



**EL SUICIDIO Y LAS COORDENADAS  
GENERALES DE LA SOCIEDAD  
ACTUAL**

**LA GLOBALIZACIÓN**

*Carlos Faig*

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)

X-46  
ME3

EL SUICIDIO Y LAS COORDENADAS  
GENERALES DE LA SOCIEDAD  
ACTUAL

LA GLOBALIZACIÓN

*Carlos Faig*

Espacio Clínico Buenos Aires (ECBA)  
Buenos Aires 2012

## ÍNDICE

<b>HUSSERL Y FREUD .....</b>	<b>5</b>
<b>NOEMA Y OBJETO (a). DESAPROXIMACIÓN .....</b>	<b>8</b>
<b>APUNTES SOBRE MERLEAU-PONTY, EL COGITO Y EL INCONSCIENTE FREUDIANO .....</b>	<b>10</b>
<b>A UN SIGLO DEL ENCUENTRO ENTRE FENOMENOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA .....</b>	<b>15</b>
<b>EL SUICIDIO Y LAS COORDENADAS GENERALES DE LA SOCIEDAD ACTUAL. LA GLOBALIZACIÓN .....</b>	<b>17</b>

La imagen de tapa corresponde al aguatinta titulada *Ojo*, de 1946 del artista holandés M. C. Escher (1898 -1972).

## HUSSERL Y FREUD

1) Si puedo aproximar la unidad del sujeto pero no capturarla definitivamente, si la empresa de esta apropiación es siempre y continuamente fugitiva, si escapa –como dice Merleau-Ponty– en el último momento, si cuando intento aprehenderme como sujeto me encuentro como objeto, entonces la estructura del cogito es emparentable a una serie convergente. En tal caso debemos preguntarnos por qué razón la filosofía no se ha detenido en ello. Sabemos que los filósofos se han ocupado de comentar la relación del cogito con el punto de fuga de la perspectiva y la idea de cero en matemática, por ejemplo.

Pero, ¿qué hay en el número entero para que se sustraiga su parentesco con el cogito? En el sistema de Frege, para sugerir una respuesta, el cero es asignado al concepto de lo no idéntico. ¿Si el cogito fuera asimilado a la serie de los enteros, el pienso debería definirse por su no-identidad o su imposibilidad? Para la búsqueda de una certeza filosófica, no arrostraría ganancia ninguna. Por el contrario, implicaría que el cogito es imposible o no idéntico a sí.

Es necesario, desde aquí, buscar una base apodíctica y no axiomática al número entero. Fue esta, en buena parte, la tarea a la que se prometió Husserl. Sus primeros escritos, se sabe, versan sobre filosofía de la matemática. En 1887 escribe *Sobre la significación del número* y en 1891 *Filosofía de la aritmética*. Además, era pregunta frecuente, entre sus alumnos y continuadores, si el modelo de constitución del objeto en Husserl era matemático. Se discutió esta cuestión en una famosa conferencia de E. Fink: Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl (1), que contó con la participación de Biemel e Ingarden. En tercer lugar, la preocupación de Husserl por la física de Galileo y Copérnico y, en general, por el proyecto de matematización de la naturaleza fue constante. El filósofo redujo la tesis copernicana, por ejemplo, demostrando que estaba subentendida por una presuposición trascendental: una tierra origen de toda determinación cinética objetiva (2). Correlativamente definió la evidencia galileana como la certeza de que las cualidades se objetivan en formas exactas. Por último, en la *Crisis* (3), Husserl intenta reducir el origen de la geometría. Esta supone una reducción trascendental ya allí. La búsqueda de un fundamento apodíctico de la ciencia y, en especial, de los eidéticos materiales (la geometría y la aritmética) es, pues, constante.

2) La *Krisis* parte de un hecho negativo: la ciencia expulsó su sentido originario. El fenomenólogo debe, hoy, advenir allí donde la ciencia “reprimió” el sentido del fenómeno y restablecer su sentido. En *El origen de la geometría* leemos: “La transmisión por herencia de las proposiciones y del método (de la geometría) necesario para la construcción lógica de proposiciones siempre nuevas, de idealidades siempre nuevas, puede precisamente proseguir su curso ininterrumpido a través del tiempo, aun cuando no ha sido heredado el poder de reactivación de los archi-comienzos y, en consecuencia, de las fuentes de sentido para toda etapa ulterior. Lo que hace, pues, defecto, es justamente lo que estaba dado, o más bien ha debido dar a todas las proposiciones y teorías un sentido archi-originario que se debe siempre nuevamente poner en evidencia. Va de suyo que el sentido de verdad originaria una vez perdido se ha tornado tan poco sensible que la necesidad misma de la cuestión de retorno

correspondiente ha debido ser despertada, y, más aun, que el sentido verdadero de esta cuestión haya debido ser descubierto, en principio” (4).

El subrayado, en la cita, traduce el vocablo alemán *Rückfrage*. Se trata de un peculiar modo de temporalidad que Husserl pone en juego en este texto. Hay un origen de la ciencia que sólo se constituye a posteriori. La crisis de la ciencia, cuya tradición se hereda desde hace milenios sin ofrecernos su sentido, determina este origen problemático. Desde entonces la comprensión buscada (el núcleo proto originario de apodicticidad de la geometría) reposa sobre el carácter no comprensible de la cadena histórica de la geometría fáctica. Husserl, el fenomenólogo, adviene a ese lugar con la intención de develar su sentido oculto y enajenado inicialmente. Pero su tarea se marca, necesariamente, por el retardo. No hubo origen puntual. O dicho de otro modo, origen y comienzo se distinguen rigurosamente.

Las categorías de a posteriori y retardo son de uso masivo en Freud. El modelo de la temporalidad propia a la transmisión de las ciencias en Husserl es homólogo al campo de la psicopatología freudiana. *Nachträglichkeit* (a posteriori) y *Verspätung* (retardo) equivalen a esta *Rückfrage* (pregunta de retorno) de Husserl. Leemos por ejemplo, en Freud: “Nos encontramos aquí ante el caso de que un recuerdo despierte un afecto que no pudo suscitar cuando ocurrió en calidad de vivencia porque en el ínterin las modificaciones de la pubertad tornaron posible una nueva comprensión de lo recordado. Ahora bien, este caso es típico de la represión que se produce en la histeria. Siempre comprobamos que se reprime el recuerdo, el cual sólo posteriormente llega a convertirse en un trauma. El motivo de este estado de cosas radica en el retardo de la pubertad con respecto del restante desarrollo del individuo” (5). Tenemos así dos conceptos comunes:

- a) a posteriori: hay un origen que en primera instancia no se plantea como tal (el trauma en Freud, el sentido de la ciencia en Husserl);
- b) retardo: sin el desarrollo de la ciencia (el desarrollo sexual en Freud) la cuestión no se plantea (no hay crisis de las ciencias, ni síntoma).

Jean Petitot se ha preguntado: “¿Cómo un filósofo puro pensando de modo puramente filosófico la cuestión histórica de la pura transmisibilidad de las ciencias puede producir, con este fin, una figura de la temporalidad isomorfa a la del psicoanálisis?” (6). Antes de intentar establecer un nexo entre objetos tan distantes como los eidéticos materiales y la psicopatología freudiana hay que observar que, en el caso de Husserl, su método se encuentra, en el dominio que examina, sin haberlo aplicado antes. En efecto, ¿cómo reducir un triángulo, por ejemplo? En este caso en particular, como en todo el dominio de los eidéticos materiales, encontramos idealidades ya allí. ¿Qué podría reducirse de un número? ¿Cómo aplicar sobre estos objetos el método de variaciones libres? (Se ve aquí, y solo voy a señalarlo, la concurrencia existente entre el trauma y el número entero.)

Los eidéticos materiales son –como se dice de ciertas prendas– objetos prêt-à-porter. Un triángulo es una reducción prêt-à-porter, una reducción lista para usar.

La convergencia entre Husserl y Freud no se halla, pues, ni en los objetos ni en los sujetos. Si el método se encuentra sin haberlo aplicado, entonces no hay sujeto del método. El método ya allí explica por qué la temporalidad reviste esta extraña forma. El inconsciente freudiano es, asimismo, un saber sin sujeto. La transferencia, es obvio

decirlo, es el homólogo psicoanalítico de esta temporalidad. Ni Freud ni Husserl dieron jamás cuenta de esta cuestión.

Pero si es verdad que el interés fundamental de Husserl se dirigía a la matemática: ¿por qué construyó un método que no podía aplicarle? La reducción no permite explorar este dominio, tampoco hacer avances sobre él. Respecto del dominio matemático, el método fenomenológico no traza ningún camino, en todo caso lo desanda. Husserl recusa su propia invención, descubre su invento en el instante mismo en que lo crea. Esta suerte de inversión produce una suposición: la intersubjetividad, característica constitutiva del sujeto trascendental, intuye los eidéticos materiales, en la medida misma y toda vez que hay transmisión fáctica de la ciencia. El sujeto trascendental sirve a la deducción de un método circular en el campo de la geometría cuya operación es la intuición del sentido proto-originario de la ciencia. Bajo esta operación se esboza un fundamento apodíctico del número entero.

### Notas

1. Cf. E. Fink, en Husserl, *Cahiers de Royaumont*, Ed. de Minuit, París, 1959.
2. Cf. E. Husserl, *Investigaciones fundamentales sobre el origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza*, inéditos.
3. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, vol. VI, M. Nijhoff, La Haya, 1954.
4. E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. E. introd. de J. Derrida, P.U.F., París, 1962.
5. S. Freud, B.N., tomo I, *Proyecto de una psicología para neurólogos*, p. 254 (el subrayado es mío).
6. J. Petitot, *Psicoanálisis y fenomenología*, en la revista *Analytica*, n° 10, París, 1978, p. 27.

## NOEMA Y OBJETO (a). DESAPROXIMACIÓN

Jacques Derrida intentó demostrar que la voz no puede ser objeto de la reducción trascendental <sup>(1)</sup>. La empresa de Husserl, por razones diversas, se derrumbaría si esta operación se efectúa. La historia de la metafísica es, desde entonces, y no sólo en Husserl, “el querer-oírse-hablar-absoluto” <sup>(2)</sup>. La voz se produce en el mundo como autoafección pura, es el elemento de la idealidad. “No ha habido jamás percepción, y la “presentación” es una representación de la representación que se desea allí como su nacimiento o su muerte. Todo ha comenzado sin duda así: “un nombre pronunciado ante nosotros nos hace pensar en la galería de Dresde... Erramos a través de las salas... Un cuadro de Téniers... Representa una galería de cuadros, que por su parte dejan ver inscripciones que se pueden descifrar, etc. (...) Resta, entonces, hablar, hacer resonar la voz en los pasillos para suplir el estallido de la presencia. El fonema, el akoumene, es el fenómeno del laberinto. Tal es el caso de la phoné. Elevándose hacia el sol de la presencia es la vía de Icaro. Y contrariamente a lo que la fenomenología –que es siempre fenomenología de la percepción– ha intentado hacernos creer, contrariamente a lo que nuestro deseo no puede dejar de estar tentado de creer, la cosa misma se sustrae siempre. Contrariamente a la seguridad que nos da Husserl un poco más lejos, “la mirada” no puede “permanecer”” <sup>(3)</sup>.

Ciertamente también en Heidegger la voz es un tema dominante: “El pensamiento que obedece a la voz del Ser”, expresa Heidegger (cf. ¿Qué es metafísica?, postfacio). Sólo hay que recordar, por otra parte, los análisis de Sartre en *El Ser y la Nada* para ubicar bajo este aspecto su investigación. En Merleau-Ponty la percepción –y la percepción visual es tan paradigmática en Merleau como en Husserl– centra su interrogación. De este modo, la mirada y la voz son los objetos hacia los que convergen estas filosofías. Pero en el psicoanálisis, lejos de situar el Ser, estos objetos dan ocasión al deseo.

Existe pues una dimensión en la que el psicoanálisis sale al cruce de la metafísica. La mirada y la voz no toleran autorreflexión ninguna. La voz –Lacan lo decía– parte de su fondo de silencio. La mirada, tal como en la anamorfosis de Los Embajadores del joven Holbein, es ceguera, mancha. No obstante, estos objetos provocan su propio punto de umbilicación ilusorio. El objeto (a) no participa de supuesto alguno de identidad, pero su elisión se corresponde con la constitución de la conciencia.

“Este objeto (a) –enseña Lacan– que vemos surgir en el punto de desfallecimiento del Otro, en el punto de pérdida del significante, porque esta pérdida es la pérdida de este objeto mismo, del miembro jamás rehallado de Horus desmembrado, este objeto, como no darle, lo que llamaré paródicamente, su propiedad reflexiva, si puedo decirlo, puesto que es de él que ella parte. En tanto el sujeto es en principio y únicamente corte de este objeto puede nacer el intervalo entre piel y carne, entre Wahrnehmung y Bewusstsein, entre percepción y conciencia, que es la *Selbstbewusstsein*” (J. Lacan, seminario *La identificación*, lección del 27 de junio de 1962, el subrayado es mío; cf., asimismo, *Écrits*, Seuil, París, 1966, p. 656, y en el seminario *La angustia*, lección del 16 de enero de 1963).

### **Notas**

1. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F., París, 1967.
2. Ibid., p. 115.
3. Ibid., p. 117.

## APUNTES SOBRE MERLEAU-PONTY, EL COGITO Y EL INCONSCIENTE FREUDIANO

1) Pensar el pienso. La obra de Merleau-Ponty muestra una conciencia dirigida a un mundo preobjetivo. Esta conciencia originaria se opondrá tanto a la conciencia “común” del racionalismo, al sujeto clásico de la tradición gnoseológica, como al objetivismo, a la imposición del objeto (el empirismo, pero también la ciencia y el psicoanálisis). La tarea principal de los primeros libros de Merleau fue situar y describir ese mundo primordial, salvaje, fuera de la reflexión racionalista. La operación que tematiza el acceso se llama *sobrerreflexión*. Veremos que es concomitante a una autoafección de los sentidos, uno de los temas más recurrentes en este autor.

“Mi solo cuerpo –dice Merleau-Ponty– como director escénico de mis percepciones, ha reducido a nada la ilusión de una coincidencia entre mi percepción y las cosas. Entre ellas y yo existen ahora poderes ocultos, toda esa vegetación de fantasmas posibles a los que solo domina en el acto deleznable de la mirada. Ya sé que no es únicamente mi cuerpo el que percibe; pero solo sé que puede impedir que perciba, que sin su permiso no puedo percibir nada; en el momento de la percepción se esfuma y la percepción no lo sorprende nunca percibiendo –es este el punto que Merleau busca con obstinación–. Si mi mano izquierda toca mi mano derecha, siento la izquierda, y en la medida misma en que la siento, dejo de tocar la mano derecha con la izquierda. Pero este fracaso de último momento no quita toda su veracidad al presentimiento que yo tenía de poder tocarme en el acto de tocar: mi cuerpo no percibe, pero está como construido en torno a la percepción que a través de él se realiza; toda su disposición interna, sus circuitos sensorio-motores, las vías emergentes que controlan y desencadenan los movimientos parecen prepararlo para una percepción de sí mismo, aunque no sea nunca a sí mismo a quien percibe o quien lo percibe” <sup>(1)</sup>.

La empresa que Merleau-Ponty examina aquí, designada como problemática, en otro texto, *El ojo y el espíritu*, es calificada como posible: “Él –el cuerpo–, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer, entonces, en lo que ve, el “otro lado” de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo” <sup>(2)</sup>.

¿Qué hace que Merleau, en su último libro entregado a imprenta, designe como posible y efectivo un acto manifiestamente impracticable y enunciado como tal en sus obras mayores?

Los sentidos del cuerpo son el lugar elegido para una autorreflexión, una autoafección que propone una presencia del ser ante sí y a través de sí mismo. Es la certeza que Merleau-Ponty opone a Descartes. El tacto, la visión, el oído, originan un nuevo cogito. Presenciamos una formulación renovada del cogito cartesiano. Sin embargo, esta investigación de la autonomía de la conciencia encuentra, en definitiva, un imposible: el riesgo de aniquilar al sujeto. En términos cartesianos, ¿cómo podría pensar que pienso sin abolirme? ¿Cómo decir que hablo? ¿Cómo verme viendo? ¿Cómo tocar mi tacto? ¿Cómo oírme hablar?

2) Límite del cogito y mutilación. El límite que hallamos en Merleau –común a toda la reflexión fenomenológica y a toda forma de absolutización de la conciencia– puede interrogarse desde el psicoanálisis. ¿Cómo pensar en él la relación cuerpo/mente? Esta relación comporta una mutilación. Si el objeto (a) es mental y corporal a la vez es necesario que sea elidido para que esta distribución pueda aparecer. En efecto, ¿cómo verme viendo? Arrancándome los ojos. Tal mutilación me privaría de subjetividad y, al mismo tiempo, me proporcionaría objeto. La flexión de la conciencia oculta esta faz de separación del objeto. La alienación de la conciencia, en esta perspectiva, resulta un eufemismo. La conciencia de sí oculta esta pérdida original y preontológica. Es en razón proporcional al desconocimiento de tal mutilación que se producen las marchas y contramarchas de la fenomenología de Merleau-Ponty: la diferencia, por ejemplo, entre la efectuación de la reflexión de los sentidos sobre sí y su mera posibilidad, que ubicamos antes. Pero si pudiera, como Edipo, ver mis ojos arrancados, mis propias órbitas vacías, entonces, sólo entonces, la reflexión se cumpliría.

Es el punto que debemos cernir para escapar a la dialéctica de cuerpo y alma, totalidad y significación.

3) El cogito tácito. “Aquel que duda –dice Merleau-Ponty– no puede, dudando de ello, dudar que duda. La duda, incluso generalizada no es una nadificación de mi pensamiento, no es más que una pseudonada, no puedo salir de mi ser, mi acto de dudar establece él mismo la posibilidad de una certeza, está allí para mí, me ocupa, yo estoy comprometido, no puedo fingir no ser nada en el momento en que la cumplo” <sup>(3)</sup>.

Si sustituimos en esta cita dudar por pensar nos vemos conducidos al punto más álgido del problema: “Aquel que piensa no puede, pensando en ello, pensar que piensa. El pienso, incluso generalizado, no es más que una pseudonada, no puedo salir del ser, mi acto de pensar establece él mismo una certeza...”

(En otro texto Merleau cierra de otro modo el mismo tema: “Si no comenzara atribuyéndose la idea verdadera, la adecuación interna de mi pensamiento con lo que pienso o el pensamiento en acto del mundo, tendría que hacer depender todo “pienso” de un “pienso que pienso” y éste de un “pienso que pienso que pienso”, y así sucesivamente” <sup>(4)</sup>.)

También podemos sustituir dudar por hablar: “Aquel que habla no puede, hablando de ello, hablar que habla...” Estas sustituciones se autorizan desde el momento que la duda cartesiana permite capturar la certeza del pensamiento. Finalmente, la figura del genio maligno me propone la certeza del “pienso” en la existencia: aun cuando me engañe será preciso que yo esté allí, pensando y ofrecido al engaño.

Así podemos aislar tres dimensiones problemáticas en la concepción cartesiana del cogito:

- El pienso como objeto de pensamiento;
- El lenguaje: la imposibilidad de decir que hablo;
- La duda generalizada.

Estas tres dimensiones giran en una misma órbita: su infinitización en una serie convergente.

Considerando el cogito de este modo es menester duplicar la relación con el lenguaje: “La palabra es, pues, esta operación parojoal con que intentamos alcanzar, por medio de palabras, cuyo sentido nos es dado, y significaciones ya disponibles, una intención que por principio va más allá y modifica, fija por sí misma en último análisis, el sentido de las palabras por las cuales se traduce (...) por esto hemos sido llevados a distinguir una palabra secundaria que traduce un pensamiento ya adquirido y una palabra originaria que la hace existir en principio para nosotros mismos como para el prójimo. (...) Un pensamiento que busca establecerse y que no llega a ello más que plegando a un uso inédito los recursos del lenguaje constituido. Esta operación debe ser considerada como un hecho último puesto que toda explicación que se quiera dar de ella (...) consiste en suma en negarla” (5).

Merleau lee a Descartes distinguiendo ambas dimensiones: “El cogito que obtenemos leyendo a Descartes (...) es, pues, un cogito hablado, puesto en palabras, comprendido sobre el terreno de las palabras y que, por esta misma razón, no alcanza su meta (...) Yo no podría incluso leer el texto de Descartes si no estuviera, antes de toda palabra, en contacto con mi propia vida y mi propio pensamiento y si el cogito hablado no encontrara en mí un cogito tácito” (6). Y, más adelante, Merleau agrega: “Más allá del cogito hablado, aquel que es convertido en enunciado y en verdad en esencia, hay claramente un cogito tácito, una experiencia de mí por mí. Pero esta subjetividad indeclinable no tiene sobre sí misma y sobre el mundo más que una captura deslizante” (7).

El cuerpo cognoscente se liga íntimamente a este cogito. A este respecto Merleau dice: “El mundo y el cuerpo ontológicos que rehallamos en el corazón del sujeto no son el mundo como idea o el cuerpo como idea, es el mundo mismo contractado en una aprehensión global, es el cuerpo mismo como cuerpo cognoscente” (8). Este concepto tematiza al cogito tácito. Hay una reflexión corporal donde podría aprehenderme fuera del terreno del pensamiento, en un suelo más originario: “Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero no es una fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, también pueden ser vistos y tocados, porque en este sentido, ven y tocan lo visible y lo tangible por dentro, porque nuestra carne tapiza y hasta envuelve todas las cosas visibles y tangibles que, sin embargo, la rodean, el mundo y yo estamos uno dentro del otro...” (9).

A partir de este momento el cuerpo cognoscente aparece en términos de una síntesis entre sujeto y objeto: “Nuestro cuerpo es un ser de dos hojas: por un lado cosas entre las cosas, y por otro el que las ve y las toca” (10). Del mismo modo, Merleau escribe: “(...) Mi conciencia está subtendida, sostenida por la unidad prerreflexiva y preobjetiva de mi cuerpo” (11). Y agrega: “La carne de que hablamos (...) es el enrollarse de lo visible en el cuerpo vidente” (12). Y aun: “Lo que llamamos carne (...) es medio formador de sujeto y objeto” (13).

En resumen obtenemos los siguientes pasos: a) el problema del cogito cartesiano como infinitización; b) la búsqueda en el terreno de la percepción de una autoafección que se le sustituya y, correlativamente, el cogito tácito; c) finalmente, en su última gran obra, la carne, donde la autoafección se tematiza en el quiasma. La sobrerreflexión acompaña

este movimiento como su operación propia y muestra que sin el dato originario proporcionado por la conciencia no-posicional no podría establecerse la conciencia tética. La operación indica que mi percepción es la base de toda flexión ulterior sobre ella, pero, a diferencia de la conciencia posicional, no la integra en su esfera. De este modo, es un concepto estrechamente ligado al cogito tácito ya que lo descubre en situación. A la vez y en tanto que no produce una reflexión de los datos de la conciencia irrefleja, acompaña a la crítica que Merleau-Ponty hace al cogito parlante. Por otra parte, y en tercer lugar, la soberreflexión escapa al terreno de la palabra y el pensamiento, y, por esto mismo, complementa a la autoafección como su otra cara. En algún sentido la soberreflexión descubre la estructura del quiasma. Esta estructura acumula los siguientes hechos: a) la visión (lo visible) sobre el fondo de su inexistencia o su invisibilidad; b) la tendencia a verme viendo. Mi cuerpo se organiza en la suposición de que esta imposibilidad se va a realizar; c) el hecho de que puedo ver mi cuerpo pero sólo parcialmente; d) la inclusión recíproca del mundo y el cuerpo; e) la característica del cuerpo de ser cosa entre las cosas y el que las ve y las toca; etc.

El Uno es la tendencia de esta serie convergente producido como Sum. En su carácter metonímico es inalcanzable. Mientras que el “pienso que pienso” se construye en una esfera metafórica. El ser se desliza (14). Cuando pienso que pienso el soy queda elidido, resta como enigma producido en el reenvío de la significación. La carne del mundo, la estructura de la carne, es la solución que Merleau propone a este enigma. Es el límite de la serie positivizado. La autoafección inicial no abre la serie infinita. Así, se ve de dónde toma su privilegio una filosofía de la ambigüedad.

4) Saber no sabido. Merleau-Ponty escribe El cuerpo como ser sexuado resumiendo los enunciados del capítulo V de la Fenomenología de la percepción. Leemos: “El cuerpo como...”, el cuerpo equivale a.... ¿Podría, quizá, decir: ¿El cuerpo expresa a...? Si el cuerpo expresara al ser sexuado sabría sustituirse a él, nos hallaríamos en el terreno de la metáfora. Esto operaría como el significante del ser sexuado y lo significaría. Es, justamente, lo que Merleau evita. El cuerpo y el ser sexuado forman una totalidad de integración, no de expresión. Merleau-Ponty lo desarrolla rigurosamente en este texto: la relación no es un signo, se trata de una encarnación. “... Como ser sexuado”, como sujeto y objeto, sujeto en la existencia y objeto en el anonimato de la sexualidad, como ser y como sexuado. Esta expresión conjunta, ser sexuado, se hallará en el texto en función de una crítica a Freud; estas dos esferas se plantean como inseparables, no siendo tampoco legítimo sustituirlas al cuerpo. El ser sexuado no es el concepto del cuerpo.

“El cuerpo como ser sexuado”, este pivoteo del cuerpo, entre objetividad y subjetividad, es el lado “ posible” de la represión, por donde Merleau intenta repensar el inconsciente freudiano. En efecto, Merleau-Ponty ubica con toda precisión la posición del saber no sabido en la obra de Freud, pero retrocede ante ella, deja de tomar en serio su propia crítica y utiliza, en cierta forma, el saber imposible, aunque no lo diga explícitamente, como un argumento de reducción al absurdo aplicado a la obra de Freud. Ciencia sin conciencia, decía Rabelais, es ruina del alma. Merleau al plantear la represión freudiana como un saber sabido en la ambigüedad, en el pliegue del cuerpo, define su crítica como una empresa redentora: Freud debe confesar el pecado de lo imposible. “Así en la histeria y en la represión –escribe Merleau– podemos ignorar algo sabiéndolo totalmente porque nuestros recuerdos y nuestro cuerpo, en lugar de darse a nosotros en

actos de conciencia singulares y determinados, se envuelven en la generalidad. A través de ella nosotros los “tenemos” aun, pero justamente lejos de nosotros” (15).

### Notas

1. M. Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970, pp. 25-26 (el subrayado es mío).
2. M. Merleau-Ponty, *El ojo y el espíritu*, Paidós, Buenos Aires, 1977, p. 16 (el subrayado es mío).
3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 457.
4. *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 66.
5. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., pp. 446-447.
6. *Ibid.*, pp. 460-461.
7. *Ibid.*, p. 462.
8. *Ibid.*, p. 467.
9. *Lo visible y lo invisible*, op. cit., p. 155.
10. *Ibid.*, p. 171.
11. *Ibid.*, p. 176.
12. *Ibid.*, p. 181.
13. *Ibid.*, p. 183.
14. Cf. seminario XVII, lección del 20 de mayo de 1979. Para todo este punto, cf. también: J. Lacan, Maurice Merleau-Ponty, en *Les Temps Modernes*, n° 184/185, 1961, pp. 245-254.
15. *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 189.

## A UN SIGLO DEL ENCUENTRO ENTRE FENOMENOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

Hacia fines del siglo pasado habían fracasado los intentos de la psiquiatría tendientes a hallar, para el campo de la locura, una entidad cuyo modelo fuera provisto por la parálisis general progresiva. Asimismo, las teorías localizacionistas clásicas comenzaban a perder credibilidad. Ni las infecciones causaban todos los males, ni el cerebro era un espejo puntual del organismo. El hiato que se presenta en la psiquiatría clínica será colmado, después de Kraepelin, por una tendencia cada vez más semiológica y un extraño “casamiento” con la filosofía fenomenológica.

Pero si es bien evidente el pasaje de las entidades a los síndromes, no lo es tanto el compromiso con la fenomenología de Husserl. La psiquiatría había dado sus primeros pasos junto a las descripciones botánicas de Linneo. Buscó, luego, consolidarse en la ciencia anatomo-clínica. Nunca antes se había arraigado tanto en la filosofía. ¿A qué se debe, pues, este encuentro y por qué la conciencia se ofrece como objeto de esta concurrencia?

La Psicopatología general de Karl Jaspers marca un hito en la historia de la psiquiatría. En 1913 la aparición de este libro sella la unión de la psiquiatría y la fenomenología. En poco tiempo, la empresa de Jaspers será seguida por Erwin Strauss, Minkowsky, Von Gebssattel, por los discípulos de la escuela de Heidelberg.

Con *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger, publicado en 1927, se abre la segunda corriente de importancia: la escuela de Zurich, de L. Binswanger. La lectura de Heidegger que realiza el psiquiatra suizo funda la corriente llamada analítica del *Dasein*.

¿Pero qué aporta la filosofía, y en especial la fenomenología, a la encrucijada a la que aludíamos? La novedad que interesa en primera instancia, y para decirlo directamente, es el poder de reflexión de la conciencia, la función sintética de la conciencia. Y hay que observar que esta función escapa, al menos parcialmente, al modelo cartesiano. La síntesis que la conciencia puede operar a través de la reflexión sobre sí tiene poco que ver con la glándula pineal. No es un punto común a la sustancia extensa y la pensante. La flexión de la conciencia sobre sí interesa a la relación con el cuerpo.

El modelo permite mantener la hipótesis de una causalidad orgánica sin exigir su entificación. Posibilita, en un nivel duplicado, una descripción de segundo grado: los efectos “conscientes” de una causalidad orgánica. Permite mantener a la psicopatología en una causalidad orgánica. De allí la importancia de los hechos históricos que preceden a la constitución de las escuelas de psiquiatría fenomenológica.

Dicho en otros términos, el problema que se presenta es el siguiente: ¿cómo explicar la extraordinaria riqueza de un delirio parafrénico –sabiendo que la sintomatología de la lesión orgánica es masiva, grosera, estereotipada–? (Cf., J. Lacan, *Les psychoses*, Seuil, París, 1981, p. 46, p.e.) ¿Cómo explicar la complicada teología del Presidente Schreber, que llega al punto de retomar las discusiones que suscitaba en la época la teología emanantista? ¿Cómo situarse frente a la producción poética de un Artaud –siendo un psiquiatra organicista–? La conciencia servirá de puente, la función de síntesis, el punto de endoscopía que queda supuesto eficaz, permiten alcanzar los síntomas sin abandonar la organicidad. La causa se supone en el cortex, su diversificación es obra de la

conciencia. Por esta vía, y en un mismo movimiento, la psiquiatría accede a uno de los leitmotiv más caros a la medicina: la unidad de la persona.

## EL SUICIDIO Y LAS COORDENADAS GENERALES DE LA SOCIEDAD ACTUAL. LA GLOBALIZACIÓN\*

Buenos días. En principio agradezco muy especialmente a las autoridades de Pellegrini por esta invitación, de la que me siento honrado. Y también agradezco al Centro Psicoanalítico Argentino que se sumó a la posibilidad de que estuviera aquí hoy. A Luciano Mataluna, que nos ha atendido tan cordialmente y se ha ocupado tanto de nosotros, todo mi reconocimiento y agradecimiento.

Voy a partir de la llamada “paradoja del musulmán”. Esta expresión, debida a Primo Lévi, describe un estado de regresión simbólica y biológica que sufrían una buena parte de los prisioneros en los campos de concentración, los campos de exterminio nazis. Completamente debilitados, estos hombres (el título de Primo Lévi, recordemos, era Si esto es un hombre) no solo habían perdido su fuerza vital, perdían también su humanidad, su pertenencia al mundo humano, a lo simbólico. Para decirlo directamente, ya no hablaban. Eran incapaces de hacerlo.

La paradoja del musulmán (no se sabe con exactitud el origen de la expresión, quizás se deba a que cuando se hamacaban estos seres recordaban el movimiento del cuerpo, hacia atrás y adelante, en el rezo musulmán), según Primo Lévi, consiste en que ellos debieron ser los verdaderos testigos del juicio de Nuremberg. Pero no estaban allí. Aquel que debió testimoniar ya no hablaba, ya no estaba.

Giorgio Agamben, uno de los filósofos actuales de mayor peso, ha retomado en varios textos esta paradoja. Más adelante voy a volver a citarlo en relación con otra cuestión ligada al “estado de excepción”, un concepto del derecho y la ley que hace muy particularmente a nuestras democracias occidentales.

Partía de este punto, aunque no nos ocupa hoy, aquí en Pellegrini, del tema del holocausto, porque hasta cierto punto nosotros mismos, los panelistas de esta mesa, estamos en lugar de aquellos que deberían testimoniar, y lamentablemente ya no pueden hacerlo.

Sobre el Lager, el campo de exterminio, me permito una digresión. Los sobrevivientes, después de años de haber salido de allí, en muchos casos han terminado por suicidarse. Este es el caso del mismo Primo Lévi, de Bruno Bettelheim (cuya teoría del autismo, en La fortaleza vacía, su texto clásico, se inspiró en su experiencia en el Lager), de Stefan Zweig, y de muchos otros. Para concluir esta digresión, una anécdota. Un paciente mío hace muchos años me hablaba de su admiración por una persona que había sobrevivido en un campo de concentración. Ya en Argentina se había hecho rico. Había amasado una fortuna. Un día mi paciente le pregunta cómo había de la nada hecho tanto dinero. El anciano sobreviviente le dice que para él no era una alegría. Que esto se lo había permitido únicamente el conocimiento de psicología que adquirió en el campo de

---

\* La presente conferencia fue pronunciada en el marco de la Jornada: “El Enigma del suicidio. ¿Es posible desviar un destino trágico?”, organizada por el Gobierno Municipal y la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino llevadas a cabo en el Club Social y Deportivo Huracán en la localidad de Pellegrini (Pcia. de Buenos Aires), el 26/5/12.

concentración, a fines de sobrevivir. No hizo más que aplicar ese conocimiento a los negocios. Si se quiere, no había salido nunca del Lager.

Esta pequeña observación puede cambiar nuestro punto de vista sobre lo que entendemos por Sociedad. La gente que salió de los campos de exterminio, los sobrevivientes, no volvieron a la sociedad. En algún sentido, percibían la vida social como un Lager atenuado, potencial. Entre el campo de concentración y la comunidad en la que se reintegraron se produjo un continuo (y el tema que deberíamos pensar es si este continuo existe más allá de estas experiencias particulares). La amenaza de muerte era, pues, constante. La sociedad, entonces, no es tan fácil de asir, no es lo que creemos que es.

Ahora bien, hablaba al comienzo, antes de esta digresión, de la falta de testimonio de aquellos que se han suicidado en Pellegrini. ¿Cómo ubicar esa falta de testimonio? ¿A qué apunta?

Para responder a esta pregunta, que está en el núcleo de mi intervención en esta mesa, voy a tratar de dar una definición rápida de lo que los analistas entendemos por inconsciente. Voy a citar, y me disculpo por la densidad de los párrafos de Posición del inconsciente, un escrito de Lacan, que voy a leer.

“El sujeto, el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente, lo hemos demostrado en su lugar. El Otro es la dimensión exigida para que la palabra se afirme como verdad. El inconsciente es entre ellos su corte en acto”. (Écrits, Seuil, París, 1966, p. 839.)

“Lo que va a ubicar allí es su propia falta bajo la forma de la falta que produciría en el Otro por su propia desaparición. Desaparición que tiene, si podemos decirlo, bajo la manga, de la parte de él mismo que le vuelve de su alienación primera. Pero lo que colma así no es la falla que encuentra en el Otro, es en principio la de la perdida constituyente de una de sus partes, y por la cual se halla en dos partes constituido. (...) Es porque él opera con su propia perdida que esto lo retrae a su punto de partida.” (Écrits, p. 844)

La última referencia, y es la que hace más que todas al tema del suicidio, dice: “Lo importante es aprehender como el organismo viene a capturarse en la dialéctica del sujeto. Este órgano de lo incorporeal en el ser sexuado, es esto lo que del organismo el sujeto viene a ubicar en el tiempo en el que se opera su separación. Es por esto que de su muerte, realmente, puede hacer hacer el objeto del deseo del Otro.” (Écrits, p. 849, el subrayado es mío.)

Me anticipo: el subrayado, la bastardilla dice todo. Al colmar el deseo del Otro, la falta del Otro, sabemos donde ubicar el acto suicida.

Posición del inconsciente es el escrito a partir del cual podríamos desarrollar una teoría del suicidio continuando la obra de Lacan. Obviamente, no es nuestro objetivo hoy, pero era una de las cuestiones que quería aproximar en esta charla.

Vuelvo a la pregunta central, pero resumo antes qué entiendo a partir de estas citas por inconsciente. Hay pérdidas corporales, por un lado; hay una falta en el lugar del lenguaje, en el Otro, en la cultura o lo simbólico, por otro lado. El inconsciente intercepta estos dos campos: organismo (y pérdidas) se conectan en un corte en acto con lo que falta en el lenguaje (y lo que

falta en el lenguaje es un signo que consagre, autentifique nuestra existencia como seres sexuados). Dicho más simplemente, hablamos y al hablar la sexualidad está en juego. Los campos se conectan. Esto es groseramente la práctica analítica: decir tonterías (la asociación libre) implica a la sexualidad y permite operar sobre ella.

En esta distribución, sujeto y Otro, mi tesis es que el acto suicida marca al Otro (aunque a primera vista parezca lo contrario). Por eso comencé a exponer mencionando la falta de testimonio, es decir, lo que nos falta en el lenguaje. En un grado segundo, nuestra intervención aquí, hoy, refiere a esa falta de testimonio, insisto en esto. Hasta cierto punto, es algo de lo que no podemos hablar.

Pasemos a las coordenadas de la sociedad actual. ¿Qué encontramos del lado del Otro, de lo simbólico, del lenguaje? George Steiner, en un libro casi confesional, llamado Los libros que nunca he escrito, FCE, dice que tendemos a un lenguaje, a un inglés de doscientas palabras. Tendemos a que el lenguaje humano sea puro signo, a que el significante y la falta desaparezcan. Steiner señala la pobreza que esto va a acarrear sobre nuestra práctica sexual, ligada, por lo que dije antes, al lenguaje. En este artículo, George Steiner nos cuenta su experiencia manteniendo relaciones sexuales en cuatro idiomas. Steiner es un catedrático muy conocido, famoso, y esto le trajo algunos problemas con ciertas universidades europeas. Recomiendo particularmente la lectura de este capítulo del texto: Los idiomas de Eros. El resto del libro también es extraordinario, de una agudeza mayúscula.

Una segunda coordenada del mundo actual, globalizado, es el estado de excepción. Vuelvo a Agamben. El estado de excepción es la suspensión de nuestros derechos constitucionales. Consiste en una cláusula, ley, decreto, que invierte el corpus jurídico. Pensemos, por ejemplo, entre nosotros en la ley de emergencia económica. O en algunos hechos jurídicos que se han producido en EE.UU. a partir del 11 de septiembre.

El estado de excepción es la norma.

Pensemos, ahora, un momento en el capitalismo. ¿Es tan cierto que nuestras democracias capitalistas se oponen al terrorismo? En cuanto consideramos las cosas desde el punto de vista de la globalización y la fuerza de trabajo, vemos que una persona cualquiera es sustituible por otra cualquiera. Uno es equivalente a otro. La vida individual ha perdido valor. Por tanto, hay un terrorismo propio del capitalismo, por lo menos en lo que hace al reconocimiento de la singularidad de la vida y al otro, al hermano. El terrorismo, entonces, es la verdad del capitalismo (si se quiere, puntuiza su momento de verdad en el sentido hegeliano, o el retorno de lo reprimido freudiano).

Vayamos ahora al otro lado de la oposición sobre la que sitúe el corte en acto del inconsciente: el sujeto. ¿Qué lo caracteriza?

Si tomamos, por ejemplo, la actual reforma del Código Civil en Argentina vemos que la categoría de ciudadano es reemplazada cada vez más por la de consumidor (por eso, la reforma avanza sobre sectores antes propios del Código de Comercio). La marca de este lado, la falta que introduce la subjetividad, se sustituye, se “reprime” por los bienes, la mercancía, y, por tanto, por la falta de deseo.

Llegamos así, simplificando, a obtener dos ejes:

Sujeto (marca el cuerpo) robot (Piercing, corte corporal, ataque de pánico)	Otro (marca el lenguaje) terrorismo (asesinato, suicidio)
--	---

De un lado, piercing, pánico, etc., vienen como una restitución de la marca faltante del lado subjetivo. Del otro, tanto el asesinato como el suicidio, restituyen el hecho de que no hay un lugar en el Otro, una falta en la que el sujeto pueda alojarse.

Sé que resumo mucho. Voy a confiar en que puedan reflexionar a posteriori sobre estos dos ejes.

También existe una zona de restitución de las marcas, intermedia. Por ejemplo, el volumen de planes sociales que tenemos hoy en la Argentina, la política básicamente asistencialista y clientelista del gobierno, puede equipararse a una compra de voluntades (lado del Otro). En contrapartida, encontramos una venta de cuerpos (lado del sujeto). Esto, bien mirado, equilibra el asunto. Hoy en día, según cifras más o menos oficiales, hay ocho mil privados (prostíbulos) entre Capital y los primeros cinturones urbanos. A la compra de voluntades se sigue una venta de cuerpos. Este fenómeno, la explosión de los privados, comienza sobre el final del período menemista.

Sobre está zona de restitución intermedia de marcas, una última observación: la prostitución, no ya “normal”, sino ideológica. Este tipo de degradación del pensamiento político y los ideales caracteriza en buena medida a la política argentina y mundial de hoy. El lenguaje político, su mayor punto de comunicación, el más logrado, pasa por la corrupción. Sin horizonte ideológico ninguno, cumple, hay que admitirlo, una función positiva. Casi podríamos decir que sin los códigos de corrupción existentes, los políticos no podrían hablar entre ellos.

El efecto mayor de la globalización es la segregación, quiero aclararlo. Lacan llegó a decir que ya no se trataba para nosotros y en el mundo actual del malestar en la cultura, como reza el texto de Freud, su título. Se trata hoy de un texto sobre la segregación, aun no escrito (solo esbozado en Proposición del 9 octubre y otros pocos sectores de la obra de Lacan) en lugar de El malestar en la cultura.

Pero a nosotros nos interesa el tema del suicidio. No vamos a abordar ahora la cuestión de la segregación. Solo al pasar, y como digresión, voy a señalar que la segregación se impone a partir de la expansión, el acmé al que ha llegado el sujeto cartesiano en nuestro mundo. El sujeto cartesiano, el sujeto de la ciencia, carece de atributos psicológicos, es un puro lugar vacío que elimina los estamentos, las jerarquías, las diferencias. Reorganiza el mundo hasta el punto, exagero en esto, que ya empieza a haber inscripciones civiles donde Masculino (M) y Femenino (F), en los documentos de identidad, aparece como N, sexo neutro.

¿Qué decir en relación con el suicidio y la globalización, la sociedad actual? Para que la vida no sea una ficción, para que el sujeto pueda liberarse de lo que lo apresa (lo apresa su representación en el significante) hace falta que la representación presente un punto de corte, un agujero (una de las marcas que mencionaba más arriba). Caso contrario, su vida es una novela; y la existencia una ficción. El sexo, el goce no consigue ubicarse.

Porque la sexualidad se satisface en presencia, la representación no permite el movimiento pulsional.

El punto es que hoy en día el goce se distribuye, se mercantiliza, es pura representación, cuestión de marketing. La sexualidad devino cuestión de mercado, de mercado sexual. Pero el goce, por definición, no se reparte. Al repartirlo, se transforma en placer, en consumo.

Vivimos en el mundo de Internet, de la virtualidad, de los medios masivos. Todo se representa, todo se ve (los reality shows, el mundo como un reality), no accedemos, o accedemos con extrema dificultad, a la falta de representación, a la localización del goce. Y lo que hace que nuestra vida no sea una ficción, una novela, es precisamente el goce que nos singulariza y nos ata a lo real. Se comprende así que la perspectiva en cuanto al suicidio carezca de buen pronóstico.

Les agradezco mucho vuestra atención.

## **DATOS DEL AUTOR**

Carlos Faig es Psicoanalista. Fue profesor adjunto de Psicología Comprensiva y profesor de Fundamentos de la práctica analítica en la Facultad de Psicología (UBA).

Entre sus publicaciones encontramos los siguientes libros, *La transferencia supuesta de Lacan* (Xavier Bóveda, 1985), *La clínica psicoanalítica: estilo, objeto y transferencia* (Xavier Bóveda, 1986), *Lecturas clínicas* (Ed. Tekné - Xavier Bóveda, 1991), *Refutaciones en psicoanálisis* (Alfasí), *Nuevas refutaciones en psicoanálisis* (Alfasí), *La escritura del fantasma* (Alfasí), *El saber supuesto* (Alfasí).

También ha publicado diversos artículos sobre teoría psicoanalítica, clínica, cine y arte en diversas revistas gráficas y virtuales tales como *Imago Agenda*, *Todo el mundo psi*, *El Hospital*, *Actualidad Psicológica* y en Internet en el *Psitio*, *El Sigma*, *Acheronta*, *Espacio Clínico Buenos Aires*, *Trialéctica* y otros sitios.

Ha participado en numerosos ciclos de Conferencias y dictado diversos Seminarios de formación profesional, entre ellos *¿Qué es la Sexualidad?* y, *Las Artes visuales en la obra de Jacques Lacan*, éste último junto con Raúl Santana.

Coordina grupos de estudio en psicoanálisis desde el año 1976.

**E-mail:** [cfaig750@gmail.com](mailto:cfaig750@gmail.com)