

# Suicidio y modernidad

## Una meditación

Juan Carlos  
**Canales Fernández**

Nacidos muertos, no siempre mueren,  
pero deslumbrados, no pueden olvidar una droga  
tan dulce  
que hasta los niños mirarían sonriendo.  
¡Meterse toda esa vida bajo tu lengua!  
Toda ella por sí sola se vuelve una pasión.  
La muerte es un hueso triste, estropeado, dirías.  
y aún así me espera, año tras año,  
para deshacer cariñosamente una vieja herida,  
para vaciar mi aliento de su mala prisión.  
Balanceados ahí los suicidas algunas veces se  
encuentran, rabiosos ante el fruto, una luna inflada,  
dejando el pan que confundieron con un beso

Anne Sexton

Yo lo hago excepcionalmente bien  
Tan bien que es una barbaridad.  
Tan bien que parece real.  
Se diría, supongo, que tengo el don.

S. Plath



© Emilio Salceda, 2015.

¿Por qué un hombre decide interrumpir su vida? es uno de los grandes enigmas humanos; desde una perspectiva eminentemente antropológica es el problema central de la condición humana: la muerte. ¿O no acaso eso que llamamos orden humano, propiamente dicho, se constituye desde el momento en que los humanos marcan espacios diferenciados entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, y empiezan a ordenar las relaciones sociales de acuerdo a esa demarcación?, ¿acaso no también el primer testimonio del lenguaje aparece en el momento mismo en que el monumento funerario suplente o señala el cuerpo desfallecido del otro para integrarlo a la memoria y a los registros imaginario y simbólico, por los cuales dejamos de desfallecer como los animales y empezamos a morir como hombres? Porque ese “real” de carne desfallecido, ese “real” de la carne sujeto a la pura materialidad biológica, solo puede cobrar sentido –y un pleno sentido como “muerto”–, desde el momento en que es cruzado por esos dos registros. La relación indisoluble que encuentra Hegel entre el lenguaje y la muerte es algo más que una mera abstracción filosófica para convertirse en el nódulo de la existencia humana. No es aventurado o excesivo pensar, entonces, que la cultura no es otra cosa que el conjunto de respuestas que a lo largo de la historia los hombres hemos formulado a la pregunta por la muerte o, de otro modo, la cultura es el conjunto

de investiduras con las cuales revestimos la desnudez “real” de ese desfallecer para convertirlo en un patrimonio. Hasta donde sabemos, somos los únicos seres en el universo que problematizamos nuestra relación con la muerte, y no solo eso, somos los únicos seres en el universo que hacemos de la muerte un fenómeno plural. Los hombres morimos de distintos modos. No hay un solo modo de morir. Así, el suicidio, por paradójico que parezca, es uno de tantos modos de atender y *a-tender* un puente con la muerte; o bien, el suicidio es una de las múltiples formas en que la muerte se apertura al hombre, lo interroga, lo reclama. Entonces, desde una posición hermenéutica, debemos comprender el suicidio como un hecho de sentido y de la subjetividad. Nuestra reflexión no solo reclama el concurso de múltiples disciplinas, sino una orientación que comprenda el suicidio como una *acción* plena de sentido y, también, como un saber. Sentido que casi siempre deviene cifrado, murmurado o balbuceado; saber, que revela la fragilidad de nuestros propios saberes, su reverso; la dimensión siniestra que nos atraviesa como individuos y como sociedad: el *unheimlich* freudiano, entendido como aquello que creemos lo más alejado de nosotros y, sin embargo, es lo más próximo.

Max Weber, en uno de sus ensayos sobre metodología social, nos invita a pensar la tarea sociológica como una forma de comprender el sentido que todo sujeto imprime, consciente o inconscientemente, a la acción, entendida como un comportamiento comprensible en relación a objetos, esto es, un comportamiento especificado por un sentido (subjetivo) poseído o mentado, no interesa si de manera más o menos inadvertida... Ahora bien, la acción que específicamente reviste importancia para la sociología comprensiva es una conducta que 1) está referida de acuerdo al sentido subjetivamente mentado del actor a la conducta de los otros 2) está codeterminado en su decurso por esta su referencia plena de sentido y 3) es explicable por vía de comprensión a partir de este sentido mentado (subjetivamente). Con el mundo exterior, y en especial, con la acción de los otros, relaciónense también, de manera subjetivamente provista de sentido, las acciones afectivas y los estados anímicos.

Si he citado en extenso el texto de Weber no es solo por la propuesta metodológica de volver, como lo

plantea la fenomenología, a la cosa en sí, suspendiendo nuestros saberes –la *epoché* husserliana–, sino, y sobre todo, por la apuesta ética que podemos deducir de ella. Reconocer el suicidio como un hecho pleno de sentido y como un saber, por insoportables que nos parezcan es, también, una forma de devolver la dignidad a los suicidas, de no condenarlos, doblemente, a la nuda vida. En el centro de esa dignidad se encuentra su palabra. Una palabra entredicha, *des-dicha*. Escuchémosla. Tanto de ellos mismos, como de nosotros, algo nos está diciendo.

La tesis anterior, de carácter sociológico, o por ese mismo carácter sociológico, no debe desviarnos –u obnubilar– lo que debería constituir otra de las claves de nuestra discusión: el de la subjetividad, entendida en tres dimensiones: primero, como la expresión singular, irrepetible, del espectro social; segundo, como una forma de autocomprensión y, por último, como el conjunto de mecanismos que regulan la sexualidad, el amor y la muerte, por la cual el suicidio adquiere un significado irrepetible de un sujeto a otro y de un momento histórico a otro, y en cuyo cruce está el cuerpo, los otros y el Otro. Cierto, en términos generales, el suicidio ha sido reprobado a lo largo del tiempo (por supuesto no desconozco la reivindicación que hacen de él los epicúreos, los estoicos o algunos pensadores modernos o la no menos contradictoria posición de Platón al respecto), una somera revisión histórica y lexicográfica de la acción suicida nos muestra el proceso de su estigmatización a lo largo de la modernidad y, a este respecto, debemos distinguir claramente entre reprobación y estigmatización, y los recursos de una y otra para otorgar un lugar determinado a la responsabilidad del sujeto suicida; en último caso lo que debemos cuestionar no son las indiscutibles consecuencias morales del suicidio, sino los mecanismos de saber que arrebatan al individuo la responsabilidad de su acto bajo el paradigma de la enfermedad mental, lo que a la postre justificará todo tipo de intervención médica o estatal, o médico-estatal sobre la libertad del individuo. La creciente intervención de Estado respecto al suicidio debe ser comprendida en el contexto mayor de una transformación entre la esfera privada y la esfera pública, propia del biopoder, en la que el Estado pretende normar cada vez con mayor fuerza el universo subjetivo del individuo.



© Emilio Salceda, 2015.

Ya hace mucho Foucault señaló ese desplazamiento del poder soberano -por el cual este se otorga el derecho a dar la muerte- hacia otra forma de poder, el biopolítico, que se concentra en el cuidado- la seguridad- de la vida, al menos en su aspecto más básico, el biológico- la *zoe* aristotélica.

Tanto para los griegos como para los romanos la legitimidad o ilegitimidad del suicidio dependía de sus circunstancias; en el *Fedón*, Platón avala la acción suicida siempre y cuando se deba a una señal divina. Por el contrario, en Las leyes condena al cadáver del suicida a la extraterritorialidad de *la polis* y a una tumba sin identidad. Aristóteles condenó el suicidio en su *Ética a Nicómaco* por considerarlo un atentado contra el Estado. Sin embargo, los propios griegos vieron el suicidio como un acto de responsabilidad individual, designándolo como “levantar la mano contra uno mismo”, o “actuar por propia mano”. El derecho romano reconoció el suicidio como legítimo, siempre y cuando no interrumpiera un proceso jurídico y, aunque existía la palabra *sui caedere*, el suicidio se designaba como *mors voluntaria*. De igual modo, los romanos asociaban el suicidio al tedio de vivir, inscribiéndose, desde luego, en la tradición del pensamiento occidental sobre la melancólica que se extiende desde la antigüedad hasta la era moderna y que en gran parte concibe el suicidio ligado a factores anímicos o morales y no propiamente mentales, como



© Emilio Salceda, 2013.

la desesperanza o la abulia que atraviesan gran parte del imaginario medieval. Es en este periodo en que al acto de suicidarse se le designa como desesperarse. La mejor síntesis del pensamiento cristiano respecto al suicidio la encontramos en el canto XIII del Infierno de Dante. Todavía en 1652, Robert Burton, en su *Tratado sobre la melancolía*, no utiliza la palabra suicidio. Según el diccionario de Oxford, la primera vez que se utilizó la palabra fue en 1651, pero con el significado de protegerse de una calamidad inevitable, no como un crimen y hasta el siglo XVII se designa el suicidio como auto asesinato. En España en 1654 aparece la palabra suicidio y hasta 1787 la palabra suicida. Este simple desplazamiento del verbo al sustantivo implica un profundo cambio jurídico en el que se deja de juzgar un acto concreto para fijarlo a un estatuto conductual permanente.

Si no me equivoco, es Shakespeare uno de los primeros que comprende el suicidio como consecuencia de la locura; claro, me refiero a Ofelia, no a los 12 restantes suicidas que atraviesan su obra.

El fallo irrecusable del suicidio a la enfermedad obedece, en primera instancia, al paradigma médico, propio de los siglos XVII, XVIII y XIX, que traza una línea infranqueable entre lo normal y lo patológico, sostén principal de todos los aparatos disciplinarios de la modernidad (véanse los trabajos de Canguilhem y Foucault al respecto). Thomas Szasz, en *Libertad fatal* afirma:

La aparición del sustantivo suicidio, al igual que concepto mente, es una invención occidental del siglo XVII. Ambos términos reflejan un importante cambio cultural: de percibir la muerte voluntaria como una acción de la cual la persona es responsable a percibirla como un suceso del que ya no lo es. Pero también hemos pasado de contemplar a las personas como poseedoras de alma y de libre albedrío a verlas como poseedoras de mentes que pueden desequilibrarse, impidiendo decisiones verdaderamente libres.

Mientras el autoasesinato fue considerado una acción, el lenguaje solo dispuso de verbos para referirse a él. Ausente la palabra suicidio, la gente consideraba

al suicida un sujeto moral, responsable de su decisión. Por el contrario, ahora pensamos que el suicidio es un suceso o un resultado, lo atribuimos a una enfermedad mental y vemos al sujeto como una víctima. La transformación de alma en mente y del autoasesinato en suicidio señala el comienzo de una gran migración ideológica: muchas de las cuestiones propias de la religión pasarán a formar parte del campo de la medicina. Los pecados se convierten en enfermedades y los comportamientos reprobables, sustentados en motivos o razones, pasan a ser conductas de enfermos mentales, cuya causa se puede determinar. Si bien atribuir el suicidio a una enfermedad mental excusa y, aparentemente, desestigmatiza el hecho como la consecuencia no deseada de la enfermedad, al mismo tiempo que lo incrimina y estigmatiza de nuevo como una temida manifestación de locura.

Una cita de Esquirol –uno de los padres de la Psiquiatría–, nos permite comprender la transformación del saber frente al suicidio: El suicidio es una consecuencia del delirio de las pasiones o locura. Su tratamiento pertenece a la terapia de las enfermedades mentales.

La apropiación del suicidio por la ciencia implica despojarlo de su sentido ético, político e histórico, condenando al suicida a la nuda vida. Al arrebatarse el sentido la acción suicida –acción que se desdobra en múltiples significados– la ciencia expulsa al suicida del orden propiamente político –el bios aristotélico– para operar sobre su pura dimensión zoica, operación que tiene como único objetivo el organismo y sus funciones; en segunda instancia, la remisión del suicidio a la enfermedad mental determina el estatuto “preventivo” que suponen prácticamente todas las disciplinas “psi” y el mismo carácter policial con la que nació la Psiquiatría.

El problema planteado por Weber nos lleva al meollo de la fenomenología: la insuficiencia del aparato analítico de la ciencia sostenido en un dudoso empirismo, en la causalidad mecánica y en la formalización matemática del mundo, y de ahí a la pregunta que corre, subterráneamente, bajo este texto: ¿es suficiente la ciencia para comprender el fenómeno suicida, cuando lo que está en juego es la dimensión subjetiva del individuo y no su anclaje biológico, estadístico o meramente calculable? Desde la misma perspectiva, deduzco otros dos problemas cruciales: primero, el de

deshacer la relación lineal y mecánica entre la causa y el síntoma y, segundo, plantear que, como todo fenómeno humano, el límite estadístico del suicidio solo puede ser “1”. Como síntoma, el suicidio está mediado por una compleja trama de relaciones polisémicas, metafóricas; como síntoma, debemos comprender el suicidio como una solución de compromiso entre lo inconsciente y lo consciente, entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte; o, tal vez, desde la tensión que gravita en una única pulsión, pulsada en un extremo por la vida y, en el otro, por la muerte. Sin embargo, en cuanto al problema del síntoma y el destino de la pulsión, hoy día la clínica psicoanalítica se enfrenta al problema cada vez mayor de sujetos asintomáticos y, en cuanto a la pulsión, esta parece traspasar sus distintos destinos para inscribirse en el puro acto: amantes o suicidas son cada vez más incapaces de elaborar su duelo, simbolizarlo, en el doble sentido, de nuestra relación con la ley y con la metáfora. Lo anterior solo puede ser entendido en una sociedad dominada por la técnica, por el “rendimiento”, una sociedad que ha agotado toda relación con “el aroma del tiempo” a decir de Byung Chul Han. Es el capital el que niega toda mediación, toda metáfora; es la política, hoy día, la incapaz de elaborar el más básico intercambio. Volviendo a Freud, lo siniestro aparece allí donde no se apalabra.

© Emilio Salceda, 2013.



Ahora les propongo movernos del pesado ámbito de la teoría al más ligero y seductor de la literatura, y de la mano de Vila-Matas, en ese hermoso libro que es *Suicidios ejemplares*, reconstruir, con las piezas que tengamos a mano, el viaje interior que todo suicida emprende, a condición de no perder de vista el paisaje de ese viaje, las inscripciones que ese viajero va dejando a lo largo de su camino, y de no confundir nuestra torpe reconstrucción de esas inscripciones o indicios con nuestro juicio sobre los mismos.

Así como una de las grandezas del Psicoanálisis consiste en haber separado la sexualidad femenina del saber patriarcal y fálico de la época, separemos del suicidio nuestros saberes, que estos no escamoteen, ensombrezcan o silencien la palabra, el murmullo o el balbuceo que cada uno de los suicidas nos lanza como una pregunta.

La especificidad hermenéutica de ese devenir de la muerte al hombre solo puede entenderse a plenitud

en relación al tiempo, a la historia. En tanto que históricamente podemos afirmar que el suicidio en el mundo antiguo y en el mundo medieval fue un fenómeno excepcional, no lo será así para el mundo moderno, en el que se convierte en inherente a él. Suicidio y Modernidad mantienen un lazo indisoluble. No es casual el interés que el tema despertó en autores como Montaigne, Donne y Hume, quienes empiezan a debatirlo en el contexto del lento proceso de desacralización que es la propia modernidad; y el no menos significativo caso de Shakespeare y toda esa galería de suicidas y melancólicos que atraviesan la obra, como condición para su *invención de lo humano*, o la preocupación que hay en torno a la melancolía durante los siglos XVI y XVII, siguiendo la línea que se desarrolló en el famoso fragmento XXX, atribuido a Aristóteles, y en el que desvincula el nexo mecánico entre enfermedad y melancolía; no se diga entre



los románticos, quienes convirtieron al suicidio en una alternativa tanto ética como estética de cara a la industrialización y a la sociedad de masas, hasta el propio Camus, en el siglo XX, para quien “no hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. “Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” o, incluso, en un escritor católico de la talla de Paul Louis Landsberg, autor de *Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio*. La propia historia de la literatura moderna está recorrida de cabo a rabo tanto por el tema del suicidio como por los escritores suicidas. Un dato curioso al respecto es que la mayoría de esos escritores se han suicidado en el momento de mayor éxito de su obra y, para el caso de las mujeres escritoras, un porcentaje elevado se ha suicidado por agua. Literalmente se han *liquidado*, quizá por esa compleja relación de la mujer con el goce, planteado por Lacan y que antes, mucho antes que el psicoanalista francés, distintas mitologías comprendieron también en Lilith, María Magdalena, Antígona y Medea.

No puedo hacer aquí un recorrido por las distintas posiciones teóricas o estéticas que el suicidio ha provocado a lo largo de la modernidad; me limitaré a señalar algunos de los elementos estructurales que determinan su lazo. Partamos de dos ideas básicas que deben servirnos como telón de fondo a nuestra reflexión: comprender la modernidad como un vertiginoso proceso de relativización de valores, dentro del cual el valor absoluto de la vida es puesto en duda y, junto a ello, el no menos violento espíritu transgresor de la modernidad que llega a tocarse con la muerte, la pasión por lo “real” que señala Badiou y que encontramos en dos de los más importantes emblemas de la modernidad: Marat y Sade; el desenlace nihilista de la propia modernidad que señaló Nietzsche y que constituye el punto de partida de Camus para sus reflexiones sobre el suicidio, tanto en *El mito de Sísifo* como en *El hombre rebelde*. Punto de partida que sirve también a Scheler para elaborar su complejo aparato ético, en uno de cuyos centros –*Muerte y supervivencia*– plantea la dificultad de valorar la vida en una sociedad que, día a día, desdibuja la muerte. Por paradójico que parezca, la modernidad, en su afán por desterrar el lugar simbólico-ritual de



© Emilio Salceda, 2013.

la muerte, no solo la extendió a la totalidad del tejido social, también la banalizó.

Disueltos los vínculos de la religión y la tradición y la pauperización de la experiencia histórica, por los cuales el hombre se fijaba al mundo y lo vivía como una unidad de sentido, la modernidad no solo provocará la sustantivación de las esferas de vida, sino una profunda escisión entre los ámbitos de la subjetividad y la objetividad. Paralelo a este proceso, o tejido con él, el triunfo de la razón técnico-científica determinará el confinamiento de la subjetividad a la frontera de la extraterritorialidad, y cuyas arremetidas por recuperar el espacio social son cada vez más violentas. Paradójicamente, esa tendencia de la subjetividad queda subsumida en la lógica de la eficiencia y eficacia propia de la modernidad. Es en este horizonte en el que también tenemos que inscribir una dimensión histórica del suicidio y las antinomias que suscita: el triunfo y la erotización de la pérdida. No creo exagerado pensar que

los suicidios de Jean Améry y de Primo Levi se empaquetan con esta reivindicación radical de la subjetividad, tras la experiencia en los campos de concentración nazis. Esa misma tensión espacial entre extraterritorialidad subjetiva y centralidad objetiva ha provocado un fenómeno que se encuentra en la mira del pensamiento y de la sociología contemporáneos: el “no lugar”, y cuyos efectos, hoy, recorremos cotidianamente en plazas comerciales, aeropuertos, cajeros, etc., hasta el semblante, no el rostro, de los inmigrantes, los locos, los presos y los suicidas o los 43 estudiantes de Ayotzinapa ha lanzado al espacio del *homo sacer*. Su brayo: el suicidio es uno más de los semblantes que revelan y ocultan el lugar del vacío, el no lugar, del mundo contemporáneo. Ese no lugar que también se expresa en la reducción de todo acontecimiento –la vida misma– a la pura virtualidad, principio de operación y fundamento del mundo técnico, el *Ge-stell* heideggeriano. De suerte que nuestro destino parece jugarse entre el *reset* y el *delete* del mundo técnico-comunicativo. ¿Cómo, entonces, exigirle a un ser humano que se sostenga en el mundo, si nuestros aparatos ideológicos lo obligan a renunciar a todo proyecto en nombre de un reinicio infinito, sin término: la condición de *labor* y el lugar que otrora los hombres habíamos tenido en la tierra, pende ahora de una tecla que con la misma facilidad nos hace aparecer o desaparecer de la pantalla total en que hemos convertido el único lugar posible para nosotros? El mundo ya no es más un lugar habitable, escribió H. Arendt.

Así como la física contemporánea reconoce el vacío como una fuerza creciente que día a día devora el universo, tenemos que reconocer que la modernidad ha convertido a la tierra, en su conjunto, en un inmenso espacio vacío o, si lo prefieren, en la tierra baldía a la que aludía Eliot, y repito, las mujeres de Juárez, los locos, los presos, los suicidas, los migrantes son su semblante, el señuelo de nuestro vacío.

Lo que ha muerto en el mundo contemporáneo debido a esa hiperobjetivación señalada por Hegel hace más de dos siglos, y que se desdobra en múltiples figuras a lo largo de la modernidad, sea a través de la Clase, la Historia, la Patria o el consumo, no es

propriadamente el sujeto, como presuponen ciertas filosofías posmodernas, sino el objeto. Como ustedes saben, para el Psicoanálisis ese objeto está perdido de antemano, incluso es producto de una alucinación. Pero gracias a ello, a esa imposibilidad, el deseo se sostiene y nos sostiene –*sos-tiene*– en la vida, al tiempo que esa pérdida introduce la dimensión fantasmática por la cual el sujeto se amarra, con mil dificultades, al registro imaginario y simbólico que finalmente le otorgan un lugar y un límite en el mundo. ¿Recuerdan esa hermosa película japonesa de la década del 40 *El imperio de la pasión*? Ojo, no se confunde con *El imperio de los sentidos*, cuya propuesta parece significar el reverso de la primera, aunque se toquen en muchos puntos.

El mundo contemporáneo cancela la posibilidad simbólica e imaginaria de ese objeto, y en su lugar nos impone un señuelo de él. Un semblante: poder, dinero, éxito, consumo, en fin, un mundo sin fallas, sin fractura. Un mundo donde tramposamente nos ofrecen ese objeto como alcanzable, y no solo eso, devorable, a través del consumo. Esa carrera en la que nos ha metido el capital, la técnica, el poder y su promesa de un goce absoluto, solo puede desembocar en la muerte. Quien no accede –y nunca se accederá a ese objeto–, no tiene lugar en el mundo. En la medida en que el Superyo ejerza una mayor presión sobre el sujeto para refuncionalizarlo en la sociedad y sus patrones, la pulsión de muerte del propio sujeto reaccionará con la misma fuerza por encima o por debajo de cualquier elaboración o destino de la propia pulsión. No es gratuito que, luego de haber perdido su lugar ritual en el mundo moderno, la violencia se extienda y diversifique a la totalidad del tejido social. El vertiginoso aumento de suicidios tiene que ver, tangencialmente, con ello.

Partamos también del sentido primigenio de *subjectum* como estar sujeto a y que hoy parece tocar su fin: sujeto como límite y como lazo. De alguna manera nuestra sociedad es una sociedad incontinente, invertebrada, diría Ortega y Gasset, en la que somos incapaces de sostener y sostenernos en el otro. Si hoy todo es posible es gracias a que la técnica y el capital han roto con ese conjunto de envolturas por las cuales nos constituíamos en hombres; por un lado, la industrialización de la muerte en Auschwitz; por el otro, la



© Emilio Salceda, 2015.

pauperización alarmante de millones de seres humanos en todo el mundo, su exclusión y, junto a ello, la transformación del conjunto de mecanismos que, mal o bien, habían regulado la relación entre sexualidad, amor y muerte, y cuyo espacio de escritura es el cuerpo, al menos desde la mitología judeo-cristiana, el mundo griego, hasta el término de la Segunda Guerra Mundial. De lo que hoy somos testigos es de una radical transformación de esos mecanismos regulatorios cuyos efectos todavía no alcanzamos a ver. ¿Estamos ya en el umbral de un nuevo orden poshumano? No tengo respuesta, pero tal vez, nuestros suicidas, sí.

Para finalizar: desde el suicidio “por nada” de Pavese, hasta el de “la barca del amor se ha estrellado contra ese muro diario” de Maiakovski, o el escéptico suicidio de Esenin, “morir en esta vida no es nuevo, pero tampoco es nuevo vivir”, el suicidio multiplica sus rostros, se hace irreductible a las generalizaciones, se refracta a un ejercicio clínico universal, masivo. Desde la sociología, y con el admirable rigor que caracterizó su obra, Durkheim fue el primero en mostrarnos esa multiplicación y la compleja trama que subyace

al suicidio. Sin embargo, no hay suicidas; hay, en cada caso, un suicida. Hasta ahora, nos hemos concentrado —y casi siempre sobre la base de un peligroso empirismo— en la descripción del suicidio como un fenómeno que pertenece fundamentalmente a la trama de la conducta individual. Por supuesto no estoy sugiriendo que nos desplacemos al ámbito puramente sociológico, sino, en lo fundamental, al problema de la transformación de la subjetividad en el mundo contemporáneo y, desde ahí, empezar a pensar, con seriedad, la relación médico-paciente en el mundo tecnológico, y los límites que ese mismo mundo impone a la relación, poniendo en su centro, otra vez, el único instrumento que, pese a sus huecos, sus fallas —las palabras son redes, dice Octavio Paz—, nos hace verdaderamente humanos: las palabras.

**Juan Carlos Canales Fernández**  
**Facultad de Filosofía y Letras**  
**BUAP**  
[jcanales.ffyl.buap@gmail.com](mailto:jcanales.ffyl.buap@gmail.com)

