro de un escenario o contexto específico, sobre las formas de apropiación de un discurso expresado en los sistemas de vida de las personas. Todo ello bajo un proceso de análisis articulado de manera coherente; esta labor reflexiva es propia en la *descripción densa*.

En pocas palabras, el dispositivo metodológico que concierne a la etnografía dentro del ámbito de investigación, dirige su análisis sobre los indicativos comportamentales que dan validez a las prácticas sociales, desde la significación que los individuos otorgan a éstas. «Su propósito es reconstruir las categorías específicas que los participantes emplean en la conceptualización de sus propias experiencias y en su concepción del mundo.» (Goetz y Lecompte, 1988: 31)

¿Desde dónde obtener tal información? ¿Cómo llevar a cabo tal proceso de análisis? Precisamente desde el propio discurso enunciado por la persona, pues en éste se evidencia la interacción de los múltiples órdenes de

significación que prescriben, y articulan, el registro específico sobre su forma de vida. Bajo este supuesto, el trabajo de recolección fue viable por la estrategia que ofrece la entrevista como recurso de investigación, por lo cual nos resultó conveniente el encuadre de una entrevista de tipología semi-estructurada, que tuviese como característica «una flexibilidad suficiente como para permitir [...] que el entrevistado configure el campo de la entrevista según su estructura psicológica particular» (Bleger, 1985: 10) de modo que el entrevistado diese cuenta de los procesos (empíricos) en que articula su percepción del mundo. Y de ello, acceder a distintas formas discursivas que estructuran la configuración de su vida —en este caso—, a propósito de los significados que hace sobre la vivencia de angustia, la noción de absurdo y el saber de la muerte, con la intención de dar cuenta de los significantes que anudan y revisten su conocimiento a cerca del fenómeno suicida. En este sentido, el dispositivo diseñado <sup>3</sup> en la entrevista como recurso etnográfico no admite únicamente por función recabar datos u opiniones solamente, sino que implica dar cuenta de las convenciones del lenguaje que expresan los sujetos como forma racional de entender el mundo, su realidad y por tanto la concepción de sí mismos. Lo que hace de esta herramienta un recurso eficaz y difícilmente eludible, pues el investigador orienta su escucha y observación hacia aquellos ámbitos que revelan la lógica individual del sujeto: actitudes, gestos, dubitaciones, silencios, etc. Para posteriormente desentrañar estos marcos de significación por los cuales su discurso da cuenta de la manera de apropiarse del significado en sus conceptos.

---

<sup>3</sup> Con el propósito de acercarse a las expresiones particulares de nuestros entrevistados, se diseñó un guion de entrevista que nos permitiera acceder a los marcos de referencia que porta la persona como significaciones en torno del acto suicida. De tal manera que las preguntas elaboradas se plantearon de modo que nos permitieran aprehender las percepciones de sentido desde los cuales intentamos abordar y entender este fenómeno. Ello supuso tres bloques de preguntas para explorar los posibles escenarios asociados a la muerte voluntaria: el primero relacionado al tipo de situaciones que podrían llevar a un joven a pensar en el suicidio, las causas tentativas que conducen a tal determinación y el sentir que puede experimentar quien se aproxima al acto; un segundo bloque relacionado a la ordenación de sentidos de vida en nuestros entrevistados, lo que experimentan estos cuando un sentido dentro de sus expectativas de vida se fisura, y como entienden el afecto de angustia; el tercer y último bloque de preguntas fue en relación a las apropiaciones significativas que para cada entrevistado representa el sentido y saber sobre la muerte.

De esta manera, el análisis consistió, pues, en capturar en su habla lo enunciado en su discurso. Es decir, leer entre líneas, captar lo discordante, dar cuenta de lo repetitivo, lo reiterativo, averiguar cuál es el soporte ideológico que sostiene la significación de lo expresado. Elementos que señalan «no el hecho de hablar, sino lo dicho en el hablar, [...] se trata de la significación del evento del habla, no del hecho como hecho.» (Geertz, 2003: 31) Esta particularidad en la expresión del habla nos encaminó a la sumersión y «acceso al mundo conceptual en el cual viven nuestros sujetos,» (*ibíd.*: 35) aprehender los campos discursivos del sujeto, y posteriormente extraer los significantes inscriptos en esencia de éstos, con la pretensión de deducir, como expresa Geertz, «la significación que determinadas acciones sociales tienen para sus actores y enunciar [...] lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre la sociedad al que se refiere, y más allá de ella, sobre la vida como tal.»

De este modo, el procedimiento en la recolección de datos, que involucra la entrevista, tuvo por objeto aproximarse a las estructuras significativas que invisten los sujetos en su discurso. Y de ello analizar <sup>4</sup> el sentido de apropiación de sus vivencias en la cotidianidad, en relación al carácter intersubjetivo que establecen con respecto su saber sobre el acto suicida.

Siendo así, nuestra intención fue entonces conformar una exploración sobre las significaciones que portan nuestros entrevistados, a propósito de la noción de absurdo, la experiencia de angustia y el saber de la muerte, y su interpelación en la intencionalidad de muerte voluntaria, ello con la intención de dar cuenta del posible matiz que estos referentes revisten

---

<sup>4</sup> El intento por comprender los sentidos que portan nuestros entrevistados, en relación al objeto investigado, hace del análisis un proceso de reconstrucción a partir del desciframiento que se produce entre los datos empíricos recabados, la re-apropiación de estos referentes desde los marcos conceptuales de que parte el investigador, y el posterior desplazamiento en que estos datos (ahora categorías de análisis), dan cuenta del entramado que constituyen como sentido de realidad. A su vez, la aproximación teórica con que se aborda el objeto investigado, da cuenta de la especificidad con que se realiza el proceso de interpretación; de ello que los fragmentos presentados de nuestras entrevistas definen, delimitan y condensan las inferencias significativas para entender las percepciones que sobre la muerte voluntaria se generan. De este modo entonces, dentro de lo que se percibe y produce como resultado, se establece una interpretación, que si bien no es predictiva como absoluto, particulariza el objeto investigado como posible escenario de referencia.

dentro del imaginario de quien concibe poner término a su ser; ordenamos de esta manera un análisis a partir de los soportes teóricos que cada concepto comporta y la subsecuente referencia subjetiva en los individuos propensos <sup>5</sup> a la realización del acto: jóvenes de entre 15-24 años.

De tal suerte optamos por establecer el registro de argumentos a partir de considerar este rango de edades. Sin embargo, el registro se elaboró a partir de convenir el índice medio de esta edad, que en cuanto nivel educativo se refiere, se concentra en la población que cursa el nivel bachillerato. Así, averiguamos dentro de los contactos personales, posibles perfiles con este rango de edad, de modo que nos permitiera acceder tanto a su argumento respecto el objeto investigado, como a la posibilidad de contactar personas de edades semejantes. En efecto así sucedió, acudiendo con nuestro contacto a distintos planteles de CCH, Bachilleres y Prepas, en los cuales acordamos tomar el registro discursivo de diversxs participantes,<sup>6</sup> con edades variadas respecto a nuestro rango de edad establecido, pero en ningún caso sobrepasando nuestro rango guía, es decir, los 15-24 años.

El registro de los relatos transcritos en esta investigación está diseñado bajo un código de identificación que da cuenta de algunos referentes de nuestros participantes, con la intención de precisar al lector algunos datos afines respecto las tendencias y ordenamientos discursivos. Tal modelo será expresado de la siguiente forma:

*La letra “E”, que indica entrevista; le sigue el “NÚMERO” que corresponde a ésta; se añade inmediatamente la letra inicial que representa el “GENERO” a que pertenece nuestro entrevistado; y por último la “EDAD” a que responde; de tal manera que ello se encontrará, por ejemplo, referido de tal modo: (E6F19)*

---

<sup>5</sup> Es necesario aclarar que ninguno de nuestros entrevistados ha pasado por una experiencia de tal magnitud.

<sup>6</sup> Se realizaron 14 entrevistas en total (7 mujeres, 7 hombres), cuyo criterio de selección consistió únicamente en mantener conformidad con el rango de edad mencionado.

Hemos comenzado por enunciar el modo en que se constituye la significación del suicidio a partir del carácter conceptual del absurdo, como condición esencial del hombre, propuesta que encontramos en la noción de Albert Camus. Así, nuestro primer capítulo consiste en plantear la construcción de sentido en la existencia del hombre, a partir de asumir los entramados que figuran como lógica de la vida, y a su vez la ruptura que el suicida encuentra en ellos bajo tal condición de absurdo.

Un capítulo segundo pretende dar cuenta de la amenaza que presiente una persona cuando es alcanzado por la angustia, pues bajo esta experiencia se desarticulan, por determinado momento, los semblantes que sostiene el orden significante de su realidad. De suerte que para un aspirante a suicidio, tal estado desconcertante, aunado a distintos eventos y sentidos por explicarse su vida, hace viable —aún cuando esta afección no es condicionante unívoca—, un posible y radical pasaje al acto. Para tal propósito vinculamos algunos ejes que al respecto ofrece el modelo epistémico psicoanalítico.

Ambos capítulos establecen así una dialéctica que prefigura el imaginario de un aspirante al suicidio. El cual al refractar desde su experiencia dichas nociones, pone en entredicho «el juego de máscaras» del imaginario colectivo por hacer prevalecer, a costa de todo, la preeminencia categórica de la vida.

En un tercer capítulo veremos cómo ésta posible percepción del suicida, disloca la manifestación discursiva del vivir, despojando tal ideal estético de la existencia a partir de algunos indicios sobre la noción de muerte.

## **Capítulo 1. Espina en la carne y realidad humana: El absurdo**

A manera de preámbulo, nos resulta conveniente mencionar, de modo sucinto, la problemática del vivir del hombre implicado desde la actitud crítica en el pensamiento existencial del siglo XX. Pues el autor clave que nos ocupa sobre este pasaje primero, Albert Camus, se comprende a partir de las propuestas en debate que orbitan sobre el devenir del hombre cuestionadas por el auge analítico en esta época dentro de la reflexión filosófica existencial, a saber, re-posicionar y conferir horizontes explicativos que inscriban sentidos de existencia en la instancia vital del hombre y su vida. Camus, al respecto, ofrece una vía de acceso a ello, inscrita a partir del concepto de absurdo como carácter decisivo en la condición del hombre. Situación que él mismo confronta con la temática que pretendemos explorar, el suicidio.

De esta manera entonces, y hacia los fines que nos parece necesario destacar, el principal análisis de las posturas filosóficas existenciales, se instituye, de manera substancial, por la crisis de la razón como paradigma definido y pragmático del hombre en los horizontes históricos hasta entonces prevalecientes, y señalados en el designio de un ser supra terrenal, o en el paradigma estructurado de la razón intelectual (ilustrada), donde ambas nociones dan orden y sentido al existir humano desde una posición de saber absoluto; frente a tal noción, surge la necesidad por «desasirse» del control que éstas sostienen, pues «el hombre siente la falibilidad del instrumento intelectual con el cual tiene que avanzar entre la realidad, porque esta realidad ha sido más fuerte, se ha resistido a las explicaciones que el hombre intentaba dar de ella y se ha mostrado terrible e indescifrable.» (Zambrano, 1986: 73) De modo que estas razones limitadas a márgenes retóricos, resultan insuficientes para dar cuenta de las dificultades en la experiencia del hombre como ser en el mundo. Surge entonces una ruptura que permite tomar distancia crítica de estos modelos previos con el fin de suponer una realidad distinta que admita una relación más cercana con el *pathos* o ímpetu afectivo del existir humano.



En este sentido, la prescripción, consiste en admitir la autenticidad de la vida humana desde su entorno primario en el existir, instancia constituida a partir de la subjetividad del individuo. Tal noción de existencia apunta hacia reivindicar la mirada sobre la realidad instituida hasta entonces, y examinar no sólo al hombre como ente dotado de razón o surgido a partir de una creación inexorable, sino también como ser conjunto de voluntad, de percepción, emotividad, sensación, que apelan todas ellas e intervienen en la intencionalidad de «querer, desear, conseguir algo». Esta situación revela la ruptura de la realidad del hombre, entendida en primer término como el núcleo vital en el acto del existir humano, pues a partir de este supuesto el hombre asume ante sí mismo establecer la creación de sentido en su realidad desde su experiencia de vida.

De este modo, el propio existir se ubica, digamos así, como eje dinámico, comprende que el existir del hombre no tiene nada definitivo, sino que en el devenir que involucra, el ser del hombre se va realizando.

He aquí la intención por establecer una correlación intrínseca entre el yo y la existencia, pues «siempre soy yo el que experimenta, soy yo el que existe y soy yo quien determina o trata de hacerlo [...] un sentido y una dirección.» (Martin del campo, 2008: 17)

Ahora bien, tal condición de sí mismo como devenir, involucra la noción de existencia a partir del supuesto de temporalidad, donde el hombre se realiza entonces en función de este aquí y ahora que otorga sentido, el cual debe entenderse como un estar que supone la presencia de significación en el vivir y que involucra cierta disposición de llegada a un acontecimiento pre-visto, pues vivir únicamente en «presente es vivir la inexistencia.» (Xirau, 1993: 62)

A su vez, el existir a partir de la temporalidad revela el carácter finito de la existencia del hombre, donde «el presente temporal del hombre es el mismo acto por el cual es el hombre un ente finito.» (Abbagnano, 1980: 28) Punto de preocupación en la existencia humana ya que el ser temporal involucra enraizar en la realidad del mundo en tanto el decurso del tiempo

me lo permite. Situación que revela mi existir real, mi yo individual, como determinación de ser contingente.<sup>7</sup>

En suma, el precepto crítico de las filosofías existenciales sobre la presencia del hombre, toma auge como problemática a partir de la desestabilización de significar la realidad humana bajo la mira únicamente intelectual o sistemática hasta entonces conservada. Tal crítica hacia estos órdenes, hace resaltar la existencia como soporte de una realidad individual que condiciona un sentido de sí mismo, ante la inmanencia de la propia muerte.

### **1.1 El concepto de absurdo en la percepción del proceso suicida**

Para Camus el suicidio es un acto que «se prepara en el silencio del corazón» (Camus, 1989: 17) es una confesión de haber sido «sobrepasado por la vida». Es perder toda razón para vivir, es consecuencia de concebir el vivir sin dirección alguna; esta significación lleva a la persona a determinar la vida bajo una suspensión entre la oscuridad y el dolor que rodea su existencia. Entonces se pregunta sobre el por qué se vive, sobre el sentido de ser, pues su existir le parece absurdo.

Pero ¿qué clase de soportes hacen válido este proceso? ¿De qué manera se puede comprender el disloque de sentido que hace percibir el absurdo de la vida de tal modo?

Los relatos que comparten nuestros entrevistados nos permiten entrever algunas situaciones posibles sobre la causa de esta condición de desconcierto o duda que señala el absurdo y que puede surgir gradualmente como determinación en los aspirantes a suicidio. Donde sea la ausencia de soporte familiar, el trato social que perciban hacia ellos, o el

---

<sup>7</sup> «Del latín «contigere», cuyo significado primario es el de tocar, estar cerca de, junto a, y por ende suceder (lo que a uno le sucede, lo que le toca a cada cual). En este sentido *contingens* viene a significar algo a sí como la cuota, lo que en inglés se llama Lot: suerte, la suerte que a uno le a tocado, el lote que a uno le corresponde (en la lotería de la vida lo cual envuelve la idea de que el lote hubiese podido ser distinto, y por tanto la idea de posibilidad) (cfr. Óscar, De la Borbolla, *Prolegómenos a una ontología de la muerte*, p. 45.)

desánimo, aquellos aspectos que forman criterios relevantes para que un joven poco a poco se vea llevado a una posible renuncia.

*[...] o sea la familia es la que se encarga de hacernos sentir bien y los amigos otro tanto ¿no? siempre estamos viendo que es lo que dicen de nosotros, siempre estamos así como vulnerables, yo creo que más que nada es eso, en como nos desarrollemos desde que nacemos hasta ahorita que tengo 20 años ¿no? o sea también cómo me forme mi carácter para decidir que me voy a suicidar, para dar ese paso. (E4F20)*

*Yo diría que el no tener el apoyo de las personas que crees. No te lo dan, podría ser que a la vez de que tú piensas que esas personas siempre van a estar ahí, a la vez no están, no se presentan en los momentos más importantes de tu vida. (E2F17)*

*[...] si tampoco tienen apoyo de sus familias se van a venir abajo, y si ellos no tienen sus bases sólidas como persona y no se encuentran, lo que recurren es al suicidio y no buscan más alternativas, entonces se encierran en un mundo cuadrado. (E9F20)*

*[...] [La tentativa puede ser por]<sup>8</sup> algún conflicto entre familia, no sé padres divorciados, que a lo mejor no le prestan atención al joven, o que él mismo tenga conflictos con sus papás: que no le entiendan. (E11M17)*

*[...] Como te trate también la sociedad yo creo que cuenta mucho, aunque normalmente decimos que no nos interesa lo que digan, pues sí, sí se empieza como que a llenarse el vasito ¿ya sabes? [...] también muchas veces la soledad o el que tú te sientas incomprendido ¿no? tanto por familia como por amigos o compañeros de la escuela. El entorno más que nada. (E3F21)*

De este modo, se ve que un indicador en los relatos se establece a partir de una ruptura significativa en el núcleo familiar, cuya ocupación esencial, remite a la noción de suscitar «bases sólidas» que puedan ayudar a responder a un ¿para qué? y un ¿por qué? de la vida, y apoyar en la formación de ideales, aspiraciones, esperanzas, etc. De manera que la

---

<sup>8</sup> Con la intención de mantener la comprensión de la idea, de aquí en adelante, la interpolación es nuestra.

significación que supone el saberse dentro de un ámbito familiar, contribuye a componer un elemento determinante en el carácter de la persona, ya que ésta induce el primer eslabón<sup>9</sup> en la interacción social del sujeto repercutiendo de manera importante el trazado de fines dentro de las distintas etapas de vida, pues contribuye a «*cómo nos desarrollemos desde que se nace hasta ahorita que tengo 20 años*». No obstante, «*el que tú te sientas incomprendido*» o que los padres «*no [te] entiendan*», hace que a partir de ello, asociado a la sensación de aislamiento que esto provoca, se comience a quebrantar poco a poco el carácter significativo de la realidad que compone su modo de vida. Pues a menudo, enfrentar constantemente esta situación, lleva a un deterioro progresivo, de propósitos, fines y sentidos con los que el «motor de ser» se valida.

Tal colapso hace que aquellos proyectos que lo sostienen se pongan en entredicho, y esta situación desemboca entonces en una sensación de abandono, de carencia y desvalorización de sí, que «*hace que tú te sientas incomprendido.*» Al respecto, algunos relatos refieren sobre esta sensación previa que puede experimentar aquél que planea omitir su vida.

*[Se siente] solo, incomprendido, no sé, yo creo que ya no tiene alternativas, él siente que ya no tiene una salida para afrontar sus problemas. (E3F21)*

*Se siente vacío por dentro, se siente con tal tristeza, se siente solo aunque tenga muchas [...] personas alrededor. Se siente solo, vacío por dentro. (E6F17)*

*Podría sentirse encerrado, con miedo, frustrado, que sienta que todo está en su contra, que nada le sale bien. (E2F17)*

*Yo creo que se siente solo, sin nadie, no puede solucionar ese problema, o sea es la única salida que tiene. (E5M17)*

---

<sup>9</sup> Esta primera forma de socialización lleva a la aprehensión del mundo como realidad social, haciendo que el individuo se descubra a sí mismo como parte de ésta; «se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible.» (Berger & Luckmann, 1988: 167)

Esta idea de incompreensión, de soledad, podrá manifestarse como una especie de hastío frente a «un presente dilatado, estacionario y uniforme [...] con una duración indefinida que se reduce a la mera subsistencia,» (Ramírez, 2014) sensación que ocasiona un enorme desánimo por vivir: todo motivo, cualquier atisbo de esperanza le aparece como algo velado y ajeno de su propia vida. Un tedio en que se siente «*vacío por dentro.*» En este contexto la identidad se fisura en un letargo permanente. «Todo ha sido inútil, se dice, y así será mañana y el resto de los días que han de venir.» (Amery, 1999: 117) Otro entrevistado reflexiona,

*Creo que el sentimiento debe ser de una persona que no tiene más allá, ¿cómo se puede decir? motivación para vivir, que no tiene futuro o que haga lo que haga en el futuro no va a repercutir realmente dentro de su vida para mejorarla o para la vida de las demás personas que lo rodean. (E10M23)*

Estas impresiones de «*incompreensión*» al sentir que «*todo está en su contra*», Durkheim lo atribuye a la excedida disolución del sujeto con la estructura social. Pues en este caso la persona antepone como única causa de sentido su yo mismo, todo gira en torno a su noción de singularidad, de aquí que «*aunque tenga muchas personas alrededor se sienta solo*», que tenga la impresión de estar «*sin nadie*»; así, «lo que lo caracteriza es un estado de depresión y de apatía, producido por una individualización exagerada. Al individuo no le interesa existir porque ya no le atrae lo bastante el sólo intermediario que le liga a lo real, es decir la sociedad. [...] arrastra en la languidez y el hastío una existencia que le parece, desde entonces, como desprovista de sentido.» (Durkheim, 2011: 206) Tal idea nos hace entender lo que otro entrevistado refiere:

*[Alguien que pretende tal acto está] seguro en depresión, yo creo que con ansiedad y a la vez triste, muy enfadado, bueno es que cuando a mi me da depresión yo me siento muy enojado por la misma impotencia que yo tengo conmigo mismo. (E8M19)*

En la sociedad contemporánea se conoce el tedio que experimenta la gente, por lo cual se generan estrategias ideológicas, o distintos aparatos formativos que desplacen estas formas de apatía o fastidio de los individuos. Sin embargo, la paradoja por aminorar esta extraña sensación,

no es sino tras el mandato y búsqueda de estímulo sensorial constante puesto al margen de un interés de mercado; donde se elude que el tedio «no ejerce una influencia localizada sobre un órgano de nuestro cuerpo [...] sino que trastoca la totalidad de nuestra existencia y constituye un fenómeno polifacético» (Ramírez, 2014) que da evidencia y apunta a un extrañamiento de las formas útiles de toda práctica social. Ocasionalmente por efecto sociedades con sujetos alienados a objetos de consumo «donde domina el sentimiento de reiteración y estancamiento. [...] [Trayendo consigo] desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda: el cambio.» (Lipovetzky, 2000: 9) Estas influencias dispuestas socialmente, así como la sensación de renuncia percibida en el tedio, sumergen a la persona en un padecer y disgusto constante: comienza a llevar su vida con la conciencia de una consternación permanente donde todo da lo mismo.

*Te encierras en un mundo y como que te hablan las personas y tú no escuchas nada, todo silencio. Sólo con tu conciencia y una parte de ti dice: 'hazlo porque ya no tiene sentido la vida', pero otra parte te dice: 'no lo hagas'. Entonces es como una lucha entre ti mismo. (E9F20)*

La duda le carcome: «El mismo sentimiento de no pertenencia, de juego inútil, donde quiera que vaya: simulo interesarme por lo que no me importa, me afano por automatismo o por caridad, sin involucrarme jamás, sin estar nunca en ninguna parte. Lo que me atrae está en otro lado, y ese otro lado no sé qué es.» (Cioran, 1987: 14) Advierte entonces un estado de ambivalencia consigo pues forcejea en su pensar por el intento de comprender lo que le sucede, por encontrar respuesta sobre aquello que no sabe qué es.

La indecisión en esta contraparte que se dice a sí mismo, sitúa la posibilidad de confrontar alternativas para conseguir una idea cabal de su situación, sin embargo, si se tiene la sensación de que los familiares no le comprenden o tampoco encuentra personas con quien plantear su dilema, sucede que se aísla, «*te encierras en un mundo [...] y tú no escuchas nada, todo silencio*». La «conciencia» que te dice: «*hazlo*», se vuelve más clara, pues se vive en «un recurrente aislamiento de la realidad circundante transformado en exilio perpetuo del resto del mundo.» (André Guide *cfr.*

Puente Núñez) El fracaso entonces acontece y la propia vida se torna «un largo proceso de inclinarse hacia abajo.» (Amery, 1999: 82)

## **1.2 Sobre el soporte del sentido de la vida**

Para afianzar la representación de un yo social, que permita establecer nuestra propia existencia dentro de lineamientos determinados que nos den significación, es necesario, además de la propia familia, constituir modelos guía que permitan dirección y sentido en los ordenamientos de saberes y principios involucrados en conseguir tal cometido, por ejemplo regular los comportamientos individuales y colectivos, y así establecer su funcionamiento en ámbitos que refieren distintos escenarios de aprobación a diversas prácticas, creencias, actitudes, o a distintas ideas, mitos, estereotipias, etc.

Este tipo de normatividades, han determinado distintos ideales que dan señal del «deber ser» de los sujetos, y de ello establecer cierta lógica en las circunstancias de su comportamiento habitual.<sup>10</sup> Estos referentes de conducta componen la edificación de un imaginario colectivo, cuyo afán en la práctica social se entiende como aquél que expresa y da sentido al ideal de los sujetos en su condición de vida particular.

Pero ¿cómo determinar aquello que sostiene los sentidos? ¿desde qué perspectiva pensar la lógica del vivir? ¿acaso hay una lógica para la vida?

Se puede decir que un sentido se inscribe, a partir de aquello que se considera familiar, conocido, digamos, desde las causas que se establecen bajo cierta normatividad, como hemos dicho, establecidas por lo que sugiere el ámbito social del cual formamos parte, entendiendo éste como

---

<sup>10</sup> Este tipo de adecuaciones se constituyen a partir de vínculos que intervienen en la interacción con el otro, estableciendo normatividades en la interacción social; estos vínculos se refieren a los significantes culturales y sociales constituidos del individuo y que implican el manejo de referentes, inferencias y conductas que se hacen del otro. Tipificaciones estandarizadas que señalan la realidad habitual de las personas en la vida cotidiana. (cfr. Berger & Luckmann, *La construcción social de la realidad.*)

aquél seguimiento de un camino ajustado y delimitado que representa un sentido de existencia, por ejemplo, la valoración de aquellos intereses que nos resultan primordiales, los anhelos por lograr un modo de ser de acuerdo a nuestra individualidad, los deseos por lograr un proyecto de identidad consistente, etcétera. Supuestos que siguen las formas del pensar habitual, y son reflejados en las expresiones de la opinión dada por lo cotidiano.

Podemos llamarle también el soporte fundamental en nuestro vivir día a día, o sea las formas y principios que encontramos en lo que conocemos por sentido común, donde éste «remite a la unidad de una forma individualizada de mundo.» (Deleuze, 2005: 69) Este arreglo dado en el sentido común, anuda, por decirlo así, al yo del ser humano a una conciencia discursiva que es expresada en percepciones y conocimientos acumulados en reflexiones que conforman un imaginario colectivo, donde las opiniones generales se integran en lo conocido como *doxa*. Entendida esta como el «portavoz social» que ordena, en primer término, las nociones de verdad del yo en el terreno de la realidad de éste. La *doxa* propone un tipo de visión del mundo, característico para todos.

Sin embargo, los principios que la *doxa* sostiene «desempeña[n] un papel capital en la determinación de significación, pero no desempeña[n] ninguno en la donación de sentido,» (*ibíd.*: 68) pues la realidad no es del todo unívoca y normativa sino que por lo contrario se determina a partir de la adecuación que una persona establece desde su significación particular e individual, en tanto ésta abre diversos significantes del mundo y razones en las que nos explicamos a nosotros mismos; de tal forma, nuestros entrevistados dan cuenta de la diversidad que rige sus sentidos de vida y en los cuales se advierten elementos de significación que establecen como lógica de su actuar. Situaciones desde las cuales se puede señalar el papel que juegan en el contexto de quien planea deliberar con su vida.

*Yo me guiaría más por mi instinto [...] no seguir un esquema que todos piensan que debes seguir, podría ser que al ser yo misma, lo que podría hacer es alcanzar las metas que yo tengo planeadas, no las que otros tienen planeadas para mí. (E2F17)*



*Uno lo que hace es trazar lo que quiere [...] yo quiero alcanzar la universidad, [...] uno tiene siempre que tener conciencia y sobre todo objetividad. (E9F20)*

*Quiero llegar a superarme, quiero llegar a viajar, quiero llegar a conocer, igual y hasta fiestearla, quiero pasarla bien. [...] [Aunque] a ciencia cierta no te podría responder ahorita, porque es algo que no me lo he planteado desde hace mucho. (E4F20)*

En estos comentarios podemos ver como la «lógica» (del sentido común) está inmersa en nuestro decir cotidiano, otorgando en todo momento cierta significación de verdad. Frases como «*alcanzar las propias metas*», a través del diseño continuo en los procesos del vivir, «*trazando*», lo que se quiere con «*objetividad*», es una máxima eficaz para arreglárselas en esta existencia, pues acaso no consiste la vida en «*superarse*». Lo cual incluye desde luego «*Viajar, conocer, fiestearla*, en suma, *pasarla bien*». Este «porta voz», esta doxa que encontramos en distintas voces y espacios, — o en cualquier tarjeta de algún centro comercial—, da forma y organización a los vaivenes y circunstancias de nuestra vida, pero no muestra completamente un verdadero sentido.

### 1.3 Sentido e irracionalidad: efectos de situaciones que uno vive

Así que entonces ¿Cómo definir un sentido, que atributos representa? Deleuze en su texto *Lógica del sentido* nos da un indicio al distinguir que el sentido involucra en realidad, la designación de posibles sentidos. Es decir, el sentido constituye una especie de frontera, o margen expresado en fenómenos que representamos por su condición de causa-efecto, y en el cual damos cuenta de cierto sentido expreso de acuerdo a nuestro interés particular y en cierto momento específico.

De ello que, sea el «guiarse por el instinto», o «tener sobre todo objetividad» comprende dar cuenta de las perspectivas de significación con los cuales nuestros entrevistados reconocen sus actos como legítimos, inclusive aún sin «habérselos planteado como tal», pues estos señalan, un camino que se remite al modo de aprehender la cualidad significativa en la doxa pues constituyen su validez de acuerdo a sus vivencias únicas; así encontramos matices en la constitución de sentido como los siguientes:

*Yo creo que los vas determinando conforme va pasando tu vida, va dependiendo de las situaciones que uno viva [...] y uno se vaya formando también las expectativas de vida que tenemos. (E3F21)*

*Ha sido variable por la forma en que yo he vivido, me refiero [...] que hay ciertas etapas en que mi expectativa de vida es muy alta, yo me imagino una vida ideal, imagino que puedo tener lo que yo quiera, sin embargo hay momentos en los que [...] me doy cuenta de que tal vez no pueda serlo. (E10M23)*

En estos relatos, al referir la interrelación que representan las «situaciones que uno viva» como influencia para determinar algún tipo de sentido en el propio existir, hallamos que en las vivencias de cada persona se van dando los contextos que dan forma a sus realidades, y en las cuales se definen aspectos que puntualizan vínculos significativos asociados al cumplimiento de una expectativa de vida, por lo que «el valor lógico de la significación [...] entendida de este modo no es [...] sino la condición de verdad, [y] el conjunto de condiciones bajo las que una proposición <sería> verdadera.» (*ibid.*: 20) De ello se sigue que la

significación que concreta la noción de sentido en nuestro vivir, al pertenecer al orden dependiente del yo, es decir de nuestra subjetividad, se deriva de una proposición «irreductible a los estados de cosas individuales, y a las imágenes particulares, y a las creencias personales.» (*ibíd.*: 24) Lo que hace que todo sentido sea referido de manera indirecta y no represente fundamento alguno por sí mismo. De esta manera, el sentido, «opera la suspensión tanto de la afirmación como de la negación» (*ibíd.*: 33) de aquellos intereses y formas de ser de toda persona.

Este contexto nos conduce a deducir que las atribuciones significativas que constituyen la identidad de los individuos se privilegian en las maneras de apropiación de los modos culturales, ideológicos y vivenciales en cuanto representación de posibilidades concretas e ideales, que ofrece tanto la propia experiencia de vida, así como el orden y función dentro de un entramado social específico, pues nuestros entrevistados, buscan como parte de sus ordenamientos de formación, afianzar su identidad a un quehacer definido:

*Mis perspectivas son llegar a la universidad, terminarla e iniciar un trabajo mío, o sea particularmente mío y si es esto, es porque yo veo que la competencia entre las empresas ya es tanta que [...] no admiten o sea a cualquiera, entonces yo poniendo un negocio a lo mejor puedo hacer una microempresa y posteriormente una empresa más grande. (E11M17)*

*Quiero acabar mi escuela [...] y pues avanzar ¿no? [Conseguir] un buen puesto, pues sinceramente como que no me veo en una vida deplorable y [...] comprarme lo que a mi se me plazca. (E7F20)*

Podemos decir que el sentido que así expresan, remite hacia un orden de significación condicionado a un efecto de verdad para ellos, «llegar a la universidad, terminarla, para iniciar una microempresa» ò «acabar la escuela para avanzar [y] conseguir un buen puesto», comprende que «las consecuencias lógicas que extraemos de enunciados sobre la vida están siempre ligadas al hecho de la propia vida.» (Amery, 1999: 29) Pues como sostiene Deleuze « el sentido es siempre un efecto.» (Deleuze, 2005: 64)(De significación).

Al respecto, el discurso del suicida intenta, de cierta manera, comprender el fondo de este conflicto, pues se descubre inmerso «entre la *lógica* de la vida y la *lógica* de la muerte, en ello consiste la unidad ontológicamente turbia de su situación.» (Amery, 1999: 30) Contexto tal, que lo mantiene a la deriva en su existencia pues prevalece la noción de sinsentido en su quehacer constante. Lo que hace que inicie entonces una maniobra de reflexión sobre sí mismo.

Tal exigencia de sentido, extensiva a toda condición emotiva y racional: perspectivas de vida, límites, creencias, capacidades, etc., que den razón del propio existir trae consigo dos consecuencias: o bien hace un giro hacia la cadena convencional de los sentidos sociales; o bien, surge lo que llama Camus, el desaletargamiento de la ilusión de lo cotidiano, entendido esto principalmente al hecho de hacerse lucido del espejismo fundador de seguridad en el discurso habitual, por ejemplo, como hemos dicho, en la doxa; tomar distancia de ello ofrece a la persona, otra noción en tanto posible tendencia de significación en el propio vivir.

*[...] muchas cosas [te llevan] a perder el sentido ¿no? ya sea una relación amorosa o que no te quedes en la escuela que tu quieres, que tus padres tienen problemas o que en tu escuela te dicen esto y lo otro, o sea son muchas cosas, [que de pronto] todo esta tan mal, todo esta tan oscuro [...] no hay nada, tu solito te hundes más. [...] Pero tal vez te puedes hacer más fuerte y puedes empezar a tener otra visión ¿no? si no te hubiera pasado eso, no serias quien eres ahorita. (E4F20)*

Así, encontrarse con la caída de todo sentido y significado, bajo la propia lógica, puede dar señal para tomar otra postura, otro enfoque, «*tal vez puedes empezar a tener otra visión*» para enfrentar la propia vida. Ello trae, sin embargo, también por consecuencia considerar la posibilidad de llevar a cabo el acto suicida. Pues el absurdo se presenta como terreno nebuloso de todo sentido y se llega a la percepción del mundo desde un ámbito irracional: «lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano [de sentido] y el silencio irrazonable del mundo;» (Camus, 1989: 44) de modo que tal lucidez escinde aún más la realidad de quien propende al suicidio, pues tras este conocimiento, sin duda, ha de preguntarse entonces si hay motivo de continuidad en tal situación, «donde nada está

realizado por ningún signo sustancial,...[y] la «realidad» se inscribe en el dominio de la insensatez.» (Cioran, 1987: 1)

De esta manera, el terreno que descubre el absurdo, se puede decir, es la ausencia de fundamento de cualquier absoluto racional y de toda implicación de certeza en la propia realidad del hombre, donde tales disposiciones de orden aparecerán craqueladas, «ya no puede[n] considerarse como [referentes de] un cosmos ordenado, sino como el reino de la eterna disolución.» (Jean Paul, 2005: 6) No por comprobación inmediata de lo real, sino por la racionalidad limitada y por tanto negada como posibilidad de acceso a la búsqueda de algún sentido esencial sobre la condición finita y efímera del hombre, pues que contestar, por ejemplo, a la pregunta ¿Con que fin se existe? Más allá de considerar las atrayentes respuestas de orden pragmático e inmediato, o aquellas de orden absolutamente antropocéntrico como: ser feliz; en este sentido, esta ruptura, ese silencio en que titubea la razón al responder, involucra establecer el sentimiento de absurdo.

La noción de absurdo queda entonces despejada de cualquier forma de significación convencional al que se atribuye, pues bajo el planteamiento camusiano el absurdo no representa, como se suele entender, la falta de significatividad de un hecho, la sinrazón de un acto. Sino que toma relieve a partir de la confrontación abierta entre la desarticulación de la razón —por comprender todo matiz de la propia existencia— y el posterior desarraigo de las formas de representación que confieren sentido a la vida como fundamento. En otras palabras, lo absurdo descubre de manera explícita el ámbito de confrontación entre la lucidez de la realidad irracional, y la conciencia del hombre, que exige respuesta de «lo que no se le puede dar, sabiendo que no se le puede dar.» (Camus, 1989: 66)

Es necesario añadir, además, que Camus no concibe la noción de absurdo equiparable a la implicación que evoca el sinsentido, o la irracionalidad. Puesto que la atribución primera (el sinsentido) indica ya en sí mismo, un sentido, por tanto este último elabora un indicador —como se ha señalado— relacionado en algún tipo de expresión. Podemos decir en este caso junto con Deleuze que: «el sinsentido es lo que no tiene sentido, y a la vez lo que, como tal, se opone a la ausencia de sentido efectuando la

donación de sentido.» (Deleuze, 2005: 65) Al respecto un relato nos deja percibir como se advierte este uso.

*Si ese sentido falta es como un vacío, sientes que necesitas algo y eso es como no ver más allá de tus expectativas, no ver más allá de lo que pueda ocurrir y pues solamente, acabar con todo. (E6F17)*

Señalar el componente de indeterminación de «no ver más allá de lo que pueda ocurrir» favorece a definir el carácter de sinsentido como un resultado explícito relacionado a un proceso signifiante en la subjetividad de las personas, en su forma de entender la realidad particular, donde el sinsentido se presenta, en este caso, como una experiencia anímica de «sentir que necesitas algo», y se expresa como un sentido que responde a «un vacío» que impide un actuar, por la imposibilidad de «no ver más allá» de las expectativas trazadas.

Por otra parte, la manifestación de irracionalidad, involucra, según Camus, únicamente un dato, producto de la avidez de racionalizar todo. «La irracionalidad del mundo no es más que la ausencia del principio [fundamental].» (Pérez y Ziri6n, 1981: 52) Dicho de otra manera, lo irracional se explica por la imposibilidad de precisar un sentido que unifique todo causal en el ser del hombre, pues todo sentido (entendido como b6squeda de significaci6n) se muestra en recurrente renovaci6n y devenir en la realidad humana, expresando aspectos diversos de significatividad.

De esta forma: tanto la inexactitud de reducir a un elemento racional la realidad del hombre, as6 como la condici6n finita del ser humano, ambas son caracter6sticas que distinguen la irracionalidad del mundo; para Camus estos componentes determinan el surgimiento del absurdo, categor6a que recordemos, «no significa lo que no tiene raz6n, sino el choque de lo irracional del mundo con la exigencia de la raz6n del hombre; y este choque tiene el car6cter de una evidencia e implica ante todo lucidez [de conciencia].» (*ib6d.*: 66,67) La persona que descubre en su vivir esta «evidencia» se enfrenta entonces a la disonancia s6rdida de esta conciencia inmediata, y el desacorde l6cido de sostener su existir transitorio. Su pensamiento toma entonces otra resonancia, otra perspectiva. Puesto que

todo comienza a ser conforme el principio de lo pasajero, lo fugaz, lo breve: «el único sentido que se puede encontrar en el mundo es un sentido relativo.» (*ibíd.*: 55) Preside entonces la sensación de saberse un ser inherente a la presencia temporal. Y esta lucidez, o digámoslo en términos de Camus, esta «espinas en la carne» se transforma en la única certeza del existir. La presencia de ser se desenvuelve en el espacio-tiempo de estar siendo.

El aquí y ahora del existir humano, se concibe entonces bajo el hecho de ser la única evidencia y actualidad para disponer y ubicar la intencionalidad de todo significado, de cualquier finalidad, de todo sentido esencial que se plantee el hombre en su vivir; a la vez que esta conciencia le da advertencia de ser la única manera de comprender el mundo. Sin embargo también —a través de éste acto reflexivo— el estar-ahí del hombre aparece como un encierro en la realidad de su existencia. En este sentido, la muerte voluntaria encuentra cabida para algunos a partir de reflexionar sobre el fenómeno de vivir un presente único, evidente, pero imposibilitado y sin proyección alguna, donde al no encontrar ningún tipo de dirección en la propia historia de vida:

*[...] nada más estas por la vida vagando, como un fantasma, sin tener meta, sin producir algo tanto para ti como para la sociedad o los que te rodean. (E10M23)*

De ello que dar noción del significante que trae consigo la dimensión del presente como idea de «*estar por la vida vagando, [...] sin tener meta*». Y la relación que guarda con respecto al suicidio, nos remite a preguntar sobre la condición que representa Sísifo en proporción al absurdo. Camus nos revela a éste: mortal sabio y prudente, condenado al infierno, por distintas razones: traición a los dioses, burlar la muerte, y por negarse a morar en el Hades. Zeus le impone por castigo eterno «subir sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra [volverá] a caer por su propio peso.» (Camus, 1989: 157) Se ve entonces a Sísifo sobrellevar su inexpugnable castigo, «todo el esfuerzo de un cuerpo tenso para levantar la enorme piedra, hacerla rodar y ayudarla a subir una pendiente cien veces recorrida; se ve el rostro crispado, la mejilla pegada a la piedra, la ayuda de un hombro que recibe la masa cubierta de arcilla, de

un pie que la calza, la tensión de los brazos, la seguridad enteramente humana de dos manos llenas de tierra. Al final de ese largo esfuerzo [...] Sísifo ve entonces cómo la piedra desciende en algunos instantes hacia ese mundo inferior desde el que habrá de volver a subirla hasta las cimas.» (*ibíd.*: 159) El sentido de toda su realidad, su única existencia, se condensa en esta experiencia, esa es su condena: soportar la lúcida conciencia de vivir el presente sin rumbo. La irrupción del absurdo es entonces corolario de su existencia:

*Se empieza a hacer uno, un sistema, unas ideas que no ayudan en nada, o sea absurdas: [y puede uno llegar a decir] Me voy a suicidar [pues] ya no tiene sentido la vida. De repente [ésta] se vuelve una frustración. (E9F20)*



## 1.4 La no significación y el suicidio

Bajo estos términos, el absurdo en la experiencia individual se descubre en diversos matices del sujeto. Camus distingue la revelación del absurdo, por inicio, desde el carácter emocional del individuo, pues este impulso afectivo «hace resaltar la noción de conciencia o lucidez» (Pérez y Zirión, 1981: 68) que será condición necesaria a la transitoriedad «racional» del suicidio. Varias circunstancias de este orden hacen distinguir el sentimiento de absurdo. «Una de ellas es la extrañeza del hombre frente a la naturaleza, la captación del mundo como ajeno, [...] también el enfrentamiento con [...] el otro [...]: un hombre habla por teléfono tras una puerta de cristales; [no se le oye, pero se ve su mímica..., el aspecto mecánico de sus gestos, su pantomima carente de sentido.][...] uno se pregunta por qué vive. [...] también surge ante nosotros mismos: El extraño que en ciertos segundos viene a nuestro encuentro en un espejo, el hermano familiar y sin embargo, inquietante que encontramos en nuestras propias fotografías.» (ibíd.: 68,69)<sup>11</sup>

Siguiendo la pista dentro de la intencionalidad suicida, la mención que hace Camus sobre estos «sentimientos», se consolidan a partir de registros de apropiación del sujeto, donde la persona se identifica a ellos de tal manera que estos intervienen de forma determinante en la condición de absurdo, pues el sentirse intruso al mundo, hostil a sí mismo, excluido del otro, lleva a que estas impresiones influyan de manera definitiva en la ruptura con la realidad de la propia existencia, puesto que:

*No tener el apoyo que muchas personas te deberían de brindar, podría [hacer] creer [al joven suicida] que como no recibes el apoyo de ellos, pues no vales nada para ellos. Entonces [...] al no sentirte nada, pues siento que no tiene sentido vivir. (E2F17)*

*Llega el momento en que tu dices ‘bueno ya intente todas las formas posibles por salir adelante, no tengo otra opción más que suicidarme, pues ya no le vez gracia a nada, [...] [ningún] sentido a las cosas, o sea dices*

---

<sup>11</sup> El entrecorchado refiere al *Mito de Sísifo*. pp. 28,29.

*pues para que carajos lo hago si ya por más esfuerzo que ponga no lo voy a lograr'. (E12M23)*

La expresión que opera en la formación significativa de estas reflexiones, al considerar que «*no tiene sentido vivir por sentir que no se vale nada*», así como el reiterado intento en que, no obstante «*por más esfuerzo que ponga no lo voy a lograr*», invoca en el discurso de quien tiende a la muerte asumir la descomposición de la vida como signo fatal, donde tanto los espacios supeditados al abandono continuo, (el fracaso, el tedio, la monotonía), la disolución de sus códigos identitarios, (por la fractura de la familia) el entorno de opresión (por sentirse aislado) son elementos que profundizan el descubrir la futilidad del vivir. Por ende el absurdo:

*Todo esta tan mal, todo esta tan oscuro que aunque haya en el inconsciente algo así que diga que no: tú échale ganas. Tus ideas se aferran a eso y no hay nada [...] entonces yo creo que ese sinsentir, esa perdida de sentido yo creo que si es un factor importante para quitarte la vida. (E4F20)*

Camus cuestiona entonces las consecuencias que trae consigo la lucidez del absurdo en el existir del hombre, contraponiendo el evidente desarraigo existencial estimable en el suicidio. Esencialmente contrastando «*juzgar si la vida vale la pena o no vale la pena de vivirla.*» (Camus, 1989: 15)

Ya que siendo de tal modo, ¿acaso el suicidio debe deducirse de ese absurdo irrevasable? ¿Lo absurdo impone entonces la muerte? Arguye Camus; negar cualquier término que de evidencia del absurdo, supondrá una renuncia a nuestros cuestionamientos más radicales, pues conducen hacia la misma evasiva por confrontarse con esta privación de fundamento esencial (de ser); en cuanto al suicidio se refiere, este implica para Camus un espacio contiguo entre la perspectiva de la propia vida, con la totalidad de la realidad vivida del sujeto, donde ceder a tal acto, supone el aceptar el despojo de todo arraigo al mundo e implica sumergirse en la inanidad, negándose. La persona «*discierne su porvenir, su único y terrible porvenir, y se precipita en él.*» (*ibíd.*: 75) No obstante, hacerse lúcido al extremado paradigma del existir del hombre, en su condición de ser eventual y relativo a sí mismo. El suicidio en modo alguno desemboca de manera *non sequitur* por concebir el entramado del absurdo. Todo lo

opuesto, pues expresa Camus «el suicidio [...] es la aceptación [del absurdo] en su límite. [...] a su manera, el suicidio resuelve lo absurdo. Lo arrastra a la misma muerte. Pero yo sé que para mantenerse, lo absurdo no puede resolverse. Escapa al suicidio en la medida en que es al mismo tiempo conciencia y rechazo de la muerte.» (*Ídem*)

Esta paradoja del absurdo, como grieta que denuncia la existencia del hombre al «descubrir» ser el menos uniforme, el más in-firme, expresa en el pensamiento de Camus, el primer paso que remite a la rebelión del hombre por su carencia de significatividad absoluta. Por tanto, fijar en la conciencia propia esta falta de fundamento, consiste esencialmente en comprender y soportar la lucidez que el absurdo trae consigo, lo cual involucra por efecto el comenzar a tomar a propias riendas las consecuencias de los actos que llevamos a cabo. Donde, el absurdo ata no a una ética, sino a una vida de personas, responsables consigo mismas.

Tal actitud sólo es posible por medio de la voluntad, el dominio, la perseverancia, en nuestro recorrer de vida; en estos términos, el absurdo, para Camus, trae consigo la obligatoriedad de comprender este derrumbe de todo sentido como único significante de fundamento. Y sobrellevar esta lucidez, implica mantener la importancia que los límites de la razón humana ofrece para comprender las propias circunstancias en que se es. Involucra el desocultamiento de no tener más que la existencia y el sentido que uno fragüe de sí mismo. Tal condición constituye la realidad humana para nuestro autor, y podríamos decir como distingue Amery, es la «abyección extrema de la *conditio humaine*.»

¿Que sucede en este caso con quien pretende suicidarse? ¿Por qué razón traspassa el límite? ¿Qué provoca entonces la renuncia de sí?

Hemos visto que para nuestros entrevistados uno de los procesos en la apropiación de la idea de suicidio se construye a partir de las experiencias que una persona advierte por consecuencia de la desestructuración de su núcleo familiar, particularmente la disolución que supone la red de apoyo que ésta, así como la repercusión que todo ámbito social, pueda ofrecerles, trayendo por consecuencia el resquebrajamiento de los ideales y aspiraciones que estructuran el existir de la persona.

Esta inestabilidad por no encontrar como replantear la propia vida le constata entonces un momento de crisis al enfrentar una existencia que se presenta como un trance que le resulta por convención vacía, alienante, y que se exacerba en el tedio y la monotonía que ofrecen por respuesta los sentidos socialmente admitidos; de esta manera, el absurdo, asociado por nuestros entrevistados, como sinsentido, le hace cuestionar entonces sobre la validez de sus sentidos de ser, sus logros, sus expectativas, sus intereses. La conciencia revelada por la lucidez del absurdo le infesta entonces. Situación que le resulta agobiante, insoportable, casi imposible. Es un *«sinsentir[...] que si es un factor importante para quitarte la vida»*.

Podemos suponer así que el suicidio, bajo este contexto, implica ante todo reconocer, y «confesar» no soportar más la afirmación del absurdo en la propia vida, el suicidante repudia resistir más «la roca» extenuante en los márgenes de su propia existencia: un mañana estéril, acompañado por el sentimiento de incertidumbre y vacío que toda expectativa le representa. Pues de otro modo decidir «quedarse», frente a este vacío de sentido hace el menester de asumir de algún modo los costos, los intentos (y fracasos), las consecuencias por soportar formas de constatación y coherencia que le acompañen.

Ello requiere entonces que pueda encontrar razones que edifiquen este soporte, tales como, por mención alguna, el anhelo expectante de sus objetivos, la ilusión en el porvenir, la restitución o renovación de sentido, etc. Es decir, implica plantear modos de proceder adscritos a la razón (a su razón) que atiendan conceptos fundamentales para enfrentar la realidad cotidiana en que vive y así persistir en la construcción de sí. —Inclusive aún a sabiendas de falibilidad—. Sin embargo al parecer, quien considera no seguir con su vivir, y definida ésta decisión por el absurdo, ninguna de estas vías le convence ni obedece para él significación alguna, ya que todas ellas, resultan desvíos ilusos, quimeras. Apariencias enmascaradas por la rutina, donde «morir voluntariamente supone que se ha reconocido, aunque sea instintivamente, el carácter irrisorio de esa costumbre» como señala Camus; y por tal, «en ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, como Sísifo vuelve hacia su roca, en ese ligero giro, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierten en su

destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte.» (*ibíd.*: 162) Nada ya simboliza en su existencia más que un ánimo opaco y reiterativo en cuyo sinsentido descubre la razón que potencia la autodestrucción absoluta de sí, vive pues un tiempo presente donde «no tiene ya oportunidad de aprehender otra cosa que tiempo muerto, de alcanzar otro lugar que el campo de escombros de la propia historicidad;» (Amery, 1999: 95) lo que encuentra es entonces la directriz del sentido de la vida (de su vida), y esclarece: «lo absurdo me aclara este punto: no hay mañana.» (Camus, 1989: 79) Y en este sentido, «la conciencia es algo más que la espina, es el puñal en la carne.» (Cioran, 1987: 25)

## Capítulo 2. La angustia ante el desvanecer del propio vivir

### La intrusión del vértigo

La angustia es una experiencia que ha existido siempre, forma parte del núcleo y composición en la subjetividad de todo individuo, y encuentra definición dentro del terreno emocional del crisol humano. Basta trasladarnos a la Grecia antigua, donde una forma de situar el curso de este afecto en el carácter del ser humano se hace latente en el teatro trágico, y en el cual, diversas obras muestran el efecto de la angustia como *pathos*, es decir, como afección que da señal constante de algún tipo de situación que sacude la ineludible realidad del personaje, ya sea en el intento de conseguir cierto anhelo, o por desistir situaciones que otro(s) designan para él (por ejemplo el infortunio fatídico en que Medea, decide dar muerte a sus propios hijos; o la decisión de Etèocles, quién amenazado su gobierno, se enfrenta a muerte con Polinice su propio hermano.)

En estos términos, la angustia no se descubre sino en tanto revelación de un instante <sup>12</sup> abismático para el personaje, un intervalo intempestivo que le da señal de un conocimiento que le escinde desde su ser. (Pensemos en otro ejemplo: Andrómaca, a quien se le da a elegir entre su vida o la de su hijo; o la persecución incesante a la que se ve sometida Io). Estos contextos, revelan el efecto de la angustia que emerge como un sentimiento que abre, digamos así, un agujero en la certidumbre del propio vivir. Es decir, esta ansiedad que experimenta el héroe denuncia y representa un desgarramiento en la adhesión perceptiva de su realidad.

---

<sup>12</sup> Kierkegaard considera la angustia elemento estructural del ser del hombre en tanto éste se compone y es patente a partir de la noción de libertad que le caracteriza en su existir. «Condición que pesa e influye en el hombre mismo antes de que éste se determine a obrar. [...]pues] en consecuencia, ejercer la libertad y afrontar las alternativas supone descubrir la angustia.» (cfr. Manuel Maceiras, Fafian, , *Sentimiento y pasión*, pp.150, 151.) Esta libertad, núcleo de la angustia en tanto instante de indecisión es entendida por Kierkegaard como posibilidad de elegir(se) en cuanto fundamento del propio vivir; kierkegaard mismo lo refiere de tal modo: «aquel cuyos ojos son inducidos a mirar con una profundidad que abre sus fauces, siente vértigo, [...] así, es la angustia el vértigo de la libertad.» (kierkegaard, 1982: 80)

Tal estremecimiento detenta el límite (trágico y discordante) referido en la situación contenida que le desborda. Es en este sentido que podemos decir que el fenómeno de angustia sentencia la ruptura —ya sea temporal o paulatina— de aquellas certidumbres que dan unidad al existir propio y característico de un sujeto, pues la vivencia y sentir en la angustia suspende la razón en la persona de tal modo que, por un momento, se deja de mirar la referencia del propio mundo como el esquema en el que nos hallamos y nos decimos en la pauta de nuestro vivir cotidiano. En la angustia, por un espacio de tiempo, se suspende la orientación y cimiento que hasta entonces articula el armazón que suponemos nos afianza y da sentido en nuestra vida.

Así entendido, la angustia es un afecto que irrumpe en todo resguardo ideal del ser humano y lo confronta a percibirse, sin amparo absoluto, a sí mismo. Por esta razón, se considera al sentir de la angustia una experiencia unívoca que jamás engaña, y que además, al no poder ser urdida, como veremos, bajo la «solidez» de algún concepto, hace que ésta aparezca dentro de un margen desconcertante, desconocido en el deducir del hombre, circunstancia que le da a tal sentir substancia afectiva desagradable.

Este capítulo tiene entonces por intención dar referencia sobre diversas características que componen el desarrollo y conformación de la angustia dentro del entramado funcional y anímico en el ser humano, pues advertiremos que sea su disimetría con el miedo, la causa que la indica y sostiene, el extrañamiento innominable que evoca, la zona en que «reside», todos ellos involucran aspectos que nos permiten señalar el posible efecto que este sentir puede tener como rasgo de influencia para una persona que planea suspender su vida. Veremos, pues, cómo estos indicativos distinguen cierta particularidad definible que da registro a sitios de ruptura en el sentir afectivo del ser humano, y por los cuales el afecto de angustia permite por un instante tomar distancia de sí mismo para restituir, elegir o cancelar el rumbo y circunstancias del propio vivir, ya que la intermitencia de este afecto en la conciencia del ser humano, establece un descubrir del individuo mismo que se es.

En este sentido, advertimos que el análisis de tal afecto encuentra desarrollo explícito en este apartado, de modo que la alusión al suicidio conjuga el momento definitorio en la transitoriedad del entramado significativo aquí abordado.

## **2.1 La función de la angustia**

Freud, en distintos textos indaga sobre la noción de angustia motivado tenazmente por cernir aquello relativo al registro psíquico de ésta, y en relación a su instancia y manifestación somática. De tal modo que precisa dar cuenta sobre la función que implica tal fenómeno, así como el origen de este desencadenamiento en el hombre. El referente que traza en 1926 en su texto «*Inhibición, Síntoma y Angustia*», articula los supuestos de dicha afección relacionando ésta como directriz señal en el sentir del hombre e indicando que si bien la angustia encuentra por condición inmediata manifestación en el orden expresivo del cuerpo, ya que es «en primer término, algo sentido.[...][y] como sensación, tiene un carácter displacentero evidentísimo,[ a saber, respiración alterada, opresión torácica, palpitar apresurado, nudos en la garganta, etc.,] —añade Freud— ello no agota su cualidad,» ( Freud, 1979: 125) puesto que en tanto atributo distinto respecto a esta causa biológica de manifestación somática, el afecto anímico que evoca en las personas, dice Freud, tiene relación y cierta consistencia respecto a la experiencia de algún suceso de significación relevante para los individuos. Es decir, la angustia integra un supuesto dentro de la funcionalidad del yo.



Es bajo esta intencionalidad que Freud prescribe el fenómeno de angustia al ámbito de señal interna en el individuo, cuya indicación emerge como desencadenante de un repliegue defensivo en el yo, a propósito de exponer, por referirlo así, las «coordenadas» de un peligro intuido como amenazante, «de ello se instala entonces todo un sistema que podemos comparar con un sistema de alarma, avanzadas y señales que indican la proximidad más o menos grande de aquello que va a provocar la angustia.» (Laplanche, 1981: 132) Pues en efecto, la angustia «apunta» como si fuese, digamos, algún tipo de aparato sensor, el «sitio» en que se encuentra el suceso de significación amenazante para el individuo. Ya que la angustia «tiene un inequívoco vínculo con la expectativa; es angustia ante algo, lleva adherido un carácter de indeterminación, [...] y hasta el uso lingüístico le cambia el nombre cuando ha hallado un objeto sustituyéndolo por el de miedo.» (Freud, 1979: 154)

Este último enunciado, nos pone en aviso sobre la propuesta que presenta Freud dentro de la significación del fenómeno de angustia, dejando percibir que la función que ésta cumple se determina fuera o de manera distinta de las definiciones o conceptos de interpretación que refieren las condiciones en la representación del miedo. Nuestro autor procura distinguir el carácter de la angustia de la recurrente forma distintiva del miedo; este deslinde es componente esencial en sus planteamientos, pues la distinción que hace respecto la propiedad del miedo le permite dar sitio al carácter fundamental de la angustia en tanto dimensión afectiva en el sujeto.

## 2.2 Miedo y terror en la dimensión de la angustia

De esta manera, y siguiendo a Freud, el espacio que confiere significatividad al conocimiento que tenemos del miedo se da a partir de considerar un peligro que indica una figura representable, la mayor de las veces, vinculada a la percepción de algún tipo de signo evidente, de manera indudable, y considerado como evidencia indiscutible en algún tipo de forma.<sup>13</sup> Esto es, el miedo aparece a través de algo descrito en imagen, forma o nombre en tanto realidad dada en el orden de un objeto definido u externo. (Por ejemplo: en determinadas ocasiones se puede temer a ciertos animales que resultan impredecibles u hostiles; o también a los presagios que anuncia alguna condición climática; tal vez a las dudas y expectativas de posibles accidentes en viajes terrestres, aéreos, etc.; igualmente al encontrarse en situaciones donde uno se descubre de pronto solo, aislado; o quizá en la inquietud de creencias sobre manifestaciones espectrales, etcétera.)

De modo que cualquiera de estas situaciones, permite decir que el miedo indica un temor que refiere algún tipo de significativo de anclaje en el orden racional de las personas, pues —aún evocando el ejemplo último— se concibe, de algún modo, la existencia de aquello que se teme.

Esta condición que caracteriza al miedo, hace admisible la posibilidad de articular respuestas adaptativas en relación con dicho peligro: sea prevenirse, huir, arriesgarse, etc.

---

<sup>13</sup> Kierkegaard, y posteriormente Heidegger se ocuparán de identificar la substancia de la angustia, llevándoles a diferenciarle del miedo. Así, Heidegger sostendrá en 1927 en «El ser y el tiempo» que en el temor se tiene la certeza de aquello ante que se teme puesto que <lo temible>, es en todos los casos algo que hace frente dentro del mundo, algo de la <forma de ser> (Heidegger, 2002: 158 ); kierkegaard tiempo antes, en 1844, señaló a su vez diferenciar la angustia del miedo y esta primera de otros ‘estados análogos’ que refieren hacia algo determinado; podemos decir entonces que para estos autores, y bajo la palabra de Heidegger que «la única amenaza que puede ser <temible>, la que se descubre en el temor. Proviene siempre de entes intramundanos.» (*ibíd.*: 206 )

Señala entonces Freud: «el miedo requiere un objeto determinado, en presencia del cual uno lo siente; [pero agrega] en cambio, se llama terror al estado en que se cae cuando se corre un peligro sin estar preparado.» (Freud, 1990: 12,13) Este otro matiz atenaza aún más la transición en el terreno connotativo en que se ubica la experiencia de angustia, pues el carácter de pasmo, de extrañamiento que reviste el afecto anímico que es la angustia, guarda relación con el registro de sobresalto que subyace en el terror.

Al respecto, el terror precisa entonces una situación en la que se irrumpe, de manera inesperada y súbita, una transgresión en el equilibrio racional de representarnos un evento en nuestro espacio perceptivo. Situación en la cual el terror surge, en este caso, de manera tan determinante que arrastra y desfonda cualquier reacción posible que se pueda tener al respecto. El terror implica una condición en que «el yo es tomado a contrapié, hay desbordamiento, espanto, acceso de pánico» (Laplanche, 1981: 71) de modo tal que intempestivamente la persona es excedida por el terror absoluto. O sea, se configura entonces un umbral que no admite certidumbre alguna, pues el individuo se encuentra en ese instante, en total parálisis, dislocado totalmente respecto de sí, y de cualquier significación, debido a que «nada ha podido ser simbolizado o pre-simbolizado por él.» (*ibíd.*: 67)

Freud consideró estas nociones para indicar que si bien la angustia se correlaciona con ambos términos (terror y miedo), ésta supone otra vía de implicación en el entretejido significativo en que se encuentra dentro de la realidad del sujeto. Situación que hace preguntarnos ¿Qué tipo de vínculo establece con estos caracteres, de modo que a su vez la angustia se vislumbra en una perspectiva distinta dentro de la significación del hombre?

La contestación es de tal manera: «La función del espanto, como no preparación [es consustancial a la angustia, en la medida en que da noción a] la génesis del traumatismo.» (*Ídem*)<sup>14</sup> A su vez, el miedo —cuyo referente como se ha indicado, se asocia a un significante supuesto, en el que subyace la posibilidad de referir una adaptación conveniente—, se relaciona como un lapso en la angustia debido a que «Todo miedo aparentemente motivado tendría en realidad un fondo de angustia, y toda angustia se daría, en un plazo más o menos breve, la máscara del miedo.» (Laplanche, 1981: 75)

Esto es, que la angustia «puede pasar por miedo y en consecuencia hacer creer en su carácter racional.» (*Ídem*) (Volcado en forma.) Los relatos que algunos entrevistados expresan al respecto nos permiten encontrar este sentir de ruptura que involucra la angustia, así como el fallo de no encontrar razón previsible que la defina, llevando por consecuencia enfrentar el efecto que produce:

*Como que sientes en primera, sensación de miedo al no saber que pueda pasar. Miedo y nervios. (E8F19)*

*Mucho nerviosismo, un poco de coraje conmigo mismo. (E10M23)*

*Desesperación, enojo, molestia conmigo misma. (E6F17)*

*[...] no sabes que va a pasar ¿no? te quedas como en la incertidumbre de que pasara mas adelante. (E7F20)*

---

<sup>14</sup> Freud contrasta el carácter prototípico e irreductible de angustia a partir de la experiencia —inconsciente— del nacimiento. En relación a ello expresa, «la palabra angustia (del latín *angustia*, estrechez; en alemán, *angst*) hace resaltar precisamente la opresión o dificultad para respirar que en el nacimiento existió como consecuencia de la situación real y se reproduce luego casi regularmente en un estado afectivo homólogo [condición de la cual deduce que el nacimiento es la primera manifestación, en tanto efecto somático, de la experiencia de trauma; sin embargo, cierra su definición con una observación que resulta muy sugerente en cuanto el desarrollo temático relacionado a la angustia, pues nos dice:] es también muy significativo el hecho de que este primer estado de angustia corresponda al momento en que el nuevo ser es separado del cuerpo de su madre.» (Freud, 2000: 451)

### **2.3 De la incertidumbre y el por qué en la angustia**

De este modo, los trazos que hemos visto sobre este afecto y que Freud precisa, nos permite indicar que la angustia provoca, en el fractal afectivo del ser humano, un carácter de señalamiento ante lo que se percibe como amenaza, «*al no saber que pueda pasar*» y en tanto que el yo encuentra defensa del advenimiento de un peligro intrínseco que no es del todo simbolizable. Esta condición produce cierta reacción de aquello que angustia, llevando a atravesar un instante que trae por consecuencia un efecto de «*mucho nerviosismo*», «*desesperación, enojo*», y en suma «*coraje con si mismo*» al no encontrar una causa lógica de este sentir.

Más como se ha dicho, la angustia no responde al objeto del miedo, antes bien, es a causa de «cierto estado como de expectativa frente al peligro y preparación para él, aunque se trate de un peligro desconocido.» (Freud, 1990: 12) El miedo surge porque «*te quedas como en la incertidumbre de que pasará más adelante.*» Lo que nos exige considerar el carácter desde el cual el sujeto percibe la coacción amenazante, pues si bien en este peligro se reconoce la condición del efecto de proximidad, por intencionalidad exógena, es decir, como factor real, esto es, la señal de angustia emitida por acontecimientos externos. Lo primordial en el análisis freudiano, radica en la circunstancia que reviste el peligro desde la instancia endógena, es decir, subjetiva, ulterior a la señal de angustia. Puesto que si no hay algún registro simbolizable, o sea, una manera de «catalogarla», de puntualizarla, si no tiene por razón el miedo y tampoco hay un objeto unívoco en la representación exterior que la defina, ¿entonces cuál es el objeto de la angustia? Veamos algunas referencias en nuestros entrevistados para saber bien a bien de qué estamos hablando.

*Me suena como que de repente tú puedes sentir mucha ansiedad [...] pero después de un tiempo de estar ansioso ya no experimentas lo mismo [...] sigues estando preocupado por algo que ni sabes [...] puede ser que allí ya tengas angustia. Quizás el estar angustiado lo entiendo como el estar preocupado por algo que no sabes qué es, o puede ser que si sepas por qué*

*estás preocupado y te lleva a sentir esa desesperación, esa parte de ansiedad, o sea es un sentimiento que no nos gusta sentir a veces. (E1M22)*

En este orden de ideas, otro entrevistado señala:

*Cuando estás angustiado no dejas de pensar en eso, en la razón por la que estás angustiado, y entonces es algo estresante al mismo tiempo, porque estás angustiado y estás: ‘por qué, por qué, por qué’. Entonces realmente no vale la pena. Busco otra distracción para no estar así. No me gusta. (E14M20)*

Otro entrevistado comenta,

*No he experimentado nada, pero me suena como a algo que me deprime, que es duro para mí. (E5M17)*

La cuestión implica entonces precisar ¿A que tipo de temor remite la angustia? ¿Cuál es la amenaza y objeto-causa de la que da señal como peligro vivido? Y ¿Qué sitio ocupa como explicitación simbolizable en el discurso suicida?

Siendo así, esta situación que se destaca en la experiencia angustiante, nos obliga a comprender, de alguna manera, el modo con el cuál el hombre ha de habérselas con el carácter del símbolo, esto es, la palabra, lo figurado, lo significado. Puesto que éste es el paradigma o terreno que rodea la angustia y por la cual se presentifica la amenaza que mantiene impaciente a la persona que «no deja de pensar en esa razón del por qué».

Bajo esta perspectiva necesaria para entender el fenómeno de angustia, digamos entonces que la instancia que establece el arreglo determinado como realidad para toda persona, y dispuesto específicamente desde el individuo en particular, en tanto éste se identifica a un carácter de sentido, y en el que además sólo entonces encuentra y ratifica su noción

de identidad, se halla en lo que podemos llamar carácter simbólico.<sup>15</sup> Este implica, que entre el yo del sujeto y el mundo, se extiende un horizonte de representación que destaca lo que constituye el núcleo del individuo como ser en el mundo, es decir, como propio de su sentir, de su vivir. Dimensión y efecto que permite la aceptación identitaria como estructura de significación de su yo, desde un orden, por referirlo así, emblemático, imaginario, y el cual le da sentido y condición legítima a partir de un significante.<sup>16</sup>

Esta valoración permite que pueda asumirse como un individuo «ajustado» a un «yo» propio e identitario; de tal manera, la amenaza que turba al yo bajo el registro de angustia, ya desde el inicio, pone en juego responder a la prerrogativa de una ley que advierte adherirse a una prohibición o interdicto,<sup>17</sup> o sea un límite, a condición de reconocerse como

---

<sup>15</sup> «cada vez que estamos en el orden de la palabra, todo lo que insta en la realidad otra realidad, finalmente sólo adquiere su sentido y su acento en función de este orden mismo.» (Lacan, 1981: 346) Lo que señala que el carácter simbólico «conciene, a aquello en lo que el sujeto se compromete en una relación propiamente humana; [...] se trata de un registro del 'je' (yo), se trata de un compromiso: [...] hay siempre algo literalmente dicho.» (Lacan, 1953: 8) Tal situación implica entonces que «el surgimiento del símbolo crea, literalmente, un orden de ser nuevo en las relaciones entre los hombres.» (Lacan, 1981: 345)

<sup>16</sup> En este sentido el significante refiere a aquello expresivo a la palabra, en la medida en que ésta permite afirmar la realidad desde distintas formas de significación.

<sup>17</sup> Este señala la amenaza que responde al principio involucrado en el complejo de castración, el cuál consiste desde Freud a la experiencia psíquica decisiva para la identidad del infante y en cuyo desarrollo se muestra, ya sea la angustia por parte del niño al descubrir y comprobar la ausencia penial en el género femenino, y la amenaza que éste presiente de ser privado de su órgano en las admoniciones que recibe, particularmente del padre bajo alguna connotación prohibitiva, sobre sus fantasmas incestuosos; o bien la niña que «descubre» que se encuentra despojada de modo irremisible de tal órgano y por lo cual remite a la madre toda serie de reproches; a su vez el concepto de castración involucra, siguiendo la postura que tematiza Lacan al respecto, asumir la representación de una falta y un límite propio que, aunque no realizada, resulta estructurante en la constitución simbólica que organiza lo real como norma en el sujeto. Pues «ya sea que esté marcado por la angustia o por el odio, el acontecimiento más importante del complejo de castración es, sin lugar a dudas, la separación del niño de su madre en el momento preciso en que la descubre castrada.» (Nasio, 1991: 20,21) El rasgo de referencia que hace Lacan respecto el complejo de castración tiene énfasis en «el corte producido por un acto que secciona y disocia el vínculo imaginario y narcisista entre la madre y el niño.» (*ibid.*:50) Amenaza ésta, que da noción, no de la validación concreta de la ejecución, si no de la advertencia inscripta en la palabra, esto es, referida al efecto del lenguaje sobre la imposibilidad plena de acceder al objeto de deseo del sujeto, donde «el agente de la castración es la efectuación en todas sus

sujeto dentro de un orden social específico. Este interdicto involucra entonces un efecto de dimisión, de obediencia al discurso conferido por la palabra desde la exigencia autoritaria, (desde su noción personal y/o social) cuya instancia preanuncia la realización de un despojo, una fisura o alguna pérdida en relación a nuestro yo en caso de objetarla.

De tal forma, por ejemplo «Una prueba a atravesar, un obstáculo a franquear, una decisión a tomar, un examen a aprobar, etcétera, son todos desafíos de la vida cotidiana que reactualizan [...] la fuerza separadora de un límite simbólico» (Nasio, 1991: 51) cuyo efecto produce angustia. Así nos da noción el siguiente relato al establecer que frente a estas situaciones del día a día, y ante el avance progresivo de la angustia.

*Pues tiendo mejor a tranquilizarme, para que pueda sacar las cosas bien. Ahora como en el examen de la universidad teníamos muchos nervios, mucha ansiedad. También eso influye en que también tus sentidos no te respondan, por lo mismo que uno se empieza a bloquear. (E3F21)*

Podemos señalar que las expectativas de prohibición, castigo o exclusión, mantienen latente la vivencia conflictiva con el sistema incesante de la razón y el deseo del Otro social, es decir, con aquello que inscribe la realidad misma.<sup>18</sup> Esta situación influye y se revela en un sentir «*que pone de nervios*», produce «*mucha ansiedad*» y confirma en efecto, un supuesto amenazante asumido por el yo como angustia a razón de la potencialidad y avenimiento de peligro, ya sea de exclusión, de ruptura, o de no formar (o sentirse) parte de las funciones que supone el entramado social. (No aprobar el examen por ejemplo.)

---

variantes de esta ley impersonal, estructurada como un lenguaje» (*ibíd.*:51) que remite a una prohibición articulada desde la instancia del padre, quien será aquel que «introduce aquí el orden simbólico, [...] el reino de la ley, [...] [y el cual] interviene precisamente en el plano imaginario.» (Lacan, 1994: 229)

<sup>18</sup> La validez de la realidad social supone un soporte de afirmación colectiva que confirma lo social como producto humano, donde las pautas de aprehensión de lo que el otro social determina implica asumir un rol que constituye un carácter de objetividad respecto la realidad propia. (*cfr.* Berger & Luckmann, *La construcción social de la realidad.*)



Condición que, sea cualquiera de estos eventos de significación que representen para cada uno, se instaura un sesgo de incertidumbre, un punto mínimo de posibilidad de hendidura, de condición de separación, donde vemos que la amenaza en la angustia radica y da referencia primordialmente sobre el marco de indeterminación que pone en aviso al yo sobre aquello que considera como causa de aprecio, de valía, o sea, de deseo primado para el sujeto, y que puede resultar como circunstancia inexorable de pérdida: quedar fuera (de). Lo cual nos enfrenta a nosotros mismos y repercute en significados y reacciones diversas:

*Siento coraje, y no sé, así como desesperación de no poder hacer las cosas. (E5M17)*

*Angustia por el no poder hacer que cambie ¿no? impotencia también, sí. Coraje. (E3F21)*

Parece más claro que en este sentido, la amenaza y el peligro que se vislumbra en la angustia, remite a la noción de fallo, de menoscabo, de quebranto, de deterioro; «la primera condición de angustia que el yo mismo introduce es, por lo tanto, la de la pérdida de percepción, que se equipara a la de la pérdida de objeto.» (Freud, 1979: 159) Pues ya sea que,

*Te empiezas primero como a desesperar [...] a buscarle una forma [...] soluciones rápidas [aunque] las soluciones rápidas no son como la mejor solución [...] viene la frustración, tensión, te enojas, terminas por decir: 'bueno ya al carajo', ya lo dejas. (E12M23)*

O también que se experimente

*Coraje, tristeza, inseguridad, intolerancia, o sea todo lo peor ¿no? y cuando estas así en ese momento ¿qué es lo que piensas? En lo peor, en acabarte a ti, pero también acabar a esas personas [...] en acabarlas también a ellas ¿no? (E4F20)*

El reconocer que la causa que refleja nuestras aspiraciones, nuestras posibilidades, sobre lo que consideramos importante para nosotros, se hace incertidumbre, se vuelve duda, se torna borrosa. Es decir, concebir esa pérdida de objeto, revela entonces el trasfondo que se nombra desde la idea de «*percibir*» «*que tus sentidos no te respondan*», «*que uno se empieza a bloquear*» y que conduce a ese tipo de «*coraje*» que remite a «*todo lo peor*» abordado desde el énfasis y propia tentativa, por «*buscarle una forma*». (Inclusive aquella que apunta hacia «*acabarte a ti*»).

### **El entorno en el que tú crees que estás: objeto a**

Recordemos que si bien la angustia, como refiere Freud, implica una señal efectuada por el yo ante la expectativa de un peligro, que como vemos, remite hacia la pérdida de objeto, y cuya raíz se constituye desde un espacio de representación distinto a la condición del miedo, parecería que la razón que lleva a percibir esa falta, es decir, el objeto-*causa* de la angustia es esencialmente indeterminado, desconocido, pues no se le adjudica soporte alguno como factor real. Tal condición en modo alguno es precisa, y antes bien será Lacan quien nos procure la clave que permita asignar y dar dimensión al objeto-*causa* de la angustia.

Al respecto, nos dice Lacan, que la causa y objeto en la angustia es una advertencia al nivel del yo, del deseo del Otro.<sup>19</sup> En la cual, la angustia implica, no saber qué se es, en el terreno del Otro. Este argumento Lacan lo detalla de tal modo: « Aunque el yo sea el lugar de la señal [de angustia] no es para el yo para quien se da la señal [...] es para que el sujeto sea advertido de algo, a saber, de un deseo, o sea de una demanda que no concierne a ninguna necesidad, que no concierne a nada más que a mi propio ser, es decir que me pone en cuestión. [...] no se dirige a mí en

---

<sup>19</sup> El «Otro», así, con mayúscula, responde a «una instancia indefinida, indeterminada; es una instancia simbólica» (Nasio, 1994: 58) cuya estructura comprende el componente que precede a la validez de todo sujeto como ser significante. En otros términos, el Otro, se instaure dentro y desde el orden de la palabra, el discurso. Lacan llama a esta instancia también *rasgo unario*, a propósito apunta: « no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante, y del significante más simple, el que se llama rasgo unario [...] el rasgo unario está antes que el sujeto. [...] Por esta vía, todos esos sujetos que dialogan [...] tienen que arreglárselas como pueden con esta condición [...] porque ya fue con este aparato del rasgo unario como se constituyeron como sujetos.» (Lacan, 2008: 30,31)

cuanto presente, se dirige a mí [...] como esperado y, mucho más todavía, como perdido. [...] Es esto la angustia. El deseo del Otro no me reconoce.» (Lacan, 2008: 167)

Para comprender a que se refiere Lacan con ello, es necesario hacer mención del soporte esencial que él mismo inventó respecto la reciprocidad intersubjetiva del individuo, sobre el objeto del propio deseo, y la relación imprescindible con respecto al Otro; esta invención por parte de Lacan trae por resultado dar cuenta del semblante que da causa de aquello concernido en la descripción de una persona acerca de su individualidad, y la realización determinante de su realidad. Así como el sitio que ésta ocupa en el afecto de angustia. Lacan designa esta forma de estructura con una letra minúscula, la letra *a*.<sup>20</sup> Tal representa por una parte — grosso modo— al semejante, al otro, entendido éste como individuo, y quién aparece como aquél referido bajo la demanda de un deseo (tanto de éste para con uno, así como de nosotros a éste). Ello lo podemos ver en el sentido que los siguientes relatos nos señalan.

*Si un ser querido se va [...] te angustias tanto y no sabes que va a pasar ¿no? te quedas como en la incertidumbre de qué pasará más adelante. (E7F20)*

*Tristeza, coraje, angustia, depresión, [...] han sido emociones que me han llevado a sentirme así, [...] a que tal vez he llegado a decir: ya no quiero vivir aquí y odio a todos y todo el mundo estaría mejor sin mí y así. Cuando dices realmente es una tontería ¿no? también puedes ver tu realidad [...] no esta nada mal salirte de ti y ver la realidad en la que estás ¿no? o sea en ver el entorno en el que estás y decir que es muy diferente en el que tú te sientes ¿no? en el que tú crees que estás. (E4F20)*

---

<sup>20</sup> *autre* en Francés; comprende la dimensión real del «Otro»; y poseerá distintos grados de significación para un individuo específico, por ejemplo, este «otro», figura en aquellos a quienes se admira, se idealiza, se ama, o se detesta, etc. De tal modo que en ellos, es decir, en este «otro» se urden elementos que descubren rasgos de identidad e identificación del sujeto mismo. Por lo cual ese otro únicamente es en parte distinto al sujeto, pues como vemos se constituye desde rasgos de personalización aportados desde el sujeto mismo.

La directriz que supone en ambos relatos la representación que gira en torno del sentir angustia, sitúa la causa de ésta a partir de un deseo manifiesto en relación al otro, donde este  $\underline{a}$  Lacaniano resulta ser un «objeto» mediador de aquello que constituye la percepción del sujeto como parte del representante en la significación del Otro, y que aparece como una falta. O sea, una carencia del «sitio» que suponemos representar dentro de un orden signifiante en la manera de relación para con ellos (los otros).

En este sentido, sea tanto esperar conocer el camino que recorre el ser querido a su partida, o repeler y abandonar todo vínculo que integre la significación de la propia realidad —en relación al otro—, ambos argumentos refieren la formulación de un «deseo en falta» de saber «*qué pasará más adelante*» (con la persona). O en el otro relato, un deseo de enemistad (con el otro) y antipatía (consigo mismo): «*odio a todos y todo el mundo estaría mejor sin mí;*» tal enunciación de estas reacciones, involucra dar cuenta de un proceso de implicación del propio deseo en relación al otro como parte de la significación que define mi identidad personal. Así, esta mediación es representada por el objeto  $\underline{a}$ , donde ese «otro» determina en cierta medida mi «*incertidumbre*» y establece la realidad y «*el entorno en el que tú crees que estas*».

De modo que este  $\underline{a}$  es entendido por Lacan más bien como aquel signo algebraico que no remite al signifiante como metáfora de algún tipo de conjetura particular, (interpretaciones que den señal de supuestos de alguna virtud que se posea o algún tipo de culpabilidad, percibidos tanto de sí mismo como respecto del otro: si se es bueno, malo, justo, etc.) Sino que «la notación algebraica tiene precisamente la finalidad de darnos una localización pura de la identidad» (*ibíd.*: 98) (más propia de ser).

Donde «el objeto a es lo que está en medio, entre el Otro y el sujeto.» (Nasio, 1994: 65) Y en este sentido, define «*el entorno en el que estás.*» Esta condición admite entonces concebir el objeto a bajo el denominador de, por decirlo así, «producto». De residuo combinado y transmisible por parte de ambos, (o sea, de mi y del Otro), es decir, a es un «objeto» negociable, alienable que hace que, en suma, al ser un restante de ambos, exista cierta reversibilidad en éste, al grado de llegar a pensar al sujeto mismo como categoría objetivada (para el otro y viceversa). El Otro «se hace» así objetivable, de tal modo, que es posible reivindicar o apropiarse del ángulo en que percibimos nuestra realidad. En este sentido, «*no esta nada mal salirte de ti y ver la realidad en la que estás [...] que es muy diferente en el que tú te sientes.*» De ello que entonces, «Ese resto, ese Otro último [...] esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el a» (Lacan, 2008: 36)

En cuanto a la mención de «objeto», es necesario precisar que para Lacan, éste es sólo un recurso metafórico tomado de la relación sujeto-objeto, para hacer intuitiva la función que se cumple bajo cierto aspecto, como hemos visto, de relación de objetividad. Pensar a como «objeto», es únicamente un referente que confiere un rasgo de noción sobre el proceso de interrelación en que nos entendemos, nos integramos, nos definimos como personas. Pues no obstante, «[el] uso del término a es precisamente de un objeto externo a toda definición posible de la objetividad» (*ibíd.*: 98) que no puede ser representado como tal, y antes bien esta cualidad remite ubicarle, sin más, a partir del ámbito imaginario, ya que como tal, «el objeto a» no tiene condición de materialidad. Freud sin representarlo bajo un signo específico, ya prescribe la densidad del «objeto» al ámbito fantasmático <sup>21</sup> y no real del concepto, pues expresa que este «no es una cosa real en el sentido físico del término, sino una cosa fantasmática en el sentido psíquico del término.» <sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> El soporte en que el sujeto se identifica al «objeto a» y desde el cuál el sujeto, digamos, se «envuelve» en él, es el sitio que ocupa lo nombrado por Lacan, *Fantasma*.

<sup>22</sup> Cfr. Juan David, Nasio, *Los ojos de Laura*, p. 69. En cuya nota a pie de pagina escribe: «Freud fue dando sentidos diferentes al concepto de objeto, pero nunca vario en cuanto a su naturaleza fantasmática. [y en correspondencia a Jung] rechaza con firmeza la

De tal modo, la proximidad intuitiva a este a, ocupa considerar que «el carácter fantasioso del objeto reside en la amalgama entre el sujeto y algo perdido de su cuerpo» (Nasio, 1994: 136) lo cual nos lleva a cuestionar ¿Por qué la noción de pérdida? porque en este «algo» perdido se encuentra el objeto a, (recuérdese que a es un resto entre yo y el Otro); y en tal sitio es que se crea la ficción de realidad de la persona con relación al Otro. ¿Por qué la noción de cuerpo? porque en el propio cuerpo todo individuo incorpora, construye y se apropia de aquellos sentidos y acciones que descubre como identificación particular de sí, o sea que nos dan identidad como individuo: anhelos, emociones, imágenes, deseos y experiencias propias, que dan consistencia, expresión e historia en nuestro vivir, se encuentran contenidos en los actos que se realiza como persona, como cuerpo. De tal manera podemos decir —y apenas desde un esbozo bastante esencial— que la relación entre el sujeto y el «objeto a» proporciona el ajuste que el individuo establece como registro consistente de, y en, su realidad.

### **El sitio de lo siniestro en la angustia**

Siendo así ¿cómo advertir de este objeto a en la experiencia del sujeto? Y más aún ¿qué relación tiene con el afecto de angustia? Respecto la primera interrogante, una manera, de entre otras tantas de indicarlo, se da en el despliegue de la mirada de sí mismo, a partir de la imagen proveniente desde el otro, y de la cual nos apropiamos y adherimos como algo distintivo en nosotros. En otras palabras, dar cuenta de a, implica tomar en consideración la forma particular en que nos vemos a nosotros mismos a partir de aquellas características que nos atribuimos como propias cuando nos identificamos a determinadas imágenes (ideales) referidas desde la entidad del otro, aquellas imágenes que representan las cualidades que buscamos establecer como formación de nosotros mismos, y a partir de ellas hacernos de una identidad propia.

---

suposición de considerar el objeto como si fuera una persona real, y asegura por el contrario su estatuto fantasmático.»

Esta mirada desde la cual uno se ve y reviste a sí, se encuentra referida, desde el léxico psicoanalítico, como la instancia que corresponde al «yo-ideal»<sup>23</sup> donde la relación entre la imagen especular —o sea nuestro mirar y espejeo por decirlo así— con identificación en el Otro, es donde se encuentra, digamos el «sitio» o localización (recuérdese que este «objeto» no tiene materialidad, ni es representable) de ese objeto a, de ese significante propio que se constituye en y a partir del Otro.

¿Qué correlación guarda con la angustia? Cuando el sujeto se ve a sí mismo, sin el significante del Otro, es decir, sin saber qué lugar se ocupa dentro del orden supuesto por este último, y sin conocer qué se significa para éste, induce a que la persona descubra un sentir que perturba y despierta cierto sobresalto, puesto que aparece de pronto una preocupación que resulta inquietante y angustiosa: el yo-ideal de la persona se descubre entonces como un «hueco».

*Me siento intranquila en todo momento, a veces me porto grosera con las mismas personas que yo quiero [...] me porto mal, me porto grosera. (E6F17)*

*No dejo que me absorba, sí he pasado por eso, pero son de cinco minutos [...] es muy rara la ocasión que deje que la angustia me lleve y diga 'ay, no encuentro salida'. (E9F20)*

Podemos señalar con lo dicho y de manera más puntual que la angustia como afecto se enmarca a esta condición donde el sujeto pierde la imagen que representa de sí en el Otro. El corte, o incisión que tal sensación revela, pone de manifiesto el objeto-causa del cual se trata el orden de la angustia, a saber, el objeto a, que en este caso se revela como un «hueco», pues la persona se encuentra súbitamente borrada de este

---

<sup>23</sup> Esta imagen recubre la causa que indica el deseo del propio sujeto y comprende aquello que el sujeto espera de sí como idealidad, tal instancia involucra la pretensión en la cuál el yo ideal estructura la significación del yo, así «el yo ideal es la dimensión esperada del yo» (Nasio, 1992: 35)

otro que da forma y soporte de su propia realidad, llevándole así a percibirse a si misma en lo real de su falta.

Este contexto se encuentra referido, de manera implícita, en el relato previo, donde el efecto de la causa de angustia revela el punto de ruptura que socava la subsistencia subjetiva de la persona, constituyendo un marco de tensión y malestar que se impone como una duda absoluta que, como menciona «no dejo que me absorba». Donde ésta cualidad alegórica, atribuida a tal afecto, prepara el terreno para incidir de algún modo en acto, pues a nivel del pensamiento la angustia aparece como una impresión de sentirse de algún modo atrapado, «absorto»: la persona titubea, cavila, tropieza en sus ideas, explica, se disuade, cambia de opinión, se desespera, «me siento intranquila en todo momento» lo que enfatiza aún más la incertidumbre por intentar darle definición, puesto que por más vueltas que se de al asunto «no se encuentra salida».

*Cuando estás angustiado no dejas de pensar en eso, en la razón por la que estás angustiado y entonces es algo estresante al mismo tiempo, porque estás angustiado y estás: ‘por qué, por qué, por qué’, Entonces realmente no vale la pena. Busco otra distracción para no estar así, no me gusta. (E14M20)*

Ya con lo señalado, podemos decir que la angustia escapa al intento de simbolización, de nombrarla como significación, debido a que tal afecto indica algo surgido desde la propia subjetividad, y que la persona no puede reconocer a primera mano, por lo que se recurre a evadirla por medio de actividades que la encubran a falta de poder enunciarla:

*La angustia luego la puedo sacar de muchas cosas ¿no? o sea luego en mi caso hasta es salir a la calle e ir con amigos, entonces si estoy angustiada por algo agarro y salgo a la calle y estoy con personas y me la paso bien en ese momento, pero luego llego a mi casa y empieza otra vez la angustia, y esa angustia ya no está en los amigos, ahora ya estoy en mi cuarto y ahora ya la saco, no sé, tal vez así todo el día escuchando música o todo el día así bebiendo porque hay veces que si caigo muy fácil en unos que otros vicios,*



*entonces estoy ahí. O luego también me ha pasado que como un buen ¿no? estoy angustiada, entonces luego digo 'bueno ya bájale' o sea tampoco se trata de eso porque la angustia ahí sigue. Pero ya cuando me doy cuenta de que esta mal y de que es eso, digo: comiendo todo el día, bebiendo todo el día o con la gente todo el día no vas a solucionar nada ¿no? o sea ni siquiera estresándote vas a solucionar nada. [...] también depende de cosas psicológicas, el inconsciente o no sé que. Qué haya adentro de ti. (E4F20)*

Este relato nos da cuenta de «la verdadera sustancia de la angustia, [que como afecto tiene por condición ser] *lo que no engaña*, lo fuera de duda.» (Lacan, 2008: 87) Pues se inscribe dentro del orden de la experiencia real e interna en la percepción del sujeto, aún cuando se perciba como algo externo que se intente «*sacar de distintas maneras.*» En la angustia no influye ningún tipo de significante externo (ni los amigos, la comida, la música etc., o recuérdese el miedo por ejemplo.) De ahí que al no tener ninguna «mascara», ningún término de identidad respecto el otro, se pueda constatar como defensa algún tipo de reacción o protesta: «*a veces me porto grosera con las mismas personas que yo quiero [...] me porto mal, me porto grosera.*»

El concepto que refiere tal descubrimiento de «perforación» en el encuadre mental de quien experimenta angustia, es señalado por Freud como el núcleo de lo ominoso, también indicado bajo la significación de lo siniestro. Esto es, la extrañes que remite tal sensación de inquietud, de intranquilidad, de expectación, cobra sentido cuando «se borran los límites entre fantasía y realidad, [...] cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado.» (Freud, 1988: 244) Y aunque podría parecer que lo siniestro hace pensar en sucesos relacionados al orden de la fantasmagoría, lo maligno, la animación de entes, el misticismo. Freud deduce a tal sensación la manifestación de «algo» por demás conocido por un individuo que aparece de manera consciente, y produce un extrañamiento al descubrir el retorno de «eso» que debió permanecer oculto.

Lo siniestro muestra algo «que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo.» (*ibíd.*: 220) <sup>24</sup>

La cualidad que hace Freud de esta impresión, como tal, se expone de modo preciso bajo el término alemán *Unheimlich*. Término en el cuál «Heimlich» deriva un modo que supone un significado referido a lo íntimo, lo familiar, aquello que es habitable, hospitalario, entrañable. Mientras que, sin ser antónimo de este primero, «Unheimlich», manifiesta aquello que abre al terror atroz de lo inhóspito, lo ignoto, la forma de lo deshabitado, lo extraño, lo vacío. De tal manera que la mostración de significados, de sentidos que descubre esta experiencia de lo siniestro evoca de manera indiscutible angustia, ya que «no es efectivamente algo nuevo o ajeno, sino algo familiar, de antiguo a la vida anímica» (*ibíd.*: 241) por eso, por más que se evada y se le evite, como da mención nuestro relato: «*la angustia ahí sigue*».

En este sentido, si admitimos que lo siniestro, siguiendo la definición previa que hace Freud, se descubre en los lindes de la fantasía y la realidad entendiendo la primera como aquello que hemos dicho, hace de soporte del yo. Es decir la correlación con a; y la segunda como la confrontación de descubrir la falta de sí mismo como significante en el Otro, o sea ese a descubierto desde nuestro deseo como punto de carencia, de desconocimiento de uno mismo; lo *Unheimlich*, como noción que se apodera en lo simbolizado (la palabra), supone reconocer el desfonde en la persona de todo aquello que sostiene la «envoltura» de todas sus

---

<sup>24</sup> Esta experiencia se muestra de acuerdo a la sensibilidad de cada individuo, pues su sentir supone el modo en que se percibe la comprensión de alguna vivencia específica. La sensación de algo siniestro, adviene en el sujeto como manifestación consciente al considerar que está siendo privado, observado o conducido por algo desconocido. Señal que se encuentra, por mención alguna, en situaciones en que se tiene la «impresión» de formas que se repiten, o que retornan de manera reiterativa en las vivencias del quehacer habitual, por ejemplo: el encontrarse con alguna palabra, número, signo, frase, etc., que se hace presente de manera constante en diversas circunstancias o distintos sitios; o la idea de confabulación del azar, el destino, como determinación de la propia realidad, es decir, la sensación de que se haga lo que haga siempre sucede lo mismo, etc. Por ejemplo, bajo referentes literarios, Cortázar, en su relato «*Casa tomada*» nos da cuenta de ese «algo» que despoja poco a poco a los personajes de su sitio más propio: su casa; o Lispector, quien precisa de manera extraordinaria en su cuento «*Amor*» esta noción de aquello que se revela real y extraño, y que sin embargo resulta parte de sí mismo. Esto siniestro revela entonces algo «íntimo» que sólo es percibido cuando proviene — aparentemente— desde «fuera», es decir, es una experiencia que sólo es accesible al saber consciente del sujeto cuando se revela como algo «externo» que adviene a lo interno.

representaciones y de todos sus saberes dentro de la «pantalla» que reconoce el propio sujeto en su cotidianidad, lo cual implica que el sujeto enfrenta de este modo el aspecto más denso de la fisura constitutiva de su ser en falta.

En términos de Lacan, lo Unheimlich aparece «cada vez que de pronto, por algún incidente fomentado por el Otro, esta imagen de él en el Otro le aparece al sujeto como privada de su mirada, aquí se deshace toda la trama de la cadena [significante] de la cual el sujeto está cautivo [...] y es el retorno a la angustia más basal, el Aleph<sup>25</sup> de la angustia.» (Lacan, 2008: 8)

Lo Unheimlich debe considerarse entonces como «aquello que mediante el proceso de represión, entendida ésta como rechazo ante ideas o deseos que pueden ser considerados perjudiciales para el sujeto, muestra una cara oculta e inhóspita en lo familiar al mostrarse eso que la conciencia preferiría haber olvidado.» (Conde, 2006) ¿Qué podemos encontrar en este terreno de quebranto <sup>26</sup> en relación al suicida? En efecto, la angustia como causa fundamental, develada en el extremo de lo siniestro, muestra su potencia como función-señal en el punto más álgido en la experiencia de la persona, pues ese objeto a que tiene por causa-soporte, toda la trama de vida que se configura detrás de cada quien, de pronto se desploma,

---

<sup>25</sup> Aleph: Primera letra en el alfabeto hebreo que representa «Lo primero». En el alfabeto griego es equivalente al Alpha.

<sup>26</sup> Para Heidegger, la condición de angustia en el ser humano aparece como constitución esencial de ser en el mundo, consecuencia que hace evidente la perspectiva propia y singularizada de ser posibilidad de elegirse a sí. Tal apertura de ser, en el fenómeno de angustia, alerta al hombre al encontrarse extrañado de aquellos paradigmas, ideas y ordenes de valor que descubre en la inmersión de realidad en que se reconoce y define a sí mismo, y sobre los cuales establece los modos de apropiación que realiza como proyecto de ser. La angustia, digamos, lo arranca de aquellos significantes en que se encuentra hasta ahora preservado, y le lleva a vislumbrar que «la totalidad de conformidad [...] descubierta dentro del mundo [social] carece en cuanto tal de toda importancia. [...] el mundo tiene el carácter de una absoluta insignificatividad.» (Heidegger, 2002: 206) Esta insignificatividad, señala Heidegger, no involucra la carencia del mundo mismo, sino la noción de falibilidad que le constituye a éste en sí mismo. De tal manera que la angustia «saca de nuevo al ser-ahí de su cadente absorberse en el mundo. [y] queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad,» (*ibid.*: 209) de modo que «el angustiarse abre original y directamente el mundo como mundo» (*ibid.*: 207) y esta apertura se sostiene como presencia amenazante.

se derrumba; ese resto de representación que le da soporte a uno mismo falta. El sujeto no «ve» entonces amparo alguno, y tal ausencia provoca como hemos dicho «un agujero en la imagen» <sup>27</sup> que se tiene de sí mismo.

Dicho de otra manera, esta imagen de menoscabo y deterioro, en rigor: de falta; forma, valga la expresión, un agujero en lo real de la subjetividad del individuo, e interviene para que el sujeto, urdido en ella, suponga la posibilidad de precisar alguna resolución concluyente y definitiva (que lo saque de tal situación).

Recapitulando un poco, hemos señalado que el afecto de angustia no obstante las manifestaciones somáticas que exterioriza, pues refiere como sede en el cuerpo, el interés que presenta Freud le conduce a indagar sobre la función que ocupa ésta en la subjetividad del individuo, situando tal fenómeno dentro de la economía psíquica del sujeto como función de señal defensiva ante alguna amenaza de peligro, la cual, no responde —como vimos— hacia alguna forma externa de representación, lo que hace que tenga diferencia con la noción de miedo, haciendo pensar que la angustia resulta ser sin objeto. Nociones que encontramos en nuestros relatos y que nos permite dar cuenta de cómo se desplaza la angustia en el sentir de éstos, llevándolos a experimentar sensaciones y afectos diversos tanto respecto a sí mismos como hacia su entorno social, el cual este último, sin duda, representa continuamente una amenaza constante en el decir y actuar en su proyecto de vida.

Por otra parte Lacan nos permite reconocer la dimensión a que apunta este afecto como «objeto» significativo e implícito en nuestros sujetos, pues incluso aún cuando a nivel del pensamiento se traduce en una falta de representación, la angustia no es sin objeto, sino que antes bien, responde a un hilo conductor «alojado» digamos así en el objeto a como objeto-causa del deseo del sujeto en la simbolización del Otro. Situación que genera angustia.

---

<sup>27</sup> *cfr.* Juan David, Nasio, *Los ojos de Laura*, p. 80.

## 2.4 Sólo se pierde lo que no se tiene

Dicho lo precedente, y advogados hacia la muerte voluntaria se refiere, conviene considerar que si bien la angustia surge porque «se pierde» el sitio que un sujeto imagina ocupar en el significante del otro. Un elemento sustancial que da énfasis a esta situación implica reconocer la importancia que en el pensamiento de toda persona constituye el registro imaginario,<sup>28</sup> pues responder al presupuesto afectivo de tal condición angustiosa involucra suponer la significatividad que ésta tiene dentro del orden imaginario en nuestro acontecer habitual.

Esta categoría resulta esencial para comprender la angustia dentro del discurso suicida, puesto que el registro imaginario representa aquél horizonte que anuda nuestra razón al entramado que sostiene la realización de nuestras circunstancias de vida, entendiendo éstas como la manera en que nos procuramos trazar los ideales que dan forma a nuestra identidad. En otras palabras, el horizonte imaginario comprende el espacio de reflexión y creación de nuestro yo-ideal como vínculo que sostiene la óptica integradora de nuestro yo.

---

<sup>28</sup> Una imagen intuitiva y muy sencilla que puede dar noción sobre el espacio que ocupa este registro en el acontecer de cada individuo, es expresado por Lacan al intentar dar estructura al sitio que ocupa la angustia como función en el sujeto. A propósito, articula tres tiempos ligados a la vida y ficción del hombre como ser existente. El primer tiempo corresponde a concebir, digamos, el mundo desde su materialidad. «Hay el mundo. [...] lo que podría llamar un materialismo primario» (Lacan, 2008: 43), esto es, el mundo como estructura de función esencial; un segundo tiempo «está ahí ciertamente para ilustrar ante nuestros ojos la distinción radical entre el mundo y aquel lugar donde las cosas [...] acuden a decirse. Todas las cosas del mundo entran en escena de acuerdo con las leyes del significante.» (*Ídem.*) El hombre entra entonces en la escena del mundo y hace explícito su carácter de existencia en la plataforma constitutiva del lenguaje, así «una vez que la escena prevalece [en esta plataforma], lo que ocurre es que el mundo entero se sube a ella» (*ibíd.*: 44); un tercer tiempo es producido por la «teatralidad» de tal escena, donde la función discursiva constituye el modo en que el hombre se representa dentro de ésta como soporte de su propio existir. Haciendo paráfrasis a Descartes, Lacan dice: «sobre la escena del mundo, yo avanzo [...] enmascarado» (*Ídem.*) lo que involucra que el hombre encuentra identidad en aquello que imagina y constituye la condición de su propio deseo.

De tal manera que poner de relieve este escenario hace que el hombre requiera sostener, a partir de su condición de ser hablante, aquello que da perspectiva de efecto real mediante el uso del lenguaje, es decir, crear la posibilidad de realidad mediante el discurso, o sea la palabra.

Este ámbito será preciso para dar conexo de aquello que se «debe» tener, alcanzar, seguir, ser, no ser, etc., en este sentido el registro imaginario queda asentado dentro del carácter simbólico que involucra la palabra.

Más acaso, es importante señalar que si alguna explicitación narrativa o razón de ser en las representaciones establecidas no se encuentra adherida a este carácter simbólico, dentro de las formas del lenguaje, si no se define la condición simbólica de tal necesidad; ésta significación, o aquél deseo, como totalidad de las «verdades» que establecen la realidad del mundo, es decir, no se prefiguran ( o no se imaginan), sucede que no hay efecto de existencia, no hay falta de ello, pues no aparecen en expresión alguna.

Siguiendo esta idea, y aunado a lo dicho, podemos sugerir que las condiciones que llevan a coartar las determinantes en el vivir de una persona a punto de colapso conducen a que ésta perciba la angustia como agente destructor dentro de sus representaciones emocionales debido a que al distinguir la propia falta (de identificación) como una continuidad dominante en su forma de vida, llega a la conclusión de saberse un resto nulo, un ser innominado, es decir, se define a sí mismo dentro de un territorio (imaginario) en que se percibe como «objeto» negado, se intuye como un ser in-significante y entonces cae capturado en su propia imagen: «yo no soy»; tal circunstancia interviene como posibilidad para que la persona, en el punto de carencia del Otro como se ha dicho, en el punto en que no se puede simbolizar a sí mismo a partir de éste, se ofrezca a la desaparición absoluta como respuesta a este Otro, pues ante el encuentro constante de saberse desplazado de su condición de sujeto, y de «tener la impresión» de ser sitiado constantemente fuera de todo signo de reconocimiento, el yo empieza a asumirse y adjudicarse a cierta sensación de frustración, de duda sobre sí, y termina identificándose a la imagen parcial que percibe de sí mismo como ausencia de significado;

busca entonces hacer de ese signo de abandono, el significante en la representación del Otro.

Decide realizar en acto el rechazo que encarna como «objeto caído», y así «el sujeto por la función del objeto a, se separa, deja de estar ligado a la vacilación de ser,» (Lacan, 1997: 265) asume entonces la condición de su ser en falta como único signo y soporte de su existir. Ello implica ser «la ocasión, el aguijón significante que despierta al sujeto, lo incita, lo empuja a sumergirse en lo real, [...] detener el deseo, cristalizar el pensamiento [...] en una imagen: sin decisión previa, ni mediación alguna, el sujeto se precipita.» (Nasio, 1994: 153) Esto es, trata entonces de personificar el vórtice significante de su deseo (no ser sino en la falta que por estructura y condición humana es): «cuanto más se afirma el sujeto con ayuda del significante como queriendo salir de la cadena significante, más se mete en ella, y en ella se integra, más se convierte él mismo en un signo de dicha cadena. Si la anula, se hace él, más signo que nunca. [...] tan pronto el sujeto está muerto se convierte para los otros en un signo eterno.» (Lacan, 1999: 253,254)

Ante esta gama de elementos que forman en el hombre la afección de angustia, el paradigma que concierne al suicidio, encuentra condición de posibilidad en éste referente afectivo, debido a que la fisura medular ante los sentidos que definen el propio modo de vivir, y a causa de la frustración de no conseguir precisar en el otro una identidad satisfactoria. Se experimente entonces, como vimos en nuestros relatos, ansiedad, tensión, coraje, desesperanza, preocupación etc., cuyos efectos expresan un deterioro (en el yo ideal), así como una desunión en el yo a partir de los cuales el sujeto se colude en correspondencia de este sentir, que constituye su ser, respondiendo ante este significante en acto.

### **Capítulo 3. Aséptica de la consunción (Idearios sobre la muerte)**

Una vez establecidas algunas condiciones que conllevan al absurdo y la certeza que señala el afecto de angustia como apropiación subjetiva de quien elige omitir su ser, nos planteamos entonces abordar el discurso que puede seguirse a propósito de la muerte como significativo ineludible en la resolución eje de su vida. Pues el punto de significación que este suceso consolida en el propio vivir, permite dar forma y sentido a la manera de explicar nuestro ser en el mundo, por tanto que tal acontecimiento conjuga la integridad de significados que otorgamos a nuestro existir en la vida. Ello a que la muerte como hecho inevitable, provoca al hombre en algún punto de su vida poner en relieve su propia existencia y detallar su condición mortal. De manera que para quién se halla en un punto de suspensión en su vivir, es decir, que intenta advertir algún sentido a su vivir, o pretende, en modo decisivo, interrumpir ésta de manera definitiva, el concepto de muerte que establezca como significación para sí mismo, habrá de ser determinante para explicarse en el entramado de la existencia, comprenderse como sujeto y adecuar, al respecto, sus principios y expectativas de vida.

Articular así entonces el paradigma de la muerte en conformidad con nuestra investigación, nos remite en este último capítulo identificar en los testimonios de nuestros entrevistados aquellas categorías que enuncian en torno a la noción del concepto de muerte, y desde ellas abordar las implicaciones que trae consigo asumir el significado que hacen de ésta desde las variables que se legitiman dentro del imaginario colectivo sobre la noción de la misma, y primordialmente la actitud del suicida respecto la interpretación que hace, para sí, de ésta.



### **3.1 Sobre el ciclo de vida: La muerte inerte**

La muerte sin duda alguna impone a la vida, un tono evidente en el cuerpo como tal, es una certidumbre biológica de manifestación contundente que ha implicado en el terreno del conocimiento <sup>29</sup> del hombre, un afán continuo ante la posibilidad de construir algún sentido estable que desentrañe de manera eficaz nuestro saber y pensar en relación a ésta evidencia. Tal interés por el estudio anatómico del cuerpo humano, ha encontrado distintas direcciones y diferentes sentidos en la conciencia histórica del hombre respecto el signo y presencia que la muerte representa.

Al respecto, el impulso que surgió en Francia a mediados del siglo XVIII dentro de los avances médicos, encontró un paradigma innovador en tanto investigación científica se refiere, pues trajo consigo apuntar al progreso indiscutible por descifrar aquellas causas que determinan la proliferación y síntomas de toda enfermedad en el organismo; es así que, con el paso de sus logros los anatomistas de la época encontraron no sólo necesario ocuparse de la desarticulación límite de la enfermedad, sino del término que la muerte asigna a ésta primera, es decir, encuentran necesario establecer el punto de transitoriedad de una respecto la otra con la intención de proseguir y explicar su correlativo funcionamiento de ambas, pues «si llegaba [la muerte] en las huellas de la enfermedad a morder el cadáver, entonces ninguna prueba podía distinguir absolutamente lo que era de ella y lo que era de la muerte.» (Foucault, 2001: 200) Problemática ésta a la que además se añadían las ocupaciones que constituyen la descomposición de los órganos.

---

<sup>29</sup> Múltiples parámetros y lógicas han dado forma al conocer atribuido a este suceso determinante en el devenir socio-cultural del hombre, tal comprensión se bifurca —como veremos—, en dos acepciones sobresalientes que prevalecen al pensar la dimensión que implica el evento de muerte: una primera, elaborada a partir del avance que el conocimiento explícito en el terreno científico arroja al respecto; otra, cuyos planteamientos se anuncian desde un significado que va más allá del trasfondo efectivo en el rigor mortis.

De esta manera, el intento por comprender el instante previo que antepone la enfermedad, y aquél que procede a la muerte, llevó a los anatomistas al necesario menester de abrir un cuerpo «sano» —un cuerpo sin algún tipo de antecedente de muerte por enfermedad mórbida—, y así, comparar éste con aquél a fin de sistematizar, de manera técnica, la deducción precisa en que se localizan ambas circunstancias (la enfermedad y la muerte).

La conjetura de los anatomistas a tal supuesto fue que «la posibilidad de abrir inmediatamente los cuerpos disminuyendo lo más posible el tiempo latente entre el deceso y la autopsia, ha permitido hacer coincidir, o casi, el último momento del tiempo patológico y el primero del tiempo cadavérico,» (*Ídem*) esta noción, hizo tomar conciencia de este interludio de paso, de manera que, involucro re-direccionar la forma de análisis en el terreno del conocimiento sobre la muerte. Pues sugirió ubicarse en el estudio del desarrollo, decurso y procesos de atrofio orgánico para delimitar el transito en que la muerte «impregna» el transcurso somático de vida. Este paradigma, así, a base de un conocimiento lógico y preciso en la indagación objetiva de la condición anatómica del hombre, dio estructura a la explicación de la muerte bajo el carácter orgánico del cese progresivo: «en la muerte natural la vida animal se apaga [...]: extinción sensorial primeramente, entorpecimiento del cerebro, debilitamiento de la locomoción, rigidez de los músculos, disminución de su contractilidad, casi parálisis de los intestinos y por último inmovilización del corazón.» (*ibíd.*: 202)

En este precepto, la muerte como tal «se convierte paradójicamente y por su efecto de interrupción [...], en el instrumento que permite integrar la duración de la enfermedad en el espacio inmóvil de un cuerpo recortado. [...] por primera vez se vuelve instrumento técnico que da presa sobre la verdad de la vida y la naturaleza de su mal.» (*ibíd.*: 205) Así entendida, la muerte corona la relación entre la vida y la enfermedad, permitiendo que los códigos útiles a los recursos técnicos de la clínica, a propósito de la degradación orgánica de la vida (somática), tomen consistencia en el

estudio objetivo del cadáver <sup>30</sup> «doblemente engañoso ya que a los fenómenos que la muerte interrumpe se añaden los que ésta provoca y deposita en los órganos, según un tiempo que le es propio.» (*ibíd.*: 191) De ello que el cadáver «anuncie» al hombre el horror de la consunción o deterioro que implica el conocimiento de la putrefacción, pues después de todo, el cuerpo se fermenta, se degrada, se descompone.

En este sentido, la eficacia que la disección clínica consiguió al extrapolar el análisis de la enfermedad y el mecanismo de corrupción del cuerpo en la muerte, trajo por efecto establecer un registro de repercusión social que consigno suponer el significante de la muerte no sólo como la evidencia del cese vital de todo proceso orgánico, sino además apostó al avance científico en cuanto mejorar el engranaje aséptico <sup>31</sup> en tanto el cuerpo inanimado se refiere. De esta manera, la razón discursiva que se sigue dentro de la ordenación del imaginario colectivo —desde los parámetros de la ciencia—, suscribe el significado de la noción de muerte al decurso invariable y natural que el proceso vital somático describe.

No obstante, el enfrentamiento al asombro de la muerte y la presencia del cadáver, son eventos manifiestos en contextos culturales de toda época y de toda índole, desde los cuales el conocimiento de los procesos que «mancillan» el cuerpo inerte, han proyectado características significantes que anuncian prácticas socioculturales específicas respecto la inexorabilidad de la muerte. Ejemplo de ello son la diversidad de ritos funerarios que incurren por exorcizar la condición necrótica del soma,

---

<sup>30</sup> En este sentido, el soporte necesario dentro del pensamiento científico respecto al cadáver implica esterilizar y despojar a éste de su condición subjetiva, requisito necesario para hacer del cuerpo un objeto analizable. Prueba de ello es el desarrollo de disciplinas (como la Tafonomía en antropología criminalística) cuya especialidad ocupa diagnosticar todo proceso bioquímico y bacterial implicado en la descomposición de los restos humanos, así como el dictamen de todo elemento externo que defina las causas y consecuencias en el cuerpo como hallazgo y reconstrucción de su muerte.

<sup>31</sup> El empuje civilizador que rige el paradigma de organización social en la modernidad lleva a suponer el significante social de la muerte como «uno de los grandes peligros bio-sociales de la vida humana» (Elías, 2009: 33) por lo cual el propósito implícito de este suceso tiene por condición medular concebir un diseño y control aséptico como símbolo de distanciamiento de la noción de muerte. Así en la actualidad las tecnologías en tanatopraxia respecto la conservación y tratamiento mortuorio, consiguen ya utilizar mecanismos a base de inyectores que permiten fijar conservadores en sustitución de la sangre.

donde «las fases de la metamorfosis del cadáver suscitan interpretaciones y actitudes que muestran constantes universales a pesar de su transformación en el tiempo y en el espacio. [...] [Así] los diversos tratamientos a los que se le somete (destrucción o conservación) y los diversos ritos de los que es objeto [...] consiste[n] en fijar el porvenir del cadáver. Éste podrá ser quemado, digerido, momificado o apartado del mundo de los vivos; en todo caso se trata de ritualizar la muerte. Hacerla soportable ocultando el cadáver que la hace patente.» (Rivara, 2003: 86,87)

Lo que implica que, sea el confeccionamiento y unción de diferentes bálsamos, el utilizar diversos tratamientos de conservación del cuerpo, el ocultamiento de éste, o inclusive la fagocitación del mismo, asumir «esa parte» que involucra la disgregación del cuerpo —su descomposición— permite establecer formas sociales y normativas por conjurar las causas y sentidos de nuestra existencia en relación a nuestra muerte. Pues aún dentro del paradigma objetivo de la descripción anatómica y científica mencionada, «la obsesión primaria de abrir cadáveres radicaba no solamente en alumbrar la investigación de las enfermedades, sino sobre la muerte misma vista como un gran misterio que quizá <el muerto mismo> podría aclarar. Más que saber de la vida, las autopsias tuvieron como fondo último la fantasía humana, alimentada por el miedo a la muerte, de descubrir de una vez la íntima verdad que se esconde en la muerte.» (*ibíd.*: 65)

Asimilar entonces el carácter anatómico del ser humano desde el entendido de que éste pertenece a una especie determinada y es constituido por una natura biológica, da consistencia al significante de muerte a partir de legitimar <sup>32</sup> desde las investigaciones de orden científico, que «cualesquiera que sean las causas, [...] ya sea porque el protoplasma no actualiza más los procesos de asimilación o desasimilación que mantienen la vida, o bien porque el medio en el que evolucionan las células hace que los intercambios vitales se tornen imposibles.

---

<sup>32</sup> Entendemos por legitimación aquello que otorga eficacia a un contexto normativo a partir de reconocer los procesos de conocimiento en que este primero se afianza, «atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados [de modo que] justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos» (*cfr.* Berger, & Luckmann, *La construcción social de la realidad*. p. 122.)

La muerte esta igualmente inscrita en el patrimonio genético de todo ser vivo.»(Rivara, 2003: 89) De tal manera que la extinción irreversible de todo signo vital, comprende, a partir de esta postura, la expresión inmediata de la muerte.

En este sentido, el criterio enunciado por algunos de nuestros entrevistados da cuenta de la apropiación de este parámetro como explicación en que sitúan su noción del fenómeno de la muerte, afirmando que ésta:

*Es un proceso, o sea es parte de todo lo que existe en el universo. O sea es como todo: nace, crece y muere, es parte de la vida. (E12M23)*

*Es el fin de un ciclo ¿no? todo son ciclos en la vida, entonces pues es el fin de un ciclo. No puedes seguir con tu vida, durante años, o sea es un ciclo que se acaba. Para mí es el fin de un ciclo. (E7F20)*

*Es algo muy interesante para mí la muerte, ya se ha vuelto un tabú ¿no? la muerte ahorita ya es un tabú, cuando es algo natural. O sea ,digo, es parte del proceso: uno nace, uno crece, uno produce, se reproduce y muere ¿no? yo creo que es así, es parte del ciclo de vida del ser humano y de todo ser vivo.[...] para mí la muerte es algo natural y precisamente porque es algo natural y va a llegar, para que adelantarse ¿no? indudablemente también me da miedo a veces, o sea también depende de mi estado de animo, hay veces que digo, me siento tan bien y tan plena que no me importa si me muero hoy, porque me voy a morir feliz y así. Pero, si me siento mal y empiezo a pensar en la muerte, a mí si me da un buen de miedo, digo: ‘no, no, no, para qué piensas ahorita en eso’, me da miedo, o sea y eso también forma parte de un tabú ¿no? (E4F20)*

*La muerte evoca cierta tranquilidad pues de cierta manera eres ya un cuerpo inerte ¿no? ya no tienes algo que sientas, ya no hay dolor, bueno hasta lo que se ha probado, pues si tu agarras el cuerpo y todo eso y lo picas o algo así, pues no creo que tenga ya sensaciones, las células ya están muertas [...] es algo que tiene que pasar, es algo natural ¿no? así, un proceso de vida. (E12M23)*

Si bien la idea de la muerte, es un tema que acompaña al hombre desde el albor <sup>33</sup> de su ser, en tanto ser histórico, es decir, desde que ha conseguido manifestar actitudes, elaborar iconos de representación, y sobre todo conformar teorías por dar cuenta de esta dimensión desconcertante y temible en la realidad humana. La significación de la muerte se plantea y adecua respecto la lógica discursiva del hombre en el contexto social e histórico en que éste se encuentre. La fase civilizatoria en que se encuentra, hace susceptible entender la muerte a partir de aquellos enfoques ideológicos <sup>34</sup> y avances tecnológicos que se han conseguido. Incidiendo éstos, sin duda, en la articulación discursiva que permean el imaginario social y colectivo de la época.

Siendo de tal modo, la ideología robustecida en sociedades donde se suscriben procesos industrializados, muestran el supuesto de la muerte primordialmente bajo una perspectiva patente de carácter biológico-natural, a condición de conseguir, mediante el adelanto científico, poseer el dominio necesario de todo mecanismo en el bios del hombre, y de tal manera, si bien no conseguir aislar el hecho ineludible de la muerte, sí intervenir en postergar su revelación. Puesto que, aún cuando «se sabe perfectamente que la muerte ha de llegar, [...] la idea de la implacabilidad de los procesos naturales se suaviza con el conocimiento de que también son controlables. Hoy más que nunca puede esperarse aplazar la propia muerte gracias al arte médico, a la dieta y los medicamentos.» (Eliás, 2009: 81)

---

<sup>33</sup> Desde el paleolítico superior, las practicas funerarias del Homo Sapiens dan muestra de la reflexión en torno el fenómeno de la muerte; sin embargo, la data respecto la conciencia de muerte, tiene vestigios a partir del Neanderthal, quien al sepultar a sus semejantes, revela ya un indicio de perdurabilidad y abstracción en tanto la percepción de dejar de ser. Así, para Bataille esta situación abre el camino a la superstición y el miedo a la muerte, puesto que «las sepulturas del hombre de Neanderthal tienen para nosotros este fundamental significado: son el testimonio de la conciencia de la muerte, del conocimiento de un hecho trágico: que el hombre podía, que debía, hundirse en la muerte» (Bataille, 1981: 59)

<sup>34</sup> «cuando una definición particular de la realidad llega a estar anexada a un interés de poder concreto, puede llamársela ideología» (Berger & Luckmann, 1988: 157) en este orden, el modo de interpretación se define y estructura respondiendo a nociones específicas de un grupo social determinado, de manera que «con frecuencia una ideología es adoptada por un grupo en razón de elementos teóricos específicos conducentes a sus intereses.» (*Ídem*)

Esta promesa, indica entonces un sinnúmero de supuestos conceptuales y representaciones (imaginarias) dentro de los discursos sociales en tanto la demora respecto al morir, y por tal, el olvido de esto último en cuanto supone construir algún tipo de reflexión consistente, distinto al divulgado desde estos ideales de continua prorroga; tal imperativo se legitima en las ideas y actitudes respecto la noción de muerte en nuestros entrevistados, para quiénes reflexionar sobre la muerte parece un tema por demás sobre entendido: *«es algo natural. O sea, digo, es parte del proceso: uno nace, uno crece, uno produce, se reproduce y muere ¿no?, yo creo que es así, es parte del ciclo de vida del ser humano y de todo ser vivo».*

Este presupuesto ideológico, definido hacia lo «tangible» que resulta la muerte como fenómeno de carácter somático, consigue además establecer con ello un efecto «sedante» dentro de los ordenamientos establecidos en las practicas y actitudes que sostienen el ideal de ésta en el imaginario social. Es decir, Una imagen industrializada de la muerte, cuyo significante unilateral y específico lleva a desplazar la idea y estupor que siempre implica la muerte a una noción aséptica de muerte ideal: presupuesta para el futuro, concebida a la lejanía, la muerte es afirmada únicamente como un momento abstracto que ha de llegar a nuestro lecho, donde ésta resulta ser solamente, *«el fin de un ciclo ¿no? [...] no puedes seguir con tu vida, durante años, o sea es un ciclo que se acaba.»* Idea que al fin y al cabo *«evoca cierta tranquilidad pues de cierta manera eres ya un cuerpo inerte ¿no? ya no tienes algo que sientas, ya no hay dolor, bueno hasta lo que se ha probado, [...] las células ya están muertas [...] es algo que tiene que pasar, es algo natural ¿no? así, un proceso de vida».*

### 3.2 Rueda de Ixión: Más allá del morir en sí <sup>35</sup>

De esta manera, el reconocer mediante la disección clínica el mecanismo necrótico del soma, permitió establecer de manera más sólida la estructura del propio límite de la vida a partir del discernimiento del cadáver, como derivado patente en el terreno sobre el saber de la muerte, prevaleciendo y tomando consistencia en el imaginario en que se desarrolla la industrialización social, como vemos en nuestros relatos. No obstante, pensar ese colapso cronológico, gradual y sucesivo como horizonte fijo que pone por testigo al cadáver como dato último de la muerte, conjuga un pretendido desinterés por abordar aquello «inasible» que da soporte, y «encarna» de consistencia al cadáver como evidencia de sustancia sensible, racional y expresiva. Es decir, aquello que dio relieve de identidad y carácter de sujeto. A saber, el estatuto de persona.<sup>36</sup> En este sentido, la perspectiva de valoración que se lleva a cabo sobre el cadáver, en modo alguno involucra representar en éste el símbolo definitivo dentro de la noción de muerte. Sino antes bien, es en éste que se revela el signo terrible que anuncia la conciencia de nuestra fragilidad en la vida, «La muerte no

---

<sup>35</sup> Dentro de la mitología griega Ixión da referencia del intento por entreverar el ser mortal del hombre con las entidades divinas. Situación que lleva a castigo a Ixión por emprender anhelo tan radical; condenándole Zeus entonces, a ser atado a una rueda cuyos lapsos de giro no se interrumpirán jamás: «atado a una rueda ardiente de cuatro radios, girará eternamente por el éter, en muda advertencia que proclama la necesidad de reconocer y respetar las limitaciones de la condición humana.» (Gomollón, 2014: 3) Es en este sentido, que reconocemos tal idea para señalar el intento del ser humano por expiar esa limitación que involucra su condición finita. Atadura ésta que impugna el hombre, intentando traspasar o librarse de algún modo de ella. Olvidando que Ixión y su rueda giran en afán de aviso ante el intento que hizo éste por transgredir la muerte.

<sup>36</sup> Heidegger, expresa que el cuerpo inerte no es únicamente una «cosa corpórea» impuesta como hecho en el rito funerario; sino que, aquello que permanece inherente a los séquitos fúnebres constituye la posibilidad de reivindicación de la identidad subjetiva de la persona misma. Por ello que «la persona muerta, que a diferencia del cuerpo muerto fue arrancada a los vivientes, es objeto del curarse de [es decir, de atención y procura por] en el modo de los funerales, del entierro, del cuidado del sepulcro. Y es así, nuevamente porque en su forma de ser es todavía más que un simple útil a la mano en el mundo circundante.» (Heidegger, 2002: 261)



es ella misma algo [...]. La muerte no esta fuera de nosotros; es en nosotros, es nuestra constitución misma.» (Rivara, 2003: 76)

De manera que el saber consciente del límite del existir como referente de la propia finitud —en el cadáver—, separa de modo parcial el vinculo biológico sobre el registro de muerte que nos explica como seres homínidos, y suscita a partir de este conocimiento, supuestos que pretenden definir significantes determinados sobre lo que ocurre con la ausencia y perdida de nuestra individualidad e identidad, y en cuyos caracteres nos afirmamos como sujetos. Así, la muerte en tanto umbral de transición, comprende, digamos, una especie de catarsis sobre nuestra condición de mortalidad que ha llevado al hombre ha concebir la perspectiva (ideal) de otro «sitio» en que la incertidumbre sobre el «más allá de la vida», toma forma bajo un diferente estado de ser.

Con esto, «la frontera que marca el fin de la experiencia nos enfrenta con la imposibilidad de dar un paso más allá y frente al doloroso limite de lo absoluto comienzan las explicaciones de lo inexplicable» (Loffreda, 2003: 13) revelando así, una frontera cuyo linde preludia buscar la re-consistencia de la vida. El cuerpo inerte como «imagen efectiva» de nuestra conciencia de muerte nos coloca en el umbral imaginario por renovar, mediante algún tipo de representación, nuestra constitución finita: el más allá se convierte en el borde, el límite, el margen que refracta la negación de la propia mortalidad.

Siendo de tal modo, el paradigma que involucra la fatalidad de la muerte lleva a que los mitos escatológicos, asuman por máxima en su discurso, la edificación de imaginarios que susciten la alusión por trascender la muerte como determinante en el existir del hombre; doctrinas que se mantienen y trastocan toda época, todo ideario colectivo —pues aún cuando los esclarecimientos racionales y acreditados por la ciencia sobre el saber de la muerte estructuran la conciencia social— el sentido y anhelo por trascender (más allá esta vida) prevalece. Ello a que los caracteres simbólicos implicados en sus prácticas, involucren replegar la preocupación de la muerte a partir de la conexión con la propia vida subjetiva, cuya expresión y soporte pone en relieve dar referencia a un existir post-mortem.

Esta conjetura señala, digamos así, el rasgo de expresión de la muerte a partir de suponer entonces el disloque entre el discurso biológico (real y evidente) y la particularidad cultural (ideal e imaginaria). Cuya mención implícita se hace patente en los discursos de nuestros entrevistados, quiénes, no obstante manifestar el significante de la muerte bajo la connotación del engranaje natural y consistente en el «ciclo de vida» varían de pronto su registro narrativo y se expresan bajo este otro imaginario de concepción mítica:

*La muerte llega a su momento y a su tiempo, digo, tenía que llegar y tenía que llegar, punto. O sea para mí, se escuchara curioso ¿no? decir, eres bienvenida a mi vida cuando tu decidas llevarme. O sea muchos me dirán, estás mal, por qué piensas de esa forma, si la muerte es así como de que le tengo pavor. No, para mí no. Porque muchos se pondrían a pensar en que ¿Qué es la muerte? Es que me han tocado varios religiosos que me dicen: ¿para ti qué es la muerte? Un proceso de vida ¿no? y las otras personas empiezan a debatir con su religión y todo. Yo simplemente digo, para mí la muerte es un ciclo más, se termina y comienza otro. Para mí siento que es un descanso de todo ese estrés que es la vida cotidiana ¿no? pero no me espantaría, o sea la muerte es como muchos dicen: pasar a mejor vida. O sea es como decir este sueño se terminó y comienza otro, que no sabes que te tiene preparado ¿no? si existe un hades, si existe un cielo, si ves a san Pedro o ves a los diablos, no sé... (E9F20)*

*[La muerte] al principio me daba miedo ¿que pasara más allá?, pero viendo filosóficamente y así, creo [que] la muerte es un ciclo de vida o como el fin de un ciclo, es voltear y que hiciste de tu vida, cumpliste con lo que querías y es el fin de un ciclo, porque es..., bueno yo creo que no es morir en sí, es, como se dice... descansar, sí. Tal vez descansar de todo: ya cumpliste con tus cosas, ya diste vida—bueno si llegaste a dar—, ya diste apoyo; es un fin nada más... un fin y quizá vuelva. (E6F17)*

*Bueno a mí no me da miedo, ni enojo ni nada. Sino simplemente yo creo que todos trascendemos, tenemos que trascender. No sé si como dicen existe un mundo paralelo o no. No sé. Pero quizá se experimente algo mejor con la muerte, porque pues ya acabas también con tus problemas que tienes aquí ¿no? y evitas angustias, estrés. Yo creo que es eso. (E3F21)*

*A veces dicen que la muerte es pasar a mejor vida ¿no?, entonces realmente pues el puro hecho que al menos vemos y quizás no entendemos es dejar de existir, dejar de vivir,[...] para mi significa lo que también significa para toda la humanidad, porque al final de cuentas soy parte de ella. Significa quizás ir de un mundo a otro, puede significar el hecho de trascender. (E1M22)*

Debe advertirse que la aparente ambigüedad sobre la significación en que definen la noción de muerte nuestros entrevistados, en realidad muestra los lindes que prevalecen en el entramado sociocultural del hombre respecto la interpretación al cuerpo inerte se refieren; de tal manera que nuestros entrevistados, al no darse cuenta de la contradicción posible que refieren entre el cuerpo relativo a lo biológico y la idea relacionada con la trascendencia, revelan en sí la idea implícita dentro del afán del ser humano por instituir algún tipo de anclaje trascendente que refracte en un más allá su condición de mortalidad.

De este modo ese «no morir en sí» e «ir de un mundo a otro» parece inscribir el deseo de prolongar la existencia de aquello que posee el hombre como más propio en su singularidad. Ello a partir de erigir el reconocimiento de un tipo de «esencia»<sup>37</sup> que da identidad al sí mismo y que permite omitir la aniquilación en la muerte; de esta manera «el pensamiento de la muerte resulta soportable cuando uno se asegura una segunda vida después de ésta, como doble.» (Rank, 1982: 132) La alusión por erigir una imagen del yo como doble hace posible otorgar significación al ser finito y mortal que es el hombre, encontrando en la muerte una situación de tránsito que evita la condición —inherente al soma— de no ser más, y reteniendo por lo contrario, el carácter intrínseco de la esencia en la persona, la cual «prosigue» su curso en un ámbito transterrenal.

---

<sup>37</sup> La creencia en la Grecia pre-Homérica sobre la psique, entendida ésta como alma, estaba referida al aliento último del moribundo. De tal modo que esta alma-aliento se entendía ser lo restante del hombre que, tras la muerte, se preserva, se libera, se exhala; ya en el contexto Homérico «la psique es [...] casi siempre un ente real, el otro yo del hombre» (Rohde, 1984: 33)

En este sentido, los ideales escatológicos coligan la muerte a partir de hacer de ésta un supuesto en que se reconoce la posible continuidad del propio existir, re-significando la singularidad más propia del hombre, a saber, rescatando su condición subjetiva, su conciencia de sí.

Este ideal del hombre por repensar la relación que tiene con su propia muerte, restituye, desde este paradigma, la finitud de su ser mortal consignando a esta condición un sentido en relación con lo otro supra-terrenal. Donde el referir lo conclusivo de la vida como un «sueño [que] se terminó y comienza otro, que no sabes que te tiene preparado [...] si existe un Hades, si existe un cielo, si ves a san Pedro o ves a los diablos», o bien, considerar que tras la muerte «todos trascendemos, tenemos que trascender» admite, en algún modo, la posibilidad de pervivir, bajo la idea de continuidad de sí mismo, en un estado lucido en ese otro «sitio» tras el efecto de la muerte.

Así, hacer del exhalar en la muerte un lapso en que el yo se desprende del mundo en que encalla, digamos así, del efecto de su propia existencia, advierte la torsión de ideologías: tanto del vínculo real y evidente, como ficcional o imaginario. Donde este último traspone el límite del primero bajo el principio de sostener la propia vida en un más allá cuya característica, sugieren nuestros relatos, implica además despojarse del lastre, los obstáculos, las molestias acumuladas en el panorama significativo del propio existir. Es decir, el tránsito hacia el más allá indica un intervalo de sosiego que suprime la tensión inherente al hombre en su aspiración terrena por la realización de su ser. En este sentido, la muerte «libera» de «la negatividad del malvivir» que persiste y se diversifica en el suceder de la vida del hombre, categorizada ésta por el padecer asociado a la consternación de existir. En otros términos, al malestar que causa el vivir:

*Yo no sé si en verdad exista el espíritu, si realmente existe el inframundo o el cielo, pero de que sé que descansa tu cuerpo y de que la energía que tienes sí se va a otros lugares si ¿no? o sea yo si encuentro que es una forma de liberarte, de descansar, o sea incluso hasta a un asesino que le dan pena de muerte digo: `no, no, que sufra en vida, que sufra todo en vida' porque muerte, pues fácil ¿no? vas y descansas, y ya no hay problema;*

*para mi es eso, es liberación. Ya el suicidio y las religiones lo empiezan a ver de otra manera, de una manera que hace que a nosotros nos de miedo, pero a la vez quererla conocer ¿no? (E4F20)*

*Nosotros como cultura lo vemos mal y lloramos y todo eso, pero en otras culturas se ve como un bien, así como que ya abandonaste, ya dejaste de sufrir. [...] si la piensas y no eres tan egoísta [cuando alguien muere] vas a decir, pues esta mejor allá arriba ¿no? bueno, donde quiera que esté, en el lugar donde esté, pues ya dejo de sufrir aquí. (E7F20)*

Vemos pues que la intencionalidad de estos significantes donde el sufrir connotado no radica en la muerte como despojo de la potencia significativa de la vida, sino antes bien se sugiere que es en ésta donde se entraña aquello que lo produce, advierte de una distensión que no se logra más que en la muerte, la cual involucra en este sentido «*una forma de liberarte, de descansar*». Haciendo de la vida una perturbación que impide la neutralidad del reposo; tal alusión abre el significante del «más allá» en lo que Freud intuye como parte estructurante de la condición del ser humano por repetir y alcanzar el estado previo en la edificación de la propia existencia. Esto es, una fuerza que actúa en lo vivo, como despliegue e inercia de la vida misma, insistiendo consecutivamente por conseguir la suspensión del tensor capital <sup>38</sup> que involucra el ser animado; removiendo, desbrozando, abriéndose paso como ímpetu o impulso creador e inventivo en la realización del proyecto de vida, o bien obstruyendo gradualmente o en definitiva todo horizonte de significación en el terreno del (propio) existir.

---

<sup>38</sup> Para Freud el aparato anímico del ser humano propende al principio de placer. Sin embargo, esta tendencia se origina a partir de la condición de displacer que se encuentra en el incordio contenido en la presencia real del existir del hombre, es decir, en la forma consciente de ser y estar en un cuerpo y habitar un mundo. En este sentido el displacer del ser humano es permanente y constitutivo. «Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señal de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros,[...] [y] por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro.» (Freud, 1999: 21)

No obstante, sea cual sea el camino, esta fuerza siempre demanda el regreso a sí misma, pulsa bajo el intento de sustraerse al conflicto y tensión que implica el vivir. Así, «este ir hacia la muerte es finalmente el motor de la vida. Lo que impulsa a vivir es la necesidad de reencontrarse con el estado atarácico <sup>39</sup> del seno materno o de lo inorgánico ausente de tensiones. [...] el deseo de volver a ese estado de indistinción se constituye justa y precisamente en la vida misma.» (Rivara, 2003: 41) Pulsión entonces que da soporte y significación al principio que define el ser del hombre, puesto que éste se conduce propiamente por la conciencia de ser —dirá Derrida— infinitamente finito.

Este principio, lleva a Freud a considerar que la existencia humana encuentra avance, movimiento, desarrollo únicamente a razón de esta «energía capital» que llama de manera directa pulsión de muerte: Potencia que traza una y otra vez, de manera silente, toda cualidad en el devenir de la vida del hombre; bajo estos términos, el más allá «Ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución.» (Freud, 1990: 38) Un «sitio» al cual «*la energía que tienes se va*» (o siguiendo a Freud regresa).

Digamos, es una regresión a la existencia inorgánica que supone el abandono, la ausencia, la desaparición de toda expresión esencial que impone la vida, «*es una forma de liberarte, de descansar*» integrándose entonces a un «territorio» en el que «*[se] está mejor allá, donde quiera que [se] esté, en el lugar donde [se] esté*»; siendo sustantivo el hecho de que, «*ya abandonaste, ya dejaste de sufrir*». En este sentido, parece que «la pulsión de muerte, como la ausencia de tensiones, representa el desesperado intento anidado en el ser del ser humano por reconquistar un derecho siempre hurtado: el de no haber sido nunca, el de no desear, el de sustraerse al conflicto propio de la vida, del ser.» (Rivara, 2003: 41)

---

<sup>39</sup> En este sentido, la ataraxia «no alude tanto a un estado de plenitud o poder cuanto al cese de una turbación o molestia» (cfr. Enrique, Ocaña, *Sobre el dolor*) —en particular el apartado: *Sobre la negatividad del placer*—.

Este más allá que componen nuestros relatos previos, indica que lo dicho en su discurso responde, de alguna manera, al significante connotado en el retorno de lo inmanente freudiano en que «la meta de toda vida es la muerte; y retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.» (Freud, 1990: 38) Argumento éste que, ya desde tiempo antes, dio fundamento a la escatología mítica que responde a la conversión de la existencia del hombre por restablecer —en algún momento— su «natura» originaria, y que hace resonancia en el proverbio arcaico: *Qui pulvis est et em pulverem reverteris* (Del polvo provienes y en polvo reviertes).

### **3.3 Un transitorio descenso al no-ser**

Recapitulando de manera breve, hemos visto como para nuestros entrevistados, los modos que acreditan el saber sobre la muerte, ponen en juego la validación de tal certidumbre a través de un indicativo, en primer término, de contenido biológico-científico, desde el cuál la interpretación de la muerte gira en torno al saber preciso de la emergencia de la vida a través de un cuerpo que anima nuestra existencia. Discurso éste que nos permite entrever un propósito dual, pues comprende, digamos así, un influjo de paso que ha concedido abrir una estructura simbólica respecto la muerte, tras la aparición —siempre increíble y perturbadora— que resulta la irrupción del cadáver como constancia en que se imprime la inanimación del vivir. En este sentido, el cadáver establece el símbolo de la «muerte-encarnada», cuyo vínculo en tanto icono significativo, encuentra expresión en un segundo modelo de conocimiento, referido ahora desde características de orden escatológico, donde el contenido implícito en nuestros relatos, da cuenta, no únicamente de proseguir la propia vida en otro «terreno» que permita la posibilidad de renovar ésta. Sino, señalando un «sitio» cuyo fondo central es referido en el orden de desasirse de la hostilidad inherente que implica en sí la vida misma.

Ambas nociones se encuentran condensadas en lo enunciado por nuestros entrevistados, hallando así, dos ejes de interacción discursiva sobre la muerte como ideario en el entramado social contemporáneo, nociones que expresan un diseño de signos que proponen y codifican un ordenamiento significativo sobre el conocer de la muerte. Vemos entonces que tales posturas muestran un movimiento doble sobre la actitud en tal noción, pues por una parte, se omite de algún modo la consistencia esencial que el saber de la muerte tiene en la vida, situándole totalmente en contrapunto de ésta.



Se deslindan tajantemente muerte y vida, evitando conjugar así cualquier meditación sobre la cualidad de la vida dentro del saber de la propia muerte. Pues ya sea únicamente en lo irrevocable de la corrupción del cuerpo, o sugiriendo un «umbral trascendente» en que se desprende uno del desgaste que comprende la vida, la muerte aparece bajo una dimensión externa y siempre ajena que en algún momento «llega»; por otro lado, el saberse transitorio y temporal en el existir propio supone, bajo estos signos sociales, ya sea un punto de expansión que apunta hacia una promesa post-mortem; o bien, remite volcarse hacia los efectos de control y preservación Bio-técnica en que se subordinan las industrias respecto el avance y dominio del cuerpo y la vida.

De esta manera, podemos decir que el nexo central con esta forma constitutiva de nuestro existir que involucra la muerte, requiere en ambos planteamientos, someterle y excluirle conceptualmente junto con todo aquello considerado como desestabilizador para el vivir del sujeto en la actualidad, (la angustia y el absurdo por ejemplo) ya que el componente que predomina en el individuo contemporáneo implica establecer socialmente un nudo identitario entre los anhelos que desea éste primero y las expectativas que ofrece el sistema capital, y de ello, obtener la sensación de cierta completud subjetiva; dar constancia a esto, hace que las entidades de poder impulsen el carácter de una estructura o marco social estandarizado, en que el parámetro central «anude» los diversos modos de vida a partir de la difusión y desarrollo de un sujeto cuyo valor se encuentre en la manifestación maximizada de su individualidad, así como en el imperativo de permisibilidad abierta para conseguir la realización en su vivir. Todo ello constituido desde la base explícita del menor displacer posible: «disfrutad [...] no hay nada que temer, el sistema se encarga de ello, el yo ha sido pulverizado en tendencias parciales según el mismo proyecto de desagregación que ha hecho estallar la socialidad.» (Lipovetsky, 2000: 57)

Se genera entonces un perfil de persona, que «funcione» dentro del impulso e interés social requerido, cuyo significante de realización, se advierta principalmente en la cosificación que se establece con el ideal capital y el consumo masivo que ofrece éste como ideales (de ser).

¿Por qué hacer este señalamiento? Considerar este contexto, nos permite afrontar de manera más concisa las características que revelan el afecto de angustia y la lógica del absurdo dentro del entramado que da noción al significante de muerte de quien medita suspender su vida. Pues como hemos visto, estos factores tienen la capacidad de erosionar la experiencia subjetiva.

Siendo ello así, resulta conveniente dar cuenta de la comprensión que existe en el mundo contemporáneo respecto la angustia se refiere; este afecto se equipara al fenómeno de ansiedad, y se define desde la psiquiatría como trastorno comportamental. Bajo este concepto, la ansiedad se cataloga como disfunción de carácter psíquico, cuyo grado de trastorno se establece bajo determinadas escalas de medición, establecidas en manuales como el DSM <sup>40</sup> —en sus distintas versiones— ( V para finales del año 2014) de la «Asociación de Psiquiatras Americanos» (APA).

O el «International Statistical Classification of Diseases and related health problems» ICD-10 (versión 11 para el 2015) de la OMS, y en los cuales se recaba y actualiza la clasificación internacional de enfermedades y trastornos mentales; para estos modelos estandarizados, particularmente el DSM-IV, la angustia se entiende como un sufrimiento a causa de la «función» del miedo. De modo que la ansiedad aparece cuando existe un exceso de miedo, el cual produce una disfunción ya sea somática, mental o psíquica en los comportamientos del sujeto: «La crisis de angustia se caracteriza por la aparición súbita de síntomas de aprensión, miedo pavoroso o terror acompañados habitualmente de sensaciones de muerte inminente.

---

<sup>40</sup> Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales.

Durante estas crisis también aparecen síntomas como falta de aliento, palpitaciones, opresión o malestar torácico, sensaciones de atragantamiento o asfixia y miedo a «volverse loco» [des-realización: sensación de irrealidad; despersonalización: estar separado de uno mismo] o perder el control.» (DSM- IV, 1995: 419) Condición ésta desde la cual se interviene a través del uso de neurofarmacología (antidepresivos, ansiolíticos, etc., que aminoren físicamente el padecimiento de angustia). No obstante, poner en juego la función de angustia a partir de reducirle únicamente a categoría de miedo patológico, esto es, como mera condición somática o efecto excesivo de miedo —y de acuerdo a lo que hemos planteado al respecto— resulta insuficiente; «no es del todo pertinente, puesto que son dos campos distintos; al poner en continuidad [la angustia] con el miedo, [sólo se] marca el exceso de su intensidad que revelaría [...] la naturaleza paralizante, esto es, señalando el déficit de un juicio. [...] [Pues] para la psiquiatría, [se] plantearía la angustia como un miedo paralizante, [...] excesivo; o bien para la psicología cognitiva sería un miedo de nada.» (Palomera, 2006) Omitiendo bajo estos criterios, el carácter subjetivo de la persona. O sea el espacio psíquico del sujeto donde tal afecto cobra significación a partir de la economía subjetiva de cada individuo.

Dar cuenta de los ideales en los individuos a partir del principio capital en el mundo contemporáneo, cuya ordenación de lo inmediato, se conduce en la propagación de tecnologías y el consumo masificado, involucra entonces que el modelo social apunte, como se ha dicho, a conseguir exacerbar el yo (ideal) en el imaginario de los individuos. Por tal razón, no resulta del todo discordante la medicalización de la vida actual, ante el auge de síntomas de ansiedad a causa de afianzar aquello que se desea. Síntomas que toman énfasis de angustia por la frustración de no conseguir aquello que se busca al tiempo que se exige; bajo esta perspectiva, resulta conveniente indicar, que si bien es necesario ocuparse de los síntomas de angustia en el cuerpo, y lejos de proscribir las bondades científicas y médicas en tanto su intervención pertinente y oportuna. La encrucijada primordial de este afecto, así como su condición fatídica, radica en el parámetro de legitimidad que la persona logra consolidar a partir de sostenerse entre el ideal que hace de sí y el perfil constituido en el

otro-social. Tensor éste en el cual la angustia gobierna, ocupa y prolifera, desde el estatuto imaginario —en el sujeto—. Dando irrupción, dentro del ámbito de subjetividad de éste, a la densidad inexorable de lo real de este sentir desagradable y áspero, contexto que, recordemos, fisura y desorienta hasta ámbitos radicales, los contornos de la propia vida.

Situación parecida encontramos en el absurdo, donde ubicar la perspectiva que éste revela como horizonte del existir, hace poner en duda los núcleos simbólicos de estos indicativos sociales que se promueven como sentidos de vida, pues como hemos visto —en lo señalado por Camus— tomar conciencia de la trama que sustenta la condición humana, desde su carácter eventual y finito, desencadena la duda profunda que revela toda falta de consistencia, no sólo de tales sentidos, sino de la vida misma. Esto conlleva el experimentar cierta renuncia y distancia del contexto en que se sobrelleva la vida cotidiana ante la inconexión que remueve, y atenaza gradualmente, la pregunta sobre el para qué (del hacer y estar aquí, habitando la vida). Puesto que al no hallar un principio de razón lo suficientemente sólido para la vida (propia) que de estructura y soporte necesario para las verdades «útiles» del por qué vivir, la persona se ve inducido a replantear los motivos a que subordina sus anhelos de ser.

En este sentido, hacerse lucido al absurdo constitutivo de la realidad humana de acuerdo a Camus, lleva a socavar el carácter significativo del existir en que se vive. Trayendo consigo un estado de lucidez en que la persona percibe el trasfondo de aquello que caracteriza a la existencia humana y que da consistencia a su propia realidad: una ficción de vida presente constituida en un umbral de contingencia y eventualidad. Estéril de todo estatuto de principio suficiente o sentido último de unidad existencial.

Siendo así, vemos entonces que la angustia y el absurdo, entendidos como términos que «vertebran» la estructura subjetiva del ser humano, en tanto afección y lucidez, involucran modos de re-significar y desmontar los significados que integran el horizonte (existencial) de la realidad humana y las causas o motivos del propio vivir.

En este sentido, el disloque en el yo, producto del efecto incisivo que éstos afectos alcanzan, involucra la erosión y deterioro en el discurso particular del individuo, quien descubre entonces la condición inconsistente y endeble de toda compostura significativa en su propia identidad, pues ésta se desplaza, se fisura y trastoca del horizonte simbólico en que hasta ahora se sostiene. La persona se encuentra de pronto despojada del transito habitual en los ordenamientos de su vivir, y advierte, por el efecto de confrontación con lo más propio de sí mismo, esto es, sus significaciones medulares. Que los afectos de angustia y absurdo le revelan, —de manera tajante y patente— la incidencia de la desolación y el desamparo que le constituyen como ser en falta (de identidad y sentido de ser).

De esta manera, el ensombrecimiento de los significantes edificados en el propio vivir, encuentran afirmación, como vimos en nuestros relatos, a partir del evidente desanimo continuo, la sensación de aislamiento, el tedio, la monotonía de un presente sin rumbo; así como el conflicto entre «el saberse y sentirse nada para el Otro», encontrando fracaso y frustración <sup>41</sup> al no conseguir lograr o pertenecer a la demanda que éste enuncia (ya sea desde su invención social o en referencia al núcleo familiar). Situación que impone entonces, y siguiendo las cavilaciones de nuestros entrevistados, el desfonde y cisma de todo significativo propio, provocando coraje, nervios, preocupación por ser «borrado» del lugar que se ocupa en la narrativa del otro; molestia, ansiedad ante el saberse anulado de la representatividad de quien da constancia significativa. En suma, la subsistencia subjetiva se pierde. Digamos, se «fractura». Formando así un abismo innominado en la persona que lo dispone a experimentarse a sí mismo al margen del mundo, tras la descomposición absoluta de su vida.

---

<sup>41</sup> La frustración emerge ante la inconsistencia de un núcleo significativo para la persona que contribuya a forjar la noción de identidad de sí, en este sentido «la frustración se convierte en desesperación cuando uno comienza a poner en duda la propia capacidad de significar algo para alguien» (*cfr.* Ronald, Laing, *El yo y los otros*. p. 81.)

«Des-realización» ésta, pues, a propósito, radical y excesiva, que vislumbra entonces una perturbación que inscribe pensar la muerte ya no desde la instancia socialmente estructurada en que se impone como significativo regulado, objetivable y definido, o sea, la muerte como noción petrificada e industrializable; o inclusive, como vimos, en el punto de fuga que la supone desde una perspectiva mistificada que traspone el existir a otro ámbito (transterrenal). Sino que tal proceso de suspensión en la persona admite ahora un margen simbólico diferente a éstos, donde pensar la muerte supone una ruptura con el saber adquirido a propósito de ésta. Implica un quiebre con la noción de muerte, conveniente, a un saber aséptico y estéril que la excluye de la experiencia existencial del ser del hombre. Distinción ésta, cuyo significativo ahora coloca al individuo en la disyuntiva de asumir su existencia y enfoque en el propio vivir, tras el «rpto» que la experiencia de angustia y absurdo le han revelado; pues como señala, Di Benedetto en *Los suicidas*, «en efecto, la cuestión no es por qué me mataré, sino por qué no matarme».

Así, el saber sobre la muerte, a partir del trazo que ambos registros (absurdo y angustia) dejan ver como definición de ser en el mundo, se asume para quien bordea los horizontes del morir como el desplazamiento último en el proceso de disolución <sup>42</sup> y desposesión de sí mismo; implicando entonces un marco de referencia en que la muerte resignifica para el individuo lo más determinante de sí, es decir, replantear la singularidad más propia.

---

<sup>42</sup> De acuerdo a Lipovetsky, en el mundo contemporáneo «el proceso de personalización compone un tipo de personalidad cada vez más incapaz de afrontar la prueba de lo real: la fragilidad, la vulnerabilidad aumentan, principalmente entre la juventud, [...] son ellos quienes representan ahora la figura última del individuo desinteresado, desestabilizado por el exceso de protección o de abandono y, como tal, candidato privilegiado al suicidio» (Lipovetzky, 2000: 212)

Pues en este sentido, la muerte hace explícita la posibilidad de «apartarse», digamos, del carácter opresivo que su presente, fisurado y roído por el tedio del mundo, lo atenaza, lo oprime, le asfixia e impide la vida; percepción de sí, que lleva a que el individuo se encuentre con el «sitio» que «ocupa» en el espacio de identificación con ese corte constitutivo que siempre se es: un ser mortal y siempre en falta.

Hallando de esta manera en la apropiación de la muerte, el terreno significativo que da respuesta al (des)vivir que estrecha y agosta la vida presente. Posibilidad factible de quien avista un futuro ya siempre quebrado; siempre ya sombrío.

«En México, de los cinco mil 12 suicidios ocurridos en 2010, 41 por ciento lo consumaron personas de entre 15 y 24 años de edad. Entre los 15 y 19 años constituye la tercera causa de muerte —indica el departamento de psiquiatría y salud mental de la Facultad de medicina en la UNAM, añadiendo que— los jóvenes expresan que no encuentran sentido a la vida o una razón para existir, al enfrentar situaciones de vulnerabilidad, separaciones o pérdidas.[...] los individuos tienden a aislarse, enojarse con facilidad, están melancólicos, sensibles o a la defensiva, hablan constantemente de su propia muerte, están tristes, apáticos, desmotivados y no disfrutaban de sus actividades o intereses cotidianos.» (López, 2013: 12)

Los datos nacionales que arroja el INEGI, a su vez, anuncian que en México en el año 2011 «Del total de la población que cometió suicidio, el conjunto de quienes tenían de 15 a 29 años de edad representaron la mayor proporción de fallecimientos por este hecho.» (INEGI, 2013: 3)

En tanto las entidades federativas del país con el mayor índice de suicidios dentro de quienes se encuentran en el rango de 15 a 19 años suceden en Distrito federal, Tabasco, Yucatán y Guanajuato.

**Tasa de suicidios en adolescentes de 15 a 19 años por entidad federativa  
2011**  
(Por 100 mil adolescentes)



Fuente: INEGI. Estadísticas de defunciones 2011. Base de datos.  
CONAPO. Proyecciones de la población de México 2010 a 2050.

La OMS también indica en su página central que «el suicidio es una de las tres primeras causas de defunción entre las personas de 15 a 44 años en algunos países, y la segunda causa en el grupo de 10 a 24 años;» [...] —advirtiendo que—, «las tasas entre los jóvenes han ido en aumento hasta el punto de que ahora estos son el grupo de mayor riesgo en un tercio de los países, tanto en el mundo desarrollado como en el mundo en desarrollo.» (OMS, 2001)

Esta investigación ha intentado plantear entonces la posibilidad de pensar el suicidio a partir de dar cuenta de la angustia y el absurdo como potenciales catastróficos dentro del registro afectivo del ser humano. Ocupándonos primordialmente en esclarecer el discurso en que ambos ejes pueden llevar a un deterioro radical y determinante del armazón que sostiene la propia vida de una persona, y de ello, que ésta elija la muerte voluntaria como acto.



Nuestra intención fue especular sobre el suicidio con la pretensión de dar apertura al tema y vincularlo como referente en la posible intervención práctica en el ámbito pedagógico, promoviendo repensar nuestros referentes sobre los saberes y creencias en este fenómeno, subvirtiendo el orden del sentido común al respecto y suscitando una postura crítica a lo real del «problema».

En este contexto, los relatos de nuestros entrevistados nos permitieron señalar los posibles eventos que intervienen en el transcurso de separación y dislocación entre el individuo y la realidad que establece de sí mismo, en relación al soporte que le sostiene como ser existente. Donde el trabajo pedagógico resulta necesario en tanto diagnóstico y análisis para entender estos procesos subjetivos que integran la realidad de las personas y de ello fomentar y establecer medidas formativas en la construcción de conocimientos, si bien, quizá, no preventivos, sí persuasivos para abordar el tema.

Es en este sentido que es indispensable mantener el vínculo discursivo que supone el fenómeno desde su dimensión inherente al ámbito subjetivo de la persona, esto es, el horizonte individual que remite a su carácter existencial: sus vivencias particulares, los modos en que se comprende en relación al mundo, sus experiencias en correlación al otro, los sentidos en que consolida su razón de ser, pues el suicida busca, de alguna manera, y desde estos parámetros, dar solución a una cuestión que involucra un asunto dentro de su condición de existencia, su modo de vida; lo que implica el menester de no dejar de lado circunscribir los marcos de referencia que instituyen las significaciones de la propia vida de la persona dentro de los parámetros de investigación que este fenómeno ocupa.

Pues si bien la vida parece ofrecerse como un bien a-priori e inmediato, no obstante, la valoración del vivir se erige a partir de construir significantes en la cualidad de la vida como significado, y en esta medida procurar un sentido al existir propio. De ello que la vida humana, en sí misma, no tenga razón de ser, no cuente con sentido alguno. Sino antes bien, la condición de realidad del hombre involucra que éste se de al quehacer y búsqueda de significación en tanto potencia de llegar a ser él, desde su particularidad, efecto de sentido de sí mismo.

Ello nos hace considerar el papel indispensable en que intervienen distintas instancias en los procesos de carácter formativo de la subjetividad, pues el valor y aprecio por vivir dista de ser, por condición esencial, de características congénitas e innatas, de categoría natural e inherente al existir del hombre; siendo que por lo contrario este aprecio y valoración de la vida se aprende; y ello radica en la facultad de inventiva, de invención, de idea que caracteriza al ser del hombre.

De tal modo que, la estima que logra un individuo apropiarse sobre el sentido de su existir es inseparable a la construcción de significantes que aprende sobre la forma en que percibe y comprende la realidad de su vida. Conocimientos tales que adquieren grado de reactualización en el vivir continuo del día a día así como en las categorías de valor transformables en el devenir de la realidad humana sobre el pretendido arraigo a la vida; desde este terreno podemos decir entonces junto con Borbolla que en efecto, «en el suicidio no hay nada de naturaleza, el suicidio es el acto más humano que puede cometerse, pues va contra lo natural; lo humano es lo no natural».

## **Nota final**

Es preciso puntualizar que el fenómeno suicida, al no tener una etología directa y unívoca que lo explique, hace necesario tomar en cuenta diversas variables que analicen el contexto al cual está asociado como experiencia; esto no significa, sin embargo, que al no tener algún tipo de estructura «universal», intervengan pautas asociadas al acto, —como referencias genético-biológicas y componentes psico-sociales—. De ello que conjugar toda investigación que proporcione algún terreno especializado en el tema, ayude a consolidar el cuerpo teórico-conceptual para repensar la manera de acceder, en la práctica, a este acto inmanente al ser humano.

En este sentido, la labor pedagógica, como disciplina, resulta también indispensable para pensar el fenómeno desde el terreno de intervención que ésta supone, a saber, la manera de articulación y desciframiento de las formas de construcción del conocimiento en relación con la persona, y cómo se intercede en ésta, a manera de «habilitarle», en un todo social estructurado bajo la condición de procesos de aprendizaje (individual y colectivos), pues advocating el suicidio como parte componente de un entramado social, resulta necesario conocer la incidencia de los discursos asimilados que lo erigen como posible causa o consecuencia.

Averiguar ello, hace inevitable conciliar estrategias para dialogar con las distintas «verdades» al respecto, bajo un ámbito metodológico que opere e incida en la formación de la persona. Pues siendo el suicidio un fenómeno que introduce una asimetría de adaptación, que trastoca el comportamiento socialmente instituido —y encontrando auge actual de incidencia en la población juvenil—, parece necesario, en primera instancia, apelar, de algún modo, al marco normativo-formativo del sitio en que la mayoría de esta población se encuentra.

Esto supone la cuidadosa intervención del trabajo pedagógico, a partir de averiguar aquellos puntos de ruptura (que pueden ser significantes para el individuo), y que repercuten dentro de los factores en que se inscribe el acto.

Es determinante, por inicio, conocer el tipo de discurso en que se concibe la noción de suicidio, a partir de la manera en que se pronuncia en la realidad (social) de la persona. Esto supone, entonces, tomar en cuenta los posibles referentes que «fracturan» la identidad de la vida de un sujeto. Y que en este caso, como vimos, pueden relatarse desde los procesos de fisura social y familiar que percibe desde la incomprensión, la monotonía, la sensación de soledad y frustración, al intentar plantearse la propia vida. Vivencias que llevan a la asimilación del absurdo y el «vacío» que se experimenta en la angustia.

De tal manera, este trabajo de investigación planteó repensar la incidencia de algunos saberes e ideas, dentro de los elementos formativos en los procesos subjetivos de las personas, como significantes dentro de los modos de abordar el fenómeno suicida. Para ello, la propuesta de análisis que ofrece la investigación etnográfica, dentro del ámbito educativo, nos sirvió como dispositivo para comprender las percepciones que portan los sujetos a propósito de la manera de entender la muerte voluntaria, y de ello intentar de-construir sus significantes y re-construirlos como un todo articulado a razón del acto suicida.

Conviene, en este sentido, no olvidar, desde cualquier tipo de intervención pedagógica, sea para socializar el fenómeno mediante información o desarrollar un contenido formativo específico, prestar atención al ámbito micro-social de las personas, es decir, dar cuenta de sus conductas, códigos morales, valores estéticos, legitimaciones de sentidos, normas de identidad, intereses, actitudes, ideales, etc., ya que desde éstos será posible averiguar los distintos significantes que operan para llevar a cabo sus actos. Y aún más, es ahí que es necesario no perder relación con «lo humano» que traba relación con las prácticas sociales.

Aquí es donde el trabajo pedagógico resulta necesario para establecer dimensiones analíticas respecto el fenómeno suicida, procurando integrar la complejidad de estos dominios discursivos dentro de un principio transdisciplinar que articule sentidos y finalidades como perspectivas para afrontar el tema, ya que sin duda, el carácter político del trabajo pedagógico dentro de un ámbito de formación y, desde luego, en su índole educativa, implica instaurar registros de investigación que susciten el

pensamiento crítico como aspecto fundamental, y necesario, para generar vías de adecuación y consecución acerca de la pluralidad de discursos, y de ello elaborar construcciones críticas que induzcan al sujeto en la toma de decisiones de su persona, dentro de un entramado social articulado, desde siempre, como un ámbito complejo.

Desde esta postura, el suicidio tiene, también, como problemática situar el cómo ubicar la disolución intersubjetiva que se lleva a cabo entre la persona y su entorno, el cómo concertar el contrapunto de muerte como resolutivo absoluto de un real intuido como trágico, donde acaso la persona no busque del todo asirse en ésta, sino perder la vida (que lleva); pensado así, el suicidio se inscribe al ámbito privado de la muerte imaginada, a una presencia aún sin posesión, en que se intenta revocar la manera de reinventar(se) la propia vida, pues ante la «disipación» de la identidad y el «desarraigo» de los propios sentidos, es posible que la persona se perciba únicamente «encerrada» fuera de la vida, y esta sensación de futilidad puede llevarle a concebir la iniciativa de muerte como medio eficaz de expiar ese (mal)estar.

Es en este punto de «suspensión» que surge la posibilidad de intervenir —a partir de descifrar los sistemas de significación del sujeto— para promover desde ellos un proyecto de mediación plasmado en algún tipo de contenido (educativo) operante en su realidad concreta. Contenidos de trabajo que pueden sustentarse desde proyectos en educación no-formal: ciclos de literatura, cine, formación de talleres, etc., cuya intencionalidad permita aproximarse de manera crítica a los posibles escenarios en que sucede el acto, o también participar en el desarrollo de manuales informativos o instrumentos de análisis diagnósticos; intervenciones que pueden llevar al intento por re-pensar y construir sentidos de coexistencia de manera consecuente con la particularidad del sujeto dentro de su ámbito social de subsistencia.

Pues después de todo, ¿No acaso la pedagogía, en este sentido, supone trabajar con lo más íntimo de un sujeto: su formación (de ser), su proyecto de vida?

## REFERENCIAS

Abbagnano, Nicola. Introducción al existencialismo. México, Fondo de cultura económica, 1980.

Amèry, Jean. Levantar la mano sobre uno mismo. España, Pre-textos, 1999.

Bataille, Georges. Las lagrimas de Eros. Barcelona, Tusquets, 1981.

Berengueras, María Elena. Suicidio por identificación proyectiva y diversas teorías suicidas. México, UAEM Juan Pablos editor, 2009.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas. La construcción social de la realidad. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.

Bleger, José. Temas de Psicología (entrevistas y grupos). Argentina, Nueva Visión, 1985.

Camus, Albert. El mito de Sísifo. México, Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. Calígula. Buenos Aires, Losada, 1979.

Casullo, María Martina. Comportamientos suicidas en la adolescencia: Morir antes de la muerte. Buenos Aires, Lugar, 2000.

Cioran, E.M. Del inconveniente de haber nacido. Madrid, Taurus, 1987.

Copleston, Frederick. Historia de la Filosofía, vol. IV. México, Fondo de cultura económica, 2006.

De Certeau, Michel. La escritura de la historia. México. Universidad Iberoamericana, 1993.

De la Borbolla, Òscar. Prolegómenos a una ontología de la muerte. México, D.F. 1977. 55 h. Tesina, (Licenciado en Filosofía) Universidad Nacional Autónoma de México.

Deleuze, Gilles. Lógica del sentido. México, Paidòs, 2005.

DSM-IV. España, Masson, 1995.

Durkheim, Èmile. El suicidio. México, Fontamara, 2011.

Eco, Umberto. On Ugliness. London, Harvill Secker, 2007.

Elias, Norvert. La soledad de los moribundos. México, Fondo de cultura económica, 2009.

Foucault, Michel. El nacimiento de la clínica, una arqueología de la mirada médica. México, Siglo XXI. 2001.

Freud, Sigmund. Duelo y melancolía. Buenos Aires, Amorrortu.1993.

\_\_\_\_\_.El malestar en la cultura. Madrid, Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_.Inhibición, síntoma y angustia. Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

\_\_\_\_\_.Introducción al psicoanálisis. Madrid, Alianza, 2000.

\_\_\_\_\_.Lo ominoso. Buenos Aires, Amorrortu, 1988.

\_\_\_\_\_.Más allá del principio de placer. Buenos Aires, Amorrortu, 1990.

\_\_\_\_\_.Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

Gambetta, Diego comp. El sentido de las misiones suicidas. México, Fondo de cultura económica, 2009.

Geertz, Clifford. La interpretación de las culturas. Barcelona, Gedisa, 2003.

Givone, Sergio. Desencanto del mundo y pensamiento trágico. Madrid, La balsa de medusa, 1991.

Goetz, J.P. y Lecompte, M.D. Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa. Madrid, Morata, 1988.

Heidegger, Martin. ¿Qué es metafísica? Buenos Aires, Siglo XX, 1983.

Heidegger, Martin. El ser y el tiempo. México, Fondo de cultura económica, 2002.

Jean, Paul. Alba del Nihilismo. España, Istmo, 2005.

Kierkegaard, Soren. El concepto de angustia. Madrid, Espasa-Calpe, 1982.

Lacan, Jaques. Libro10. La angustia. México, Paidòs, 2008.

\_\_\_\_\_.Libro 5. Las formaciones del Inconsciente. México, Paidòs, 1999.

\_\_\_\_\_.Libro 4. La relación de objeto. México, Paidòs, 1994.

\_\_\_\_\_.Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. México, Paidòs, 1997.

\_\_\_\_\_.Libro 1. Los escritos técnicos de Freud. México, Paidòs, 1981.

Laplanche, Jean. La angustia, problemáticas I. Buenos Aires, Amorrortu, 1981.

Lipovetsky, Gilles. La era del vacío. Barcelona, Anagrama, 2000.

Loffreda, Enrique. La muerte, el psicoanálisis y los límites de la experiencia. Buenos Aires, Letra Viva, 2003.

López Cristóbal. El suicidio, problema de salud pública, en Gaceta Unam, 9 septiembre 2013. Núm. 4, 541. p.12.

Maceiras, Fafian, Manuel. Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión. Madrid, Ediciones pedagógicas. 1996.

Marías, Julián. Historia de la Filosofía. Madrid, Alianza, 1985.

Martin del campo Rodríguez, Enrique. El hombre y lo absurdo en el pensamiento de Albert Camus. México, D. F. 2008. 112 h. Tesis, (Licenciado en Filosofía) Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Rodríguez, María del Rosario. Ideación Suicida en estudiantes de la Universidad Tecnológica del Estado de México Fidel Velázquez. Edo de México. 2010. 78h. Tesis, (Licenciada en Psicología) Universidad Nacional Autónoma de México.

Mondragòn Barrios, Liliana. El suicidio ¿el derecho a morir? Una aproximación bioética al estudio del intento de suicidio diádico. México, D. F. 2008. 299h. Tesis, (Doctora en Psicología) Universidad Nacional Autónoma de México.

Muños, Pablo, D. La invención lacaniana del pasaje al acto: de la psiquiatría al psicoanálisis. Buenos Aires, Manantial, 2009.

Nasio, Juan David. El magnífico niño del psicoanálisis. Barcelona, Gedisa, 1994.

\_\_\_\_\_.Enseñanza de 7 conceptos cruciales del psicoanálisis. Barcelona, Gedisa, 1991.

\_\_\_\_\_.La mirada en psicoanálisis. Barcelona, Gedisa, 1992.



\_\_\_\_\_. Los ojos de Laura. Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

Ocaña Enrique. Sobre el dolor. España, Pre-textos, 1997.

Pérez Ransanz, Ana Rosa y Ziriòn Quijano, Antonio. La muerte en el pensamiento de Albert Camus, México, Unam, 1981.

Petrzelová Jana, Chávez Mayra, et al. ¿Por qué y cómo se llega a la desesperanza? Tres miradas sobre el suicidio, México, Plaza y Valdés, 2007.

Rank, Otto. El doble. Buenos Aires, Orión, 1982.

Rivara Kamaji, Greta. El ser para la muerte, una ontología de la finitud. México, Ítaca, 2003.

Rohde, Erwin. Psique, la idea del alma y la inmortalidad en los griegos. México, Fondo de cultura económica, 1948.

Ronald, D. Laing. El yo y los otros. México, Fondo de cultura económica, 2000.

Svendsen, Lars. Filosofía del tedio. Barcelona, Tusquets, 2006.

Szasz, Thomas, Libertad fatal. Ética y política del suicidio. España, Paidòs, 2002.

Trías, Eugenio. Lo bello y lo siniestro. España, De bolsillo, 2006.

Vázquez Sánchez, Eva. Ideación Suicida de riesgo en alumnos de la Universidad Tecnológica del Estado de Tlaxcala. Edo de México. 2010. 99h. Tesis, (Licenciada en Psicología) Universidad Nacional Autónoma de México.

Wahl, Jean. El ser, la existencia y la realidad. México, Fondo de cultura económica, 2000.

Weaver John; Wright David, comp. Histories of suicide: International perspectives on self destruction in the modern world. Toronto, University of Toronto, 2009.

Xirau, Ramón. El tiempo vivido (Acerca del estar). México, Siglo XXI, 1993.

Zambrano, María. La reforma del entendimiento. Barcelona, Anthropos, 1986.

## EN LÍNEA<sup>43</sup>

AIPIS, Asociación de investigación, prevención e intervención del suicidio, 2011. Disponible: <http://www.redaipis.org/>

Binetti, María José. El romanticismo de la angustia; de Kierkegaard a Heidegger-Lacan. Disponible: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=50&clavebot=jornadask>

Boulaghzalate, Hamza. Lo absurdo en Camus y Sábato. La filosofía del absurdo en l'ètranger de Albert Camus y el túnel de Ernesto Sábato. Disponible: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/hamza68.pdf>

Chávez Hernández, Ana María; Medina Núñez, Miriam Carolina. Modelo psicoeducativo para la prevención del suicidio en los jóvenes. En revista Salud Mental. 2008. Vol.31, N. 3, pp. 197,203. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58231305>

Conde C, Ana. Lo siniestro enroscado a la palabra: Lenguaje y extrañamiento a partir de la lectura de *lo siniestro* de Freud. Disponible: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero33/siniestr.html>

Dunkelman Arthur. The Dresden Codex. Jay Kislak Foundation, Miami Lakes, The Royal Library at Dresden. P. 53. Disponible: <http://www.famsi.org/mayawriting/codices/pdf/kings.pdf>

Gibbons, Robert D. et al. Relación entre los Índices de prescripción de antidepresivos y los índices de suicidio al inicio de la adolescencia. En revista American Journal of Psychiatry. Vol.163, N. 11, 2006. Disponible: <http://ajp.psychiatryonline.org/article.aspx?articleid=97280>

Gomollón, Benjamín. Ixiòn y Piritoo: mortalidad y transgresión en el mito. Disponible: [http://www.academia.edu/2224060/Ixion\\_y\\_Piritoo\\_mortalidad\\_y\\_transgresion\\_en\\_el\\_mito](http://www.academia.edu/2224060/Ixion_y_Piritoo_mortalidad_y_transgresion_en_el_mito)

---

<sup>43</sup> Vigencia de consulta a la fecha: 9/05/14

González Forteza, Catalina; Arana Quezadas, Daniela Shaíl. Problemática Suicida en adolescentes y el contexto escolar: vinculación autogestiva con los servicios de salud mental. En revista Salud Mental. 2008. Vol. 31, N. 1, pp. 23,27. Disponible: <http://ebookbrowse.net/58231104-pdf-d605555474>

INEGI México, estadísticas 2013 suicidios. Disponible: <http://www.inegi.org.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/Contenidos/estadisticas/2013/suicidio0.pdf>

Justus, Daisy, El suicidio nuestro de cada día. Disponible: [http://www.egp.dreamhosters.com/encontros/mundial\\_rj/download/5c\\_Justus\\_41040903\\_esp.pdf](http://www.egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Justus_41040903_esp.pdf)

Lacan, Jaques. Lo simbólico, lo Imaginario y lo Real. Conferencia pronunciada en ocasión de la fundación de la sociedad Francesa de psicoanálisis. Julio. 1953. Disponible: <http://edipica.com.ar/archivos/jorge/psicoanalisis/lacan3.pdf>

Lacan, Jaques. Seminario 10-bis. Los nombres del padre. Disponible: [http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20-%20Los%20Nombres%20del%20Padre\\_%20Seminario%2010.pdf](http://users.atw.hu/lacanist/ford/Jacques%20Lacan%20-%20Los%20Nombres%20del%20Padre_%20Seminario%2010.pdf)

Malishev, Mijaíl. Albert Camus: de la conciencia de lo absurdo a la rebelión. Disponible: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10401904>

Martínez A, Juan Carlos; González L, Claudia. Antidepresivos y suicidio: una polémica actual. En revista Chilena de Pediatría. 2007. pp. 461,471. Disponible: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0370-41062007000500002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0370-41062007000500002&script=sci_arttext)

Monte Justo, Adolfo I. La estética del absurdo en Albert Camus (del héroe trágico romántico al héroe absurdo del siglo XX. Disponible: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/monje34.pdf>

OMS. Departamento de Salud mental y toxicomanías. Prevención del Suicidio, un Instrumento para docentes y demás personal institucional. Ginebra, 2001. Disponible: [http://www.who.int/mental\\_health/resources/preventingsuicide/en/](http://www.who.int/mental_health/resources/preventingsuicide/en/)

OMS. Prevención del suicidio. Salud Mental. Agosto 2012. Disponible: [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/suicide/suicideprevent/es/](http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/es/)

Palomera Vicente. Formas de respuesta ante la angustia, Conferencia ICF 2006. Disponible:[http://www.ivoox.com/formas-respuesta-ante-angustia-vice-nta-audios-mp3\\_rf\\_37928\\_1.html](http://www.ivoox.com/formas-respuesta-ante-angustia-vice-nta-audios-mp3_rf_37928_1.html)

Pérez García, David. La angustia del ser y del deber. Disponible:  
[http://www.revistas.unam.mx/index.php/nova\\_tellus/article/view/33447](http://www.revistas.unam.mx/index.php/nova_tellus/article/view/33447)

Puente Núñez Sonia. El gran Ennui o la monotonía de lo insignificante: sexualidad, dispositivo femenino y aburrimiento. Disponible:  
[http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/g\\_ennui.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero14/g_ennui.html)

Ramírez Vizcaya, Susana. El tedio existencial. Disponible:  
[http://www.academia.edu/547511/El\\_tedio\\_existencial](http://www.academia.edu/547511/El_tedio_existencial)

Romero, Aníbal. Albert Camus: La historia, el absurdo y la moral. Disponible:  
<http://anibalromero.net/ALBERT.CAMUS.la.historia.el.absurdo.y.la.moral.pdf>

Tarrida, Carolina. El concepto de lo siniestro en Freud: ccontribución al Seminario de Investigación *La angustia y las coyunturas de su surgimiento*. Disponible:  
<http://www.scbicf.net/nodus/contingut/article.php?art=190&rev=27&pub=2>

Villarino, Hernán. El concepto de la angustia en Søren Kierkegaard. Disponible:<http://es.scribd.com/doc/124451641/El-Concepto-de-La-Angustia-en-Kierkegaard>

Zúñiga, Dulce María. Elogium del Taedium Vitae. En revista Tedium Vitae. N. 6. 2007. Disponible: <http://www.tediumvitae.com/revista/no-6/elogium-del-taedium-vitae>