

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

Sobre el morir y el resucitar. Una lectura intersubjetiva.

De Filpo, Stella Maris.

Cita:

De Filpo, Stella Maris (2024). *Sobre el morir y el resucitar. Una lectura intersubjetiva*. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/48>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/WYB>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

SOBRE EL MORIR Y EL RESUCITAR. UNA LECTURA INTERSUBJETIVA

De Filpo, Stella Maris

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

Si bien el término suicidio tiene el sentido radical de poner fin a la propia vida biológica, hay otros modos de “desembarazarse de sí mismo” en el plano social y político. Se trata entonces de encontrar las raíces de la resignación, la renuncia al horizonte temporal del futuro o la deserción como seres sociales. La excesiva presión contemporánea a la autoconstrucción exitosa y la sensación de insuficiencia (Le Breton, 2017) o la impotencia política para enfrentar la actual complejidad tecnoeconómica (Berardi, 2023) darían paso a la paradójica voluntad de no poder, voluntad de supresión, y distintas maneras del desaparecer y “abandonar el juego”. Pero en tanto seres constituidos intersubjetivamente, somos también vulnerables a la “herida psíquica” ante el reconocimiento denegado (Honneth, 1996, 2009), lo cual afecta la relación con nosotros mismos en una muerte psíquica, social y política. Y como abiertos a la temporalidad del proyecto, morimos renunciando a imaginar futuros posibles, no deterministas (Bloch, 2004). En esta encrucijada entre lógica sistémica, temporalidad y reconocimiento se juega nuestra posibilidad de vivir la vida buena, que es siempre vida y más que vida, en el seno de la intersubjetividad.

Palabras clave

Intersubjetividad - Temporalidad - Vulnerabilidad - Reconocimiento

ABSTRACT

ON DYING AND RISING. AN INTERSUBJECTIVE READING

While the term suicide has the radical meaning of ending one's biological life, there are other ways of “getting rid of oneself” on the social and political level. It is then a matter of finding the roots of resignation, the renunciation of the time horizon of the future or desertion as social beings. The excessive contemporary pressure on successful self-construction and the feeling of inadequacy (Le Breton, 2017) or the political impotence to face the current techno-economic complexity (Berardi, 2023) would give way to the paradoxical will not to be able, the will to suppress, and different ways of disappearing and “abandoning the game”. But as intersubjectively constituted beings, we are also vulnerable to the “psychic wound” in the face of denied recognition (Honneth, 1996, 2009), which affects the relationship with ourselves in a psychic, social and political death. And as open to the temporality of the project, we die renouncing to imagine possible, non-deterministic futures (Bloch, 2004). At this cross-

roads between systemic logic, temporality and recognition, our possibility of living the good life, which is always life and more than life, is at stake in the heart of intersubjectivity.

Keywords

Intersubjectivity - Temporality - Vulnerability - Recognition

I

Nos dice Spinoza en su *Ética* (Tercera parte, Proposición VI) “Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza en permanecer en su ser...no hay en ella cosa alguna por que pueda ser destruida...sino por el contrario es opuesta a todo lo que puede impedir su existencia, y así, en cuanto puede y es en sí, se esfuerza en perseverar en sus ser”. Este conato, este deseo de autoconservación que nos lleva a proteger la propia vida, ha hecho que el suicidio, en el sentido radical de poner fin a la propia vida biológica, sea un enigma y una interrogación constante. Como patología, como pecado, como falta moral, o como derecho inalienable, no se ha dejado de reflexionar sobre los límites soportables del dolor físico, sobre los modos de paliarlo, y sobre las causas de sufrimiento moral que empujan a la negación de seguir siendo. Dentro del campo de la Bioética, el deber incondicional de preservar la vida, presente en el Juramento Hipocrático, es confrontado hoy con los conceptos de “calidad de vida”, “vida digna”, “muerte digna”, “muerte asistida”, marcando un derrotero ético que va desde el “deber de vivir” hacia el “derecho de morir”.

Al mismo tiempo, sabemos que hay otros modos de “desembarazarse de sí mismo” en tanto que sujeto de interacción, pero resulta problemático justificar este deseo de autoeliminación, la renuncia al horizonte temporal del futuro o el decidir “apagarse” del mundo compartido. En este plano tratamos de atender al contexto afectivo, social y político que lo provoca, y buscamos como “deber terapéutico” las acciones colectivas que podrían revertirlo. Hablamos entonces de las “patologías sociales” que empujan a la desaparición, sea voluntaria, sea inducida por un entorno hostil. Nos negamos a aducir “cuestiones de carácter” o modos de subjetividad peculiar, especialmente cuando comienzan a dar tonalidad a toda una época. Porque admitimos que, tanto la construcción de identidad como la asunción de una temporalidad humana se forman y se dañan en el ámbito de la intersubjetividad.

II

Los estudios de psicopatología fenomenológica han trabajado en profundidad diversas crisis del yo desde el punto de vista intersubjetivo. En su presentación de los escritos de Bin Kimura, Ballerini (2005) alude al concepto de *aira* que Kimura toma de la cultura japonesa, espacio esencial de la identidad, dimensión primaria del encuentro con la alteridad, diferenciación a la vez intrasubjetiva e intersubjetiva, lugar original y común de estas múltiples existencias, co-constitutiva de la ipseidad y de la naturalidad del sentido común. De allí que los trastornos referidos a esta relación con el otro y con el mundo sean problemas propiamente ontológicos, que conciernen a la constitución del sujeto. Asimismo, frente a un mundo común, incompleto y “en bruto”, la subjetividad sería un condensado de afectividad que comienza a distinguirse como singularidad en el régimen de la *Phantasia*, en el terreno del “inconsciente fenomenológico”, donde se genera el sentido *in fieri*, un suelo hiperdenso de afecciones que da lugar a una estructura de simulacro ontológico, un horizonte de intersubjetividad en una facticidad abierta (Álvarez Falcón, 2012). Por esto, no habrá un sentido previo a la subjetividad, ni una subjetividad anterior al sentido, sino un “eco” que resuena en un caos originario, según el cual el mundo se “*fenomenaliza*” como fenómeno, pluralidad originaria de egos singulares en interfacticidad.

Así como el mundo y su sentido remiten a una construcción intersubjetiva, los sujetos son vulnerables en su relación consigo mismos porque su autocomprensión depende también de la intersubjetividad, es decir, de la reacción aprobatoria o negativa de los otros sujetos, Somos vulnerables a la “herida psíquica” ante el reconocimiento denegado, lo cual afecta la relación con nosotros mismos en una posible muerte psíquica, social y política. Axel Honneth (1996, 2009) elabora una tipología del sufrimiento moral desde el punto de vista de la etapa que se afecta en la relación consigo mismo, de acuerdo a las expectativas de reconocimiento, las vulneraciones y las vivencias de agravio. En la “dinámica social del desprecio”, los participantes del mundo social sienten, viven la experiencia de la violación de sus expectativas de trato justo según tres patrones de reconocimiento: el amor como ser corporal dependiente; el derecho como miembro responsable del cuerpo jurídico; la solidaridad por valoración en el trabajo y la riqueza común. Sobre estos órdenes se establece también la relación práctica consigo mismo: la confianza en sí mismo, vulnerada por la desatención afectiva causante de la muerte psíquica; el respeto por sí mismo, vulnerado por la desigualdad jurídica en la muerte política; el sentimiento del propio valor, vulnerado en la estigmatización o la discriminación que provoca muerte social.

Resentimiento, admiración, disgusto, indignación, aprobación, vergüenza, arrepentimiento son actitudes y sentimientos reactivos, son respuesta a la buena o mala voluntad, o a la indiferencia recibida en una interacción. Suponen un sistema de relaciones humanas, exigencias y expectativas de conducta que son sa-

tisfechas o contrariadas (Hansberg, 1988). En la relacionalidad pueden darse configuraciones afectivas vitales, que permiten manifestar las potencias de un mundo capaz de convivencia y codependencia. Pero también configuraciones afectivas anti-vitales, que bloquean la productividad del deseo, se imponen como lo que *es*, como lo que *hay*, cierran la posibilidad de transformaciones, intensifican el sentimiento de impotencia, generan apatía, indiferencia, desconexión. (Quintana, 2021).

Cuando los sentimientos reactivos negativos, o las configuraciones afectivas antivitales, se reiteran hasta constituir un estilo de época, debemos indagar cuáles son las condiciones sociales que las promueven y las alientan, cuáles son las “patologías sociales” que contaminan nuestras interacciones, que nos sobrecargan, a decir de Spinoza (Ética), de “pasiones tristes”. Bauman (2019) caracteriza nuestro tiempo como una era de miedo, negatividad y malas noticias; de ausencia de sueños, alternativas y utopías. Época en la cual el mal adopta un carácter líquido: oculto a simple vista, poder “blando” que captura deseos, que fluye rodeando obstáculos, que empapa y disuelve toda resistencia incorporándola a sí mismo, que adopta la apariencia bondadosa y salvadora de Gran Hermano. Tiempos de “doctrina TINA”, *There Is No Alternative*, de divorcio entre principio de imaginación y principio de realidad. Asumir la falta de alternativas no sólo obtura la prefiguración de presentes y futuros distintos, sino que exige de exigencias morales en un escenario de competencia y rivalidad, enemistad y desconfianza mutua.

Esta normalización de la inseguridad social-existencial explicaría modos de desaparición tanto individuales como colectivos. La excesiva presión contemporánea a la autoconstrucción exitosa y la sensación de insuficiencia darían paso a la paradójica voluntad de no poder, voluntad de supresión, abandono de sí y distintas maneras de ya-no-ser (Le Breton, 2017). Arrojos a las “políticas de la vida” y la autogestión, disminuyen las obligaciones morales pero crecen las psíquicas, con sus fuentes de inquietud, de angustia, de incertidumbre sobre la continuidad y consistencia del yo, sin soporte comunitario, sólo “conectados” con la posibilidad de “apagar” o “ser apagado” por el otro. Le Breton analiza desde este lugar diversas actitudes epocales de huida ante la obligación de individualizarse. En la Psicosis Blanca se da un estado de ausencia de sí, una suspensión de apuestas vitales, pensamientos, relaciones, como en el coma alcohólico, los juegos de asfixia, los modos del vértigo, las conductas de riesgo, la coraza farmacológica, el “second life” de computadora. También hay desapariciones cotidianas en ciertos juegos hipnóticos, de repetición de gestos, de autismo colectivo, con olvidos semejantes a los efectos de las drogas; en la fatiga deseada de actividades físicas “extremas”, hay un existir sin actividad del espíritu y supresión provisional por cansancio; en el Burnout del tiempo de trabajo infinito, sin límites horarios, con disponibilidad continua, colonización de la vida personal, derrota del de la subjetividad por sobreexplotación, sin reconocimiento del esfuerzo ni equipo solidario de contención. Pero

el vivir por sobre las posibilidades puede concluir en “desaparición radical”, como en las epidemias de muerte súbita a edad temprana, o el suicidio como última resistencia a esta violencia. La Indiferencia en cambio es el modo radical de retirar la colaboración con el vínculo social, de neutralizar la afectividad y preservarse de toda interacción, porque el mundo “ha dejado de ser de mi incumbencia”. Es un exilio respecto de la palabra, los ritos de conversación y los deberes de reciprocidad; pero puede aparecer también como una proliferación de sí que nunca llega a encarnarse. Bauman (2003) refiere a esta actitud como la estrategia de “turista”, con relaciones humanas fragmentarias y discontinuas, sin construcción de identidad firme ni consecuencias duraderas.

Franco Berardi (2023) encuentra que, especialmente en los nativos digitales, lo que hace tan dolorosa la experiencia contemporánea se debe rastrear en las patologías que perturban nuestra percepción del otro y de uno mismo en un sistema de extrema competencia, es decir, en las patologías de la simpatía. Una época de ferocidad que interrumpió las promesas del Humanismo desencadenando el ciclo patológico de pánico/depresión y el agotamiento de la energía colectiva. Se describen síntomas de poca sociabilidad, escasa iniciativa, ansiedad ante el futuro, sensación de impotencia. Lo que diferencia a Berardi de otras interpretaciones es que se pregunta: ¿pero a qué sociabilidad se escapa, y a qué futuro? En el estilo actual de la depresión no encuentra culpabilización por el fracaso sino desinvertimiento consciente o resignación, distanciamiento emocional, renuncia a participar de este juego porque “no se puede hacer nada”. Porque la voluntad política y la democracia fracasan ante la fuerza de la complejidad tecnoeconómica. Y esta resignación no se victimiza, sino que deja de trabajar para una máquina aterradora. No se trata entonces de depresión o conformismo, sino de deserción activa. Se trataría entonces de poder imaginar, no contra el derrumbe, sino a partir de él, como cura psicopolítica de psicodéflición frente al caos; de percibir alegremente el agotamiento e imaginar la vida desde allí. La deserción se plantea como una acción ética y una estrategia de liberación. Esta estrategia requeriría una redefinición epistémica para interpretar el mundo y proyectarlo, el abandono de la esperanza, y el encuentro de la nueva forma a partir de los puntos caóticos. Pensar en términos paradójales ante la ausencia de salida. Y la resignación es entendida como re-signación, poder curativo, reconocimiento de lo inevitable, antídoto contra el pánico, redefinición del campo de las expectativas, nuevo significado de los signos de la vida social. Así, Berardi combina un pesimismo apocalíptico del sistema socioeconómico, sin salida, con un optimismo en los síntomas aparentemente patológicos, porque “en general lo inevitable no sucede porque lo imprevisible prevalece”. Y lo imprevisible podría darse en el campo de la psicodéflición bajo la forma de deserción, en la evanescencia de la fe en la realidad, en un punto de vista inédito a partir de la catástrofe. Si la voluntad es impotente cuando el hombre no es ya la medida de

las cosas, deberá confiarse en la sensibilidad para cartografiar un universo indeterminista, en la sintonización estética más que en la decisión política, en la neuroestética. Si no como sistema normativo, comienzan a vislumbrarse la adopción de principios en la deserción del trabajo, del consumo, de la política, de la guerra, de la procreación.

Pero la indiferencia no sólo afecta al individuo “desconectado” del lazo social, sino que tiene consecuencias colectivas. Naturalizar la falta de alternativas permite la existencia no cuestionada del “precariado” (Bauman, 2019), la nueva clase social de los que viven en situación de permanente riesgo, sin nada garantizado, sin sensación de seguridad. El actual orden económico, “libre de valores”, admite la exclusión por razones de irrelevancia, la población de desecho del cálculo racional, inadvertidos, víctimas del desinterés. Vidas desperdiciadas, inútiles, prescindibles, su desaparición incluso mejoraría los indicadores económicos. En tanto que problema biopolítico, se trata de los modos en que se organiza la vida, la exposición selectiva a la precariedad, la valoración diferenciada de las vidas, qué vidas importan, quiénes son dignos de duelo y quiénes no merecen ser llorados, porque “...uno ha de ser digno de duelo antes de morir... se tomarán medidas para evitar esa pérdida” (Butler, 2017:200). Porque hay hombres cuyo ser es ser-para-la-muerte-no-llorada. Los inmigrantes, los “perdedores”, los superfluos, no tienen lugar social ni merecen compasión, homo sacer (Agamben, 2012) cuya muerte no está penalizada, es sólo un accidente sistémico. Nuevas “vidas indignas de ser vividas” con resonancias nazis (*lebensunwertes Leben*), sólo les queda el suicidio social de la vergüenza y el estigma, la culpa o el resentimiento.

Pero el resentimiento sólo puede darse en el marco del ideario moderno, cuando formas de igualdad jurídica se contraponen a experiencias de marginación en el espacio público. Entonces este resentimiento no se asocia a un sentido psicológico autodestructivo, de “memoria obsesionada con la reiteración del daño”, sino que implica sentimiento de injusticia, identificación de culpables, exigencia ética de no olvidar lo inaceptable, de pedir reivindicación, de volverse afectividad política en la producción de hechos colectivos (Quintana, 2021). Porque no puedo afirmar mi vida, e intentar una vida buena, sin criticar las estructuras sociales que distribuyen de modo desigual el valor de las vidas. Mi vida corporizada se entrecruza con el discurso que legitima/deslegitima el valor diferenciados de las vidas. Y así, llevar una vida valiosa escapa a mi sola decisión, porque mi vida es y no es mía en tanto soy un viviente social, y porque la supervivencia no puede ser la finalidad de la vida misma (Butler, 2017). Por eso la vida pública no está separada de la necesidad privada, sino que es el ámbito en que la necesidad debe solventarse para dar lugar a la vida plenamente humana. Y el aseguramiento vital negado llega a convertirse en objetivo mismo de la acción política.

III

Tal como plantea Honneth (1997), la “herida psíquica” de la tristeza o la vergüenza puede impulsar la lucha por el reconocimiento, por la restauración de la identidad dañada. Y sin agotarse en la afirmación identitaria, guarda una profunda relación con la temporalidad, sea en sus modos auténticos o inauténticos (Bloch, 2004).

Por una parte, el resentimiento se vincula con la memoria, el resentir en la reiteración de la experiencia dolorosa. Este peso del pasado podría vincularla a la depresión como un atascamiento del presente, el sentimiento de existencia aplastada e insignificante, de imposibilidad de cambio y de disfrute. Si se agota en el rumiar doloroso, si se revierte en culpa y pérdida de autoestima, hay experiencia de aniquilación y renuncia a la tarea de ser uno mismo (Le Breton, 2017). Pero puede, por su relación con la normatividad, volverse anticipación ideal de deber-ser, confrontación productiva entre pasado y futuro. La Ética de la Memoria requiere sobre todo la elaboración pública del daño, que atravesó los tejidos sociales y quebró formas de relación (Quintana, 2021).

Por otra parte, la afectividad surgida del “agravio moral” enfrenta la impotencia narrativa, la sucesión sin verdadera duración. La lucha por el reconocimiento supone la lucha por la temporalidad perdida. Quedar fuera de la deliberación pública, afectado por decisiones ajenas, implica suprimir el futuro, elegir la muerte. Otro modo disimulado del suicidio social es la aceptación de futuros saturados, “naturalizados”, sin alternativa. Frente a esta voluntad de morir, Bloch (2004) nos recuerda que la esperanza se proyecta hacia el punto de la muerte como hacia un punto de luz y vida, como un punto que no representa la última palabra para la frustración, contenido intencional de salvación. La esperanza es un afecto práctico, militante, del hombre como “ser insatisfecho”. En los afectos de la espera hay carácter anticipador del objeto, no ya disponible o saturado, sino en un horizonte temporal de futuro auténtico, La *esperanza* es por eso el más humano de los afectos, contraconcepto de la angustia y la frustración, el todavía-no, lo no-acontecido. En los *sueños diurnos*, la carencia fuerza la conjunción entre realidad y fantasía, la ideación de una vida mejor.

Recuperar socialmente la tensión narrativa, el sentido de la temporalidad, reaviva el deseo de otros futuros, remueve lo que se ha instalado “mortíferamente”. Es importante que la memoria del agravio y el presente del resentimiento no obturen el futuro por la culpabilización o la venganza. Lo que se busca es justicia. Quintana (2021) advierte el peligro de agotar la justicia en su aspecto exclusivamente paliativo, retributivo, cuando lo que realmente sana socialmente son las acciones correctivas, distributivas. Se trata de cambiar las condiciones y las estructuras agraviantes, de producir verdaderas transformaciones. Porque en sociedades profundamente heridas por la injusticia y la violencia, se debe reabrir el pasado, elaborarlo y reelaborarlo, para que las cicatrices permanezcan, pero ya no duelan. Y

aunque las leyes y procedimientos jurídicos son fundamentales, la experiencia nos muestra que los cambios deben llegar hasta las profundidades éticas del conjunto social, en una sensibilidad abierta al otro, que pueda recibir y respetar los mandatos acerca de la dignidad de todos, el repudio de la crueldad, el disgusto ante el desprecio, la responsabilidad ante el sufrimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2012). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Álvarez Falcón, L. (2012). *Phantasia* y subjetividad: el simulacro ontológico y la dimensión del sentido. *Acta fenomenológica latinoamericana, V. IV (Actas del V Coloquio latinoamericano de Fenomenología)*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Pp. 149-162
- Ballerini, A. (2005). Presentazione della edizione italiana. En Bin Kimura, *Scritti di Psicopatologia Fenomenologia*. Roma: Giovanni Fioriti Ed. [Traducción de M.L. Rovalletti].
- Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En Hall, S. & duGay, P. (Comp.) *Cuestiones de identidad cultural* (40-68). Buenos Aires: Amorrortu.
- Bauman, Z. & Donskis, L. (2019). *Maldad líquida. Vivir sin alternativas*. Barcelona: Paidós.
- Berardi, F. (2024). *Desertar*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bloch, E. (2004) [1959]. *El principio esperanza. Libro I*. Madrid: Trotta.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Bogotá: Paidós.
- Hansberg, O. (1988). Emociones reactivas. *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, Vol. XX, 59, pp. 5-21.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE.
- Honneth, A. (1996). Reconocimiento y obligaciones morales. *RIFP*, 8, 5-17. Disponible en http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-8-6443431F-2BE8-F544-3A97-47F0DA074DF8/reconocimiento_obligaciones.pdf
- Le Breton, D. (2017). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Madrid: Siruela.
- Quintana, L. (2021). *Rabia. Afectos, violencia, inmunidad*. Barcelona: Herder.
- Spinoza, B. (1973) [1677, póstuma]. *Ética*. Buenos Aires: Aguilar.