

Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis*

Marc Richir

Traducción por Alejandro Arozamena (Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas. www.brumaria.net)

§1. INTRODUCCIÓN. EL PSICOANÁLISIS DEL HOMBRE DE LOS LOBOS: EL EPISODIO CON GRUSCHA¹

Del famosísimo texto que, en 1915, Freud dedica al análisis de aquel que se convertiría en el no menos famoso “hombre de los lobos” (texto en el cual lo que está en juego, y de un modo absolutamente crucial como se sabe, es el estatuto de la “escena originaria”), por el momento retendremos tan sólo el episodio con Gruscha, expuesto al principio del punto VIII. Esta restricción se debe a dos razones. La primera es que este episodio es un condensado (muy notable, por cierto) del género de material que puede presentarse en la cura y, también, del tipo de interpretación psicoanalítica al que puede dar lugar. La segunda es que, en una “nota de trabajo” publicada como apéndice a la última obra de Merleau-Ponty *Lo visible y lo invisible*², éste se libra a un comentario, tan rico como extremadamente denso, donde establece una relación, en la que queremos profundizar aquí, susceptible de anudar psicoanálisis y fenomenología. Ciertamente, el psicoanálisis no es del todo el mismo desde tiempos de Freud: desde entonces ha existido, al menos, la obra de Lacan. Pero sucede lo mismo con la fenomenología desde los tiempos de Husserl: han tenido lugar las obras de Heidegger y Merleau-Ponty, y nosotros intentaremos demostrar aquí que sólo una fenomenología transformada puede relacionarse, de manera fecunda, con un psicoanálisis igualmente transformado.

Antes que nada resumiremos, tanto como sea posible y para volver a traerla a la memoria, la exposición freudiana. Comienza mediante la evocación de un recuerdo encubridor muy temprano en el análisis, y en el que el paciente recuerda “haber perseguido un día a una mariposa de grandes alas con rayas amarillas que terminaban en unos salientes puntiagudos”. “De repente, al verla posada en una flor, le había invadido un miedo terrible (*Angst*) a aquel animalito y había huido de él llorando y gritando” (WM, 240). En la “mitología” o codificación simbólica originaria del “hombre de los lobos” siendo niño, las mariposas aparecían como mujeres y muchachas, los insectos y orugas como muchachos (*ibid.*) y “a propósito de algo absolutamente distinto y muchos meses después, observó el paciente que lo que le había inspirado miedo había sido el movimiento de la mariposa abriendo y cerrando las alas cuando estaba posada en la flor. Tal movimiento habría sido como el de una mujer al abrirse de piernas formando con ellas la figura de una V, o sea la de un cinco en números romanos...” (WM, 241). Después de un

* Título original: “Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse”, artículo aparecido en *Les Cahiers de Philosophie*, n° 7, 1989. Traducción y establecimiento al español: Alejandro Arozamena. (Brumaria. Prácticas artísticas, estéticas y políticas. www.brumaria.net)

¹ En *L'homme aux loups par ses psychanalystes et par lui-même*, Textos reunidos y presentados por M. Gardiner, Col. “Connaissance de l'inconscient”, Gallimard, Paris, 1981. En español vid. en S. Freud, *Obras Completas*, vol. XVII, Amorrutu, Buenos Aires, 1976: “De la historia de una neurosis infantil (caso del Hombre de los Lobos)”. Nosotros retomamos el principio del punto VIII que citamos, en el discurrir de nuestro texto, mediante la sigla WM seguida de la indicación de página.

² *Le visible et l'invisible*, texto establecido por C. Lefort, Gallimard Paris, 1964, nota de Marzo de 1960, pp. 293-294. Traducción al español en Nueva Visión, Buenos Aires, 2010.

largo suspenso temporal en la cura, el hombre de los lobos tuvo primero el recuerdo indistinto de una muchacha a la que había amado, y que se confundía con su madre, figura enlazada con la de la niñera. Su nombre, identificado de antemano con el nombre materno, le vuelve a la memoria mediante el recuerdo de “una cierta clase de peras de excelente sabor, muy grandes y con rayas amarillas en su piel”, cuyo nombre en ruso es *Gruscha*, que era también el nombre de la joven niñera (*ibid*). Freud concluye que detrás del recuerdo encubridor de la mariposa se escondía el de la niñera, aunque el problema seguía siendo saber de dónde procedía la angustia “aparecida al ser activado el recuerdo” (WM, 242). En este contexto no tardaría en surgir el recuerdo, incompleto, de una escena: en ella, Gruscha se había arrodillado en el suelo, a su lado había un cubo de agua y una escobilla de sarmientos; él estaba allí y ella se burlaba de él o le reprendía (WM, 242). El trabajo analítico (sobre la escoba, la gavilla, el fuego, Juan Huss, la enuresis) hace surgir la laguna en el recuerdo de la escena con Gruscha: de hecho, “al ver a la muchacha fregando en el suelo arrodillada y en una posición que hacía resaltar sus nalgas volvió a encontrar en ella la postura adoptada por su madre en la escena del coito. De este modo, la muchacha pasó a ser su madre, y la activación de aquella imagen pretérita despertó en él una excitación sexual que le llevó a conducirse con la criada como en la escena originaria el padre, cuya actividad no podía el niño haber comprendido por entonces más que como una micción. Su acto de orinar en el suelo fue, pues, realmente una tentativa de seducción, y la muchacha respondió a él con una amenaza de castración, como si lo hubiera comprendido así” (WM, 243).

¿Cómo interpreta Freud, en el presente que era el suyo, esa escena? En primer lugar, explica que si la ha expuesto con tal lujo de detalles es porque establece, según él, “un enlace importantísimo entre la escena originaria y la posterior obsesión erótica que tan decisiva llegó a ser para los destinos del sujeto, introduciendo, además, una condición erótica que explica dicha obsesión” (WM, 243). Se trata, siempre según Freud, de una repetición de la escena originaria donde la joven habría ocupado el lugar de la madre y el hombre de los lobos, como niño, el lugar del padre, de manera que por una parte “la obsesión resultante de la escena originaria” sería *transferida* “sobre esa escena Gruscha” y habría continuado actuando “a través de esta escena”, y que, por otra parte, “la condición de amor” sería asimismo transferida, paralelamente, “de la postura de la mujer a su actividad en una posición tal” (*ibid*), como “elección de objeto” amoroso del paciente (WM, 243-244). Así, escribe Freud (WM, 244), “todos los objetos eróticos posteriores fueron *sustituciones* de éste, del cual *la casualidad* había hecho a su vez una primera sustitución de la madre” (La cursiva es nuestra: M. Richir). E invoca en apoyo de su tesis un sueño del paciente, cuya exposición citamos *in extenso*: “Dijo, en efecto: «He soñado que un hombre arrancaba las alas a una 'Espe'. «¿A una 'Espe'? —le pregunté—. ¿Qué quiere decir usted con esto?» «Sí; a ese insecto que tiene el cuerpo a rayas amarillas, y cuyos agujonazos son muy dolorosos.» Tiene que ser una alusión a Gruscha, a la 'wespe' (avispa) con rayas amarillas. «A una 'wespe' (avispa) querrá usted decir.» «¡Ah!! ¿Se llama 'wespe' (avispa)? Creía que el nombre era simplemente 'Espe'.» (El sujeto aprovechaba, como otros muchos, su desconocimiento de mi idioma para encubrir sus actos sintomáticos.) Pero entonces ese 'Espe' soy yo: S. P. (sus iniciales). La 'Espe' es naturalmente una avispa mutilada, y el sueño manifiesta así claramente que el sujeto se venga de Gruscha por su amenaza de castración” (WM, 244).

No entraremos aquí, ya lo hemos dicho, en el complicado debate en que, preso de una suerte de

arrepentimiento, Freud discute ampliamente sobre la escena originaria³, sobre esa especie enigmática de “saber inconsciente” de los niños en cuanto a la relación sexual, ya se trate de la de los padres, nunca observada si no en casos excepcionales (por lo que concierne a los pacientes que Freud trató) o, más corriente y razonablemente, de la de los animales, cuya observación enigmáticamente es siempre más o menos correctamente interpretada. Como se sabe, Freud pone este “saber” a cuenta de una “verdad prehistórica”, de una “vivencia filogenética” que viene a colmar la laguna de la “vivencia propia” o de la “experiencia personal” (cf. WM, 246-247). Retengamos solamente, antes de volver a ello, o al menos lateralmente, que, en un añadido a la primera redacción, Freud dice muy justamente que el pánico a la mariposa de rayas amarillas se remontaba a la escena con Gruscha y probaba que aquella tenía “un contenido pleno de sentido”, o al menos que “había sido posible conferir a posteriori [*après coup*] a este contenido una significación tal” (WM, 245-246). En efecto, “la escena con Gruscha se había desarrollado teniendo el sujeto dos años y medio y, en cambio, aquella otra en la que había sentido miedo de la mariposa amarilla era seguramente posterior al sueño de angustia (*scil.* el sueño de los lobos, muy célebre, que da su nombre psicoanalítico al paciente). No era difícil comprender que el *reconocimiento posterior* de la posibilidad de la castración había desarrollado la angustia *a posteriori* [*après coup*], tomándola de la escena con Gruscha” (WM, 246, la cursiva es nuestra: M. Richir). Y Freud precisa en nota (*ibíd.*) que aquí no se trata del anclaje de una angustia, difusa en la infancia, que utilizaría “el azar de la homonimia y el retorno de las rayas para construirse el fantasma de una aventura con la niñera”. Aquí se trata, pues, y hoy lo comprendemos mucho mejor desde la obra de Lacan, de una verdadera *circulación significante*, mediante la cual los elementos de la memoria son investidos (catectizados) o marcados como significantes (la mariposa, Gruscha) en los que el sujeto se ve “aprisionado” o expuesto, sin ser capaz de comprenderlo con una conciencia clara, a la amenaza de castración.

He ahí el material y su interpretación, sobre los cuales nos es preciso meditar. ¿Qué dice, por su parte, Merleau-Ponty? Leamos la anunciada nota de trabajo (VI, 293-294): “las asociaciones” del psicoanálisis en realidad son “rayos” de tiempo y de mundo. P. ej. el recuerdo encubridor de una mariposa de rayas amarillas (...) revela en el análisis un vínculo con las peras rayadas y amarillas que en ruso se llaman *Gruscha*, que es el nombre de la niñera. No encontramos en ello tres recuerdos: la mariposa-la pera-la niñera (del mismo nombre) “asociados”. Lo que hay es un cierto juego de la mariposa en el *campo* del color, un cierto *Wesen* (*verbal*) de la mariposa y de la pera, — que comunica con el *Wesen* lingüístico *Gruscha* (en virtud de la fuerza de encarnación del lenguaje) — Hay 3 *Wesen* ligados en su centro, pertenecientes al mismo rayo de ser. El análisis muestra, además, que la niñera abrió sus piernas como la mariposa sus alas. Por lo tanto, hay *sobredeterminación* de la asociación. Puede ser válido en general: no hay asociación que valga si no es cuando hay *sobredeterminación*, es decir una relación de relaciones, una coincidencia que no puede ser casual, que tiene sentido *ominal*. El cogito tácito no “piensa” sino *sobredeterminaciones* i.e. matrices simbólicas — La *sobredeterminación* sobreviene *siempre*: el movimiento retrógrado de lo verdadero (= la preexistencia de lo ideal) (...) atiende siempre a otras razones para una asociación dada. Volviendo ahora sobre el sueño de la *Espe*, Merleau-Ponty añade: “Hacer el análisis de esta operación de

³ Ver sobre este punto el artículo ya clásico de J. Laplanche y J. B. Pontalis, “Fantasme des origines et origines du fantasme”, *Les temps modernes*, 1964, n° 215, p.p 1833-68.

castración verbal que es, también, puesta en evidencia desde sus iniciales (sobredeterminación) — El “sujeto castrante” no es un *Penseur* que sabe lo verdadero y se suprime. Es juntura lateral de SP y de la castración — En general: los análisis verbales de Freud parecen inverosímiles porque se realizan en un *Penseur*. Pero tienen no por qué realizarse de ese modo. Todo se produce como pensamiento no-convencional.” (VI, 294).

Antes de retomar este texto y las cuestiones que señala, citemos una vez más la importante nota de trabajo de diciembre de 1960 titulada “Filosofía del freudismo” (VI, 323-324). Retengamos algunos pasajes: “Sobredeterminación (= circularidad, quiasmo) = todo ente puede ser *acentuado* como emblema del Ser (=carácter) = todo está por leer como tal... Por tanto, lo que Freud quiere indicar, no son las cadenas de causalidad; es, a partir de un polimorfismo o amorfismo, que es contacto con el Ser de promiscuidad, de transivismo, la fijación de un “carácter” de la apertura en el Ser por investimento (catexis) en un Ente, —apertura que ahora se hace *a través de este Ente*... Toda la arquitectura de las nociones de la psicología (percepción, idea, afecto, placer, deseo, amor, Eros), todo ello, todo este batiburrillo, generalmente se aclara cuando se deja de pensar todos estos términos como *positivos* (positividades de un medio “espiritual” más o menos espeso) para empezar a pensarlos, no como negativos o negatividades (pues eso nos conduciría a las mismas dificultades), sino como *diferenciaciones* de una única y *masiva* adhesión al Ser que es la carne (eventualmente como “encajes”)... Pues no hay *jerarquía* de órdenes o de capas o de planos, (siempre fundada sobre la distinción individuo-esencia), hay dimensionalidad de todo hecho y facticidad de toda dimensión —Y ello en virtud de la “diferencia ontológica”—”.

Lo que propone Merleau-Ponty es, cuanto menos, una puesta entre paréntesis o una *epojé* radical de los conceptos clásicos de la psicología con los cuales, más o menos, todavía trabajaba Freud. Se trata de comprender que “todo se produce como pensamiento no-convencional”. Y ello requiere, nada menos, que una reelaboración completa de lo que se entiende por *pensamiento*. ¿En qué sentido? Eso es lo que querríamos indicar en primer lugar, retomando, como si lo hiciéramos por vez primera y teniendo estas notas de Merleau-Ponty muy presentes, la exposición freudiana de manera crítica.

§ 2. EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO

En primer lugar, el recuerdo encubridor de la mariposa sobreviene tempranamente en la cura y lo hace un modo que, al mismo tiempo, aparecería como enigmático en cuanto a su sentido y desprovisto de origen —fuera de todo encadenamiento significativo. La fobia de la mariposa aparecía en estado puro, sin que el paciente pudiera explicarse las razones. Se encuentra, por así decir, fuera de sentido o, lo que viene a ser lo mismo, en una situación tan saturada de su propio sentido que éste puede parecer opaco, contingente, incluso arbitrario y, en todo caso, totalmente singular, con esa singularidad que pone al Freud analista en alerta. La mariposa posada en una flor y batiendo sus alas es, manifiestamente, *significante*: pero un significante sin significado, que no significa nada que pueda ser pensado, es decir puesto en lenguaje, desplegado en una cadena temporal de palabras que lo inserte en una conexión de sentido. Constituye, extrañamente, ese especie de “cuerpo extraño interno” del que Freud habló tan acertadamente, y en el que, no menos extrañamente, el sujeto se encuentra ek-stasiado, arrebatado, capturado por el

terror — precisamente por eso la mariposa con rayas amarillas batiendo sus alas es significativa.

Un poco más tarde viene el recuerdo de la muchacha, primero indistinto, y ésta se confunde luego con la madre. Hace falta la asociación libre, el recuerdo de las peras, asimismo rayadas de amarillo y cuyo nombre es Gruscha, para que el hombre de los lobos rememore su nombre. Y hace falta la extraordinaria atención flotante de Freud, específicamente analítica, para comprender que el recuerdo de la mariposa es un recuerdo encubridor que esconde el recuerdo de la muchacha. Si todo esto se sitúa fuera de la *praxis* analítica, inevitablemente se desprende la impresión de una especie de “fantástica construcción” totalmente arbitraria. En efecto, la mediación entre mariposa y criada, además del aleteo de alas que evoca la apertura de piernas de una mujer, es el verdadero *quale* — que no es una cualidad sensible de un objeto — encarnado en las “rayas amarillas”. Lo cual parecería insuficiente y, sin embargo, no dudamos de que en el contexto del análisis este “*Einfall*”, esta “idea”, no fuera la buena. Las “rayas amarillas” son las que hacen que *Gruscha* sea literalmente metamorfoseada, como por arte de magia, en mariposa, conservando solamente los atributos femeninos que el hombre de los lobos generalmente confería a las mariposas. Así pues, si uno se toma en serio la efectividad de la asociación en el caso del hombre de los lobos, ello significará que algo de las delicias amorosas del niño es transferido en las peras rayadas de amarillo, y que esta transferencia se encuentra redoblada o reforzada por el nombre, no en tanto signo lingüístico abstracto (es decir, pudiendo designar indiferentemente a una muchacha y a una determinada clase de peras) sino, y mucho más precisamente, en virtud de lo que Merleau-Ponty llama con tanto acierto “la fuerza de encarnación del lenguaje”, es decir, en virtud de una cierta sedimentación no menos mágica de la experiencia en el emblema carnal *Gruscha* que resuena como una de las claves del deseo y de su feliz satisfacción. En cierto modo, siempre según la misma magia, la muchacha y las peras constituyen el mismo ser. Pero es un ser compuesto, dado que es mujer y fruta, y por añadidura rayada de amarillo. Por lo tanto, ya hay una moción sexual en la persecución de esta especie de mariposa, y sólo eso permite comprender, o al menos iniciar la comprensión del pavor que transita al muchacho cuando se la encuentra frente a él, posada sobre una flor batiendo las alas.

Queda, pues, comprender la razón de la fobia. La “prueba” que Freud ve justamente en la aprehensión del recuerdo encubridor es proporcionada por el trabajo en torno a la escena con Gruscha: escena de seducción en la que el niño orina delante de la criada arrodillada, las nalgas hacia arriba y la espalda horizontal. Escena equívoca, cuanto menos, puesto que en lugar de la clásica reprimenda es proferida, medio en broma, la amenaza de castración — detrás de las apariencias absolutamente incongruentes, Gruscha había comprendido muy bien de qué se trataba. Sin llegar a hablar, como hace Freud, de repetición de la escena originaria, por lo menos se podría hablar de repetición en el sentido de (re)puesta en escena, probablemente fulminante, del fantasma del coito, donde Gruscha ocupa la posición *general* de la mujer y el niño la posición *general* del hombre. En la fulgurancia del deseo, la relación amorosa se metamorfosea, fuera de tiempo, en relación erótica. En este sentido, hoy ya no se diría, tal y como Freud parece pensar, que la escena con Gruscha es la causa de la fijación de objeto erótico del paciente (el cual, aristócrata ruso educado como aristócrata, se enardecía regularmente con las criadas que ejercían la misma actividad en la misma posición), sino que, precisamente en la medida del carácter fortuito de la situación que Freud señala muy bien, la susodicha escena, en tanto que fijación fuera de tiempo del fantasma, reforzó y redobló a aquél

fijando a *la* mujer en general como objeto del deseo erótico en esa posición *general*: de alguna manera, para el hombre de los lobos, una mujer no es verdaderamente una mujer (un “objeto” deseable) si no es de baja condición y se ofrece “a cuatro patas”. Una vez más, asistimos a la constitución de un ser compuesto y, como dice Merleau-Ponty, “ominal”, como emblema del deseo, como lugar ek-stático, cuyo sujeto no detenta la clave y donde el deseo es susceptible de enardecerse, significado que está en el sujeto sin que su significante tenga el menor sentido, o al menos ningún sentido con el que la conciencia pueda hacer algo.

Sea como fuere — dejaremos por un momento el sueño de la *Espe* —, aún no habremos comprendido la fobia: la escena con Gruscha tiene lugar antes del sueño de los lobos y no debió dejar, en el momento en que se produjo, la espantosa impresión de angustia que deparó el sueño y también la mariposa. Por tanto, fue olvidada para encontrarse desplazada en el recuerdo encubridor de la mariposa a rayas amarillas que sobreviene, recordémoslo, muy pronto en el análisis. ¿Cómo comprender este desplazamiento desde algo que en sí mismo no ha tenido ese efecto? Estemos muy atentos a la misteriosísima alquimia que trabaja aquí, y en la que el sueño de los lobos constituye el pivote de la historia neurótica del paciente: con él sobreviene de manera literalmente espantosa, como se sabe, la angustia de castración. La escena del sueño, asimismo fantástica y fuera de tiempo —tan fantástica que Freud pensará encontrar en ella una puesta en escena metamorfoseada de la escena originaria, es decir de aquello que instituye al sujeto como sujeto de deseo — es lo que, finalmente, decide su vida, lo cual sucede sin que el niño (ni tampoco el hombre adulto, cuando se piensa en su destino) sepa ni comprenda el porqué. Ya nada será como antes. Desde que se efectúa (comoquiera que enigmáticamente, de manera inconsciente) lo que Freud llama curiosamente “comprensión ulterior de la posibilidad de castración”, es decir de la muerte simbólica del sujeto en tanto que ser sexuado, desde entonces, ya nada es como antes. Nos será preciso interrogarnos sobre esta “comprensión”, es decir sobre este pensamiento “inconsciente”. Retengamos solamente, al menos por el instante, que esta muerte simbólica se difumina *a través del tiempo* (cronológico), puesto que ha desarrollado la angustia, según Freud, *après coup* y “*a partir de* la escena con Gruscha”. Es como si, en una retroyección o en una de esas “reestructuraciones” inconscientes que al psicoanálisis le son tan familiares, la amenaza de castración proferida por Gruscha hubiera sido *de pronto* tomada radical y ciegamente en serio, *desde un pasado que sin embargo jamás habría estado presente*. Pero al mismo tiempo, para seguir siendo fiel al material del análisis, es también como si este “haber sido tomada en serio”, que no tuvo lugar en el pasado al no haber tenido lugar de hecho, hubiera tenido y tuviera lugar en el presente pasado del recuerdo encubridor donde la angustia surge sin causa aparente. Del mismo modo que la “escena primordial”, es decir el “fantasma originario”, se encuentra desplazada en el sueño de los lobos, se encuentra también desplazada en la fobia de la mariposa que, detrás de la pantalla que constituye para la escena con Gruscha, funciona también como una pantalla de ésta para el fantasma primordial.

Así pues, una vez más, este fantasma será puesto en juego en el sueño de la *Espe*. De una manera que es muy característica del fantasma, en esta escena el sujeto es a la vez actor y escenógrafo, a la vez sujeto y objeto. La avispa es, de nuevo, un ser compuesto, mágico, ya que al mismo tiempo es Gruscha (cuerpo rayado de amarillo) y la avispa (*Wespe*) mutilada de sus alas y de su primera letra (*W*), es decir, *Espe*, S.P., el sujeto mismo. Casi se podría decir que el fantasma originario está aquí en su estado más arcaico dado que la mutilación de la avispa (que

puede picar, que es, por tanto, fálica) es supuesta como real en el sueño, y es también castración supuestamente efectuada en lo real (de la escena) a Gruscha, la mujer (fálica), y al mismo tiempo castración del nombre tomado en su carne, que redobra y refuerza la primera dejando olvidado al sujeto en su identidad simbólica de Espe, de S.P. (la avispa castrada es el hombre de los lobos). Según esta versión “un hombre arranca las alas a una Espe” significa: el sujeto sólo adviene a su identidad simbólica de hombre si castra a la mujer. Creencia infantil muy extendida, tal y como lo demostró magníficamente Freud, donde, en esa especie de error en el origen de todas las primeras teorías sexuales, el coito es interpretado por los niños como castración de la mujer. Pero en el hombre de los lobos —he ahí el núcleo simbólico de su neurosis— esta castración no va sin su autocastración: su identidad viril vacila, aparece en su desaparición misma, y desaparece en el momento en que va a aparecer, librándose al juego in-finito de su intriga, suerte de “hilo rojo” donde actúa, en la repetición y la angustia, la imposibilidad de esta identidad, es decir *un verdadero malencuentro simbólico*.

Intentaremos desembrollar lo que, de hecho, aparece como un *double bind*, a la vez *simbólico* (sobre el cual Merleau-Ponty, en definitiva, nos dice bastante poco) y *fenomenológico*, en el que las notas de trabajo extraídas de lo *Visible* nos proporcionan, esta vez sí, valiosísimas indicaciones.

Primero consideraremos la primera red, red significante (Lacan) a la cual el psicoanálisis presta casi exclusivamente su atención. Y, para ello, partiremos de la “escena originaria” o del fantasma primordial. En aquél está manifiestamente en obra lo que instituye simbólicamente al sujeto como identidad simbólica (e inconsciente), sujeto del deseo —esto es, en términos lacanianos, el sujeto inconsciente del inconsciente. Pues, si bien es ahí donde se juega la institución simbólica, si bien es ahí donde se pone en marcha, acto seguido es re-codificada en términos que, acabamos de verlo, hacen imposible la identidad simbólica del sujeto, o mejor dicho inestable, no haciendo más que circular como un significante en una constelación de significantes donde uno sólo se encuentra para perderse, reencontrando, por decirlo así, un problema irresoluble. El fantasma primordial está articulado de tal manera que, en el mismo movimiento, está su lugar (el supuesto lugar del padre, el lugar del niño orinando) y no está su lugar, amenazado como está en su identidad viril mediante la amenaza de muerte simbólica que es la angustia de castración. El hombre de los lobos, siendo niño, no toma consistencia de sujeto de su deseo sino en un lugar donde el deseo le amenaza de muerte. Y el significante de su deseo, en el adolescente y el adulto consciente, la mujer de baja condición en posición de cuatro patas, *circula* en la infancia de manera incontrolable (inconsciente) desde la posición de la mujer en el fantasma primordial hasta Gruscha y la mariposa: este significante nómada, pero siempre comprendido en la “estructura” (que recodifica la institución simbólica al hacerse), significa para el sujeto el encenderse de su deseo, lo aprisiona como sujeto de deseo en su particularidad misma, cuya conciencia puede reconocer, por su lado, el carácter aberrante, fuera de mundo, fuera de tiempo, fuera de espacio. En el contexto del análisis, el sueño de la *Espe* hace que se vuelva a poner en juego esta circulación significante en un verdadero enigma *encarnado*, que no procede de ningún razonamiento y en el que, teniendo todas las de ganar y encontrar al fin su lugar, el sujeto se arriesga a perderlo todo, y sólo saldrá de ahí como un S.P empírico, indiferente, es decir asexual —un ser sufriente que sufre de su deseo, sombra de su falta y de lo que siempre ya habría sido su falta en ser. Sombra de una identidad que siempre habría sido ya abortada, y de la que enigmáticamente queda prisionero,

porque el problema es tal que el sujeto es incapaz de tratarlo, a saber: hacerlo entrar en la experiencia concreta de una elaboración que se toma el tiempo de hacer el tiempo, que toma el espacio haciendo espacio, fuera de la escena estereotipada y fijada del fantasma. La angustia de castración es la angustia de muerte (simbólica) de un sí mismo arcaico que sólo se sostiene en el “querer”, cueste lo que cueste, conservarse: pero este sí mismo, por otro lado, es inhallable en la conciencia, no puede encontrarse como polo a la vez reflexionante y reflexivo de un sentido que se hace en la experiencia del tiempo y del mundo, puesto que es un aborto del inconsciente simbólico, un significante articulado, injertado o aferrado al significante del deseo. Por tanto, si el significante, en sentido lacaniano, no tiene “significado” o “significación”, y si, en su nomadismo característico que, sin embargo, puede hacer que se encarne en Gruscha como mujer que extrae de la mariposa el carácter emblemático de las rayas amarillas, aquello que lo mantiene tan avaro en cuanto al sentido de lo que podría significar es que, de manera concreta, no es exactamente un *horizonte* de sentido simbólico, bajo el cual el sentido podría *hacerse* y pensarse en la palabra, la *praxis* o la acción — muy al contrario, bloquea todo acceso al sentido o al hacer en sí mismo —, sino que es una especie de *quiste* simbólico, y por añadidura deambulante, que le impide al sujeto estar totalmente en el mundo, tal y como L. Binswanger ya lo había señalado muy atinadamente⁴. Además, la estructura significante, lo que hemos interpretado como institución simbólica tempranamente recodificada en el fantasma originario, se activa en la ignorancia del sujeto, es decir, del tiempo-espacio de la conciencia, en la intemporalidad de lo que Jacques Lacan traducía muy bien por *automatismo de repetición*. La puesta en escena del acceso del sujeto a su identidad simbólica, y de la muerte simbólica que le acecha en este mismo acceso, es indiferente al tiempo histórico de la experiencia: parece que toma su material de donde quiere, tanto en el pasado enterrado de la escena con Gruscha que, en el origen, no debía de tener esa significancia, como en el pasado consciente del recuerdo encubridor, o incluso en la actualidad presente del sueño de la Espe y de su relato — en el que, a decir verdad, la intriga simbólica del sujeto encuentra su resolución por preterición, habiendo el sujeto atravesado de hecho la experiencia de la castración para encontrarse en su identidad empírica, donde se halla muerto en el deseo sin estar muerto en general.

La red simbólica en la que *se encarna*, sin ningún *Penseur* previo, inconsciente, maquinante — que Lacan, a veces, parece insinuar —, el problema o el enigma de la institución simbólica del sujeto supone, pues, algo más que ello en sí mismo, precisamente eso mismo donde ciegamente, sin vergüenza por así decir, viene a encarnarse. Los significantes como *quistes* simbólicos y deambulantes se *invisten* (catectizan) encarnándose en *seres* (*Wesen*) *de mundo* que llegan a ser *emblemas*. Si bien hay una cierta parte de contingencia en el investimento (catexis) significante, que nosotros preferimos designar por “*marcación simbólica*” para poner radicalmente entre paréntesis la idea de un “*Penseur*” omnipotente que “*invieste*” o “*catectiza*”, hay también, en él, una cierta parte de necesidad que no es enteramente reducible a la estructura significante. Esta parte de necesidad depende de lo que Merleau-Ponty nos da a entender como un estilo totalmente nuevo de “*eidética*”, donde los seres o *qualia* (*Wesen*) de mundo actúan como “rayos” de tiempo y de mundo. Para Merleau, en la primera nota de trabajo, hay, en el tránsito de la fobia de la mariposa a la escena con Gruscha, tres *Wesen* pertenecientes al mismo rayo de ser, y no, por decirlo así,

4 Véase, por ejemplo, su estudio: “De la psychothérapie”, in *Introduction à l'analyse existentielle*, Minuit, Coll. “Arguments”, Paris, 1971, pp. 119-157.

tres “representaciones”. Pues aquello que hace pasar de la mariposa a la pera (dos seres que ya están, señálemoslo, codificados por el lenguaje) es el *Wesen* “rayas amarillas”, una cierta modulación del campo del color que no pertenece esencialmente ni a la pera ni a la mariposa, sino que las sostiene conjuntamente como en un mismo rayo. Nótese que este *Wesen*, aunque pueda ser nominalmente designado, excede, por su concreción, toda potencia de nominación: es más que una “idea” o una “cualidad” que, abstractamente, motivaría la asociación. Es un ser, a la vez cualidad sensible compleja, muy singular, y potencia de radiación prácticamente autónoma, pues se impone al sujeto antes incluso de que se reconozca apresado en la red del habla. Por tanto, no es por el ser por lo que la mariposa y la pera tienen algo en común, como dos objetos que caen en la extensión del concepto “rayas amarillas”, sino que es por el ser (que irradia con la misma intensidad concreta) por lo que la mariposa y la pera se sostienen como dos variaciones del mismo ser, como dos “encajes” de la misma carne. Este *Wesen* “rayas amarillas” no es un concepto, sino un más allá de todo concepto, se encarna pues en lo visible previamente a todo ejercicio lingüístico y, de ese modo, merece bien el nombre genérico que le da Merleau-Ponty, y que nosotros le daremos a continuación, el de *Wesen salvaje*: es previo a cualquier institución simbólica de lenguaje en signos (seres) lingüísticos, y al mismo tiempo a lo que se pone en juego desde la institución simbólica del sujeto, puesto que no está marcado, como tal, en significante de su deseo — a este respecto es característico el error de Freud, que ahí creía ver ante todo la evocación de un vestido de mujer a rayas amarillas, error que él mismo reconoce enseguida. En efecto, el *Wesen* “rayas amarillas” está enredado a ese otro *Wesen salvaje* que ya no está marcado por la estructura significativa del sujeto — sin que, sin duda, deba ser tomado en su patología — que es la prueba de la delicia, de un “origen” anterior al drama, y que es el de Gruscha. Gruscha, delicioso ser de las delicias, con una infancia anterior a los orígenes, y que se encarna irradiando en la moción corporal, carnal (*leiblich*) que pronuncia, que profiere el nombre. Aquí, detrás de las apariencias literales de un significante (Gruscha) sin significado (puesto que sería contradictoriamente pera y niñera), se perfila otra cosa, y que no es sino el nombre, el *Wesen* de Gruscha *vuelto al estado salvaje* en el que, convertido en ser en el sentido activo, irradia en la pera y la criada, sosteniéndolas conjuntamente en el mismo rayo de mundo, el mismo existencial encarnado donde el *Dasein* se ekstasia en la inocencia pre-simbólica del placer. A su vez, ese rayo es siempre ya propagado en la mariposa, recruzada con el *Wesen* “rayas amarillas”. La mariposa, la pera y la criada son, asimismo, seres codificados de lenguaje que actúan como otras tantas variaciones de este *Wesen* único, con que el sujeto *es en el mundo*, y que no podemos designar de otro modo, a falta de uno mejor, que por “rayas amarillas-delicia-femenino”. Sin duda es eso mismo que el hombre de los lobos busca encontrar, pero es en la caza donde ya despunta el enigma de su identidad simbólica, en la persecución del macaón (nombre de la mariposa) — y se sabe a qué le confronta el éxito inminente de su captura: a la figuración de su muerte o a la dulzura de la nostalgia que súbitamente se convierte en terror, el inocente cazador como muchacho petrificado de estupor, donde actúan, de nuevo y de lleno, las marcaciones simbólicas, las “rayas amarillas”, la “delicia”, lo “femenino” volviéndose súbitamente “mariposa-mujer” (significante) cuyo acceso es decididamente imposible.

Esta profundidad carnal de la “asociación” es, si se piensa bien, lo que permite a esto último efectuarse

“libremente” (pero no arbitrariamente) al abrigo de una marcación significativa que lo bloquearía como bloquea al sujeto en el lugar imposible de su enigma. Es precisamente, como ya hemos indicado, el lugar de su in-nocencia lo que sobreviene, como lo decía muy bien Lacan, en la “buena fortuna”, en el bienaventurado azar de la τύχη. Lo cual no depende, como tal, del psicoanálisis, aunque el psicoanálisis *lo utilice* sin cesar. Depende, pues, de lo que nosotros llamamos la *dimensión* (“red”, de hecho, es impropio) *fenomenológica* de la experiencia, de lo que se sedimenta como seres o *Wesen* salvajes en el mundo mismo, es decir los fenómenos-de-mundo⁵. Si, *para nosotros* que lo analizamos, se da “sobredeterminación” en la asociación, como decimos, ello sucedería solamente *après coup* (o sea, *a posteriori*) puesto que existe de hecho un *Wesen* salvaje “rayas amarillas” (rayas amarillas-delicia-femenino) cuyos *Wesen* recortados (codificados) de lenguaje, mariposa, pera, criada son otras tantas variaciones musicales que se recortan remitiéndose unas a otras en varios niveles al mismo tiempo, que es precisamente lo que hace a estos seres, como ya los hemos nombrado, compuestos: la mariposa es a la vez mariposa, rayas amarillas y mujer (dos veces: gracias a su codificación en la “mitología” del hombre de los lobos y a su aleteo de alas); la pera es a la vez pera, rayas amarillas y mujer (dos veces: por su nombre y por la delicia que encarna); y la criada es a la vez mujer, pera (dos veces: por su nombre y por la delicia) y mariposa. Así, pues, la asociación es más bien como una *composición musical* cuyo ritmo es sostenido en conjunto, en tanto que proto-sentido salvaje e inocente ekstasiado en el mundo (en los fenómenos-de-mundo) por el *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenino”, donde los tres términos, distinguidos por las necesidades de la nominación, resultan de hecho confundidos. Será sobre esta compleja partitura musical, de hecho recodificada *après coup* por las necesidades lingüísticas del análisis, sobre la que vendrá a imponerse, por su marcación significativa que es ya una primera recodificación, la codificación simbólica del problema simbólico irresoluble planteado al sujeto en cuanto a su identidad (viril).

Obviamente, todo esto implica una profunda refundación de la fenomenología puesto que nos obligaría a hablar, desde ahora y junto al inconsciente *simbólico* del psicoanálisis, de un inconsciente fenomenológico, que es de donde procede, con todo desprecio a la cronología unívocamente fijada, lo que hemos llamado la “sedimentación” de los seres o *Wesen* salvajes. Pues esta sedimentación no tiene precisamente lugar en la conciencia, ni en el tiempo ni en el espacio de la conciencia —ni como “pensamiento” ni como “sensación” o datum hilético (Husserl). Enigmáticamente, más que ser un “ser” extraño a la vez transtemporal y transespacial, el *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenino” es un ser que, desde su poder de “estar siendo” [*ester*] (Merleau-Ponty retoma la palabra de G. Kahn, traductor de Heidegger), es la huella de una temporalización de la experiencia. O, más bien, y volveremos sobre ello, si, siguiendo a Heidegger particularmente en *Unterwegs zur Sprache*, reservamos la temporalización/espacialización de la experiencia, por la cual uno vive en el presente con *sus* horizontes de pasado (retenciones) y de futuro (protenciones), a los *fenómenos* de lenguaje propiamente dichos, es decir, a los encadenamientos espacio-temporales *reflexivos* de palabra (y habla), gestos o acciones, entoces diremos que el *Wesen* salvaje del que hablamos es la huella de una *prototemporalización/protospacialización* que se ejerce, precisamente, fuera del poder reflexivo de la conciencia, en el desconocimiento de su actividad productiva de

5 Véanse nuestras obras: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Grenoble, 1987, y *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Grenoble, 1988.

sentido que hace tiempo (de la presencia) y espacio (en la presencia). Si este *Wesen* salvaje parece atravesar el tiempo de la cronología es porque este tiempo, que es el del calendario, no es el tiempo fenomenológico, sino el tiempo “filtrado” o “codificado” por la institución simbólica, en este caso la del calendario. Pero también es porque el propio *Wesen* salvaje no es una identidad reconocible en su concepto, un *eidós* platónico, aristotélico o husserliano, que estaría fuera de mundo, fuera de espacio y fuera de tiempo: si sólo podemos designarlo mediante un ensamblaje barroco de palabras, es porque él mismo escapa al concepto, es decir a la supuesta univocidad de la nominación. El *Wesen* salvaje es un “ser”, o una “esencia” *sin concepto*⁶, que no es ni una estasis en tanto que lugar auto-coincidente de un ek-stasis, ni menos aún una adecuación a sí, sino, como piensa Merleau-Ponty, un horizonte o un *rayo de mundo*, es decir un *existencial encarnado*. Eso mismo que, ya, se extiende como tal en la escena con Gruscha, se re-extiende en el ser de las peras y en el ser de las mariposas, y alrededor de lo cual, como sobre una rama, se disponen tres fases del ser en el mundo del sujeto, a saber, tres fenómenos de mundo donde el sujeto está en sí mismo inscrito como *Wesen* de mundo: primero su ser en el mundo in-nocente con Gruscha y, en particular, al otro lado de lo que el fantasma primordial *recorta codificándolo* como estructura significativa en la escena con Gruscha; su ser en el mundo asimismo inocente en su relación con las peras, el cual se ve también, como ya hemos observado, recortado simbólicamente o marcado de manera significativa por la estructura del fantasma primordial. La carne del *Wesen* salvaje sostiene conjuntamente, sobre una misma rama, a estos tres fenómenos de mundo, y sólo puede hacerlo porque es la memoria transcendental, pero también la anticipación transcendental (si se piensa que lo que se produce jamás es acabado, nunca termina de producirse, es para siempre inacabado y es, pues, siempre susceptible de enriquecerse), la prototemporalización/protoespacialización de los fenómenos de mundo como fases de mundo o fases de ser en el mundo. De la misma manera, en efecto, ninguno de estos fenómenos es una estasis o una adecuación de sí mismo a sí mismo: el sentido de lo femenino no es reflexivo como sentido de lenguaje temporalizándose/espacializándose en una o varias secuencias de actos y palabras (actos de habla) donde, por así decir, la femineidad sería un horizonte reflexivo de sentido, paralelamente a la delicia y las rayas amarillas que se confunden. Lo femenino es en sí mismo, en la separación de su codificación simbólica, de su marcación significativa por el fantasma originario, un *Wesen* salvaje sin concepto, habitado por una radical indeterminación en la que se pone en juego una relación específica, donde se encarna un existencial en el cual los “términos” de la relación (sujeto-mujer) se habitan recíprocamente, en una indivisión que es también la del “pensar” y la del “sentir”. Esta relación es precisamente la de la delicia, anticipada en la prototemporalización antes incluso de que exista, en las peras y más allá, a través de las rayas amarillas, en las mariposas: jamás comprenderemos lo que está en tela de juicio mientras inscribamos esta anticipación en el tiempo cronológico, suponiendo un proyecto que debería anticipar lo que sin embargo todavía no es, lo que ni siquiera está ahí, en el proyecto, como “idea”. Pues si no hay “*Penseur*” que proyecte y, acto seguido, realice en su presencia la asociación, ello es debido a que el fenómeno de mundo donde se experimenta el *Wesen* feminizado como *Stimmung*, como “carácter atmosférico” (Binswanger), hace de este *Wesen*, a la vez, la reminiscencia transcendental de otros fenómenos de mundo fuera de la memoria reflexiva de experiencias que habrían sido vivenciadas como presentes en el pasado, y la premonición

6 Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit., II^o sección, *passim*.

transcendental, paralelamente a otros fenómenos de mundo fuera del proyecto reflexivo de un sentido cuya reactivación se trataría de encontrar. Es decir, que los fenómenos de mundo donde se experimentan, respectivamente, la delicia de las peras y las rayas amarillas de las mariposas se articulan en primer término en la prototemporalización/protoespacialización de *un modo totalmente inopinado*. De la misma manera que es totalmente inopinado el hecho de producirse, en la libertad de la asociación, el retorno en sentido inverso de las “rayas amarillas” en las peras y la joven criada. En la confusión del *Wesen* salvaje, se encuentran igualmente confundidos los tres fenómenos de mundo como uno solo, precisamente aquel que se sostiene, digámoslo así, “detrás” del *Wesen* salvaje “rayas amarillas-delicia-femenina”, como el fenómeno de mundo en el que el “sujeto” no existe todavía como tal porque está ek-stasiado, siempre ya perdido en las delicias del origen. Y ello porque, en cierto modo, el sujeto, simbólicamente instituido como sujeto del inconsciente simbólico, sabe que sólo es no-ser, que su institución simbólica instituye al mismo tiempo el origen como *barrado* o perdido, que retorciéndose en su autoconservación, en la búsqueda de una identidad que sin embargo se le escapa, se encuentra literalmente en entredicho, prohibido, en su borde, en su linde o en su orilla, como irrisorio S.P. salido de la destrucción sádica del origen, de la venganza contra ella. Así es como la neurosis pone al paciente *fuera de mundo*, le condena a las maquinaciones de su destino. Y vemos que si Freud hubiera estado menos obnubilado por la teoría, por la “reconstitución” de la escena originaria, se habrían abierto caminos para una salida más feliz de la cura — la fijación de la escena originaria ha aprisionado para siempre al sujeto en el malencuentro simbólico que le ha hecho desesperante e infinita la búsqueda de su identidad: se ha convertido hombre de los lobos, encarnación viviente de la teoría.

En cuanto al problema del pensamiento, ya hemos dado un paso importante (estamos a punto de comprenderlo) puesto que, al menos lo que Merleau-Ponty entiende por “pensamiento no convencional”, depende del *inconsciente fenomenológico*, de esa forja fantásica y fantástica en la que los fenómenos de mundo se prototemporalizan/protoespacializan en la ignorancia de la conciencia, se individualizan y desindividualizan al albur de una radical contingencia, y sólo se cargan de concretudes, de *Wesen* salvajes, de existenciales encarnados, pasando sin solución de continuidad los unos en los otros, fusionándose desde su distancia, según lo que Merleau-Ponty llama muy bien “una sola y masiva (scil. in-nocente, in-consciente) adhesión al Ser que es la carne”; en esta adhesión el *Wesen* salvaje es, al mismo tiempo, facticidad (nada puede pre-determinarlo como *Wesen*) y dimensionalidad (eso mismo que hace de él un *Wesen*). En su fondo, y ya lo hemos visto, la asociación libre se revela como una composición musical que tendría su necesidad propia, cuyo ritmo, sostenido en conjunto por el *Wesen* salvaje, sólo “dice” algo en el medida en que es el de una prototemporalización/protoespacialización en y de un fenómeno de mundo que es fase de mundo (siendo los propios fenómenos de mundo, en sí mismos, fases de mundo). Logología incesante de los fenómenos de mundo, que se encarna en los *Wesen* salvajes siempre contingentes y en los que, si se quiere, siempre está incesantemente al trabajo algo así como un “pensamiento”. Pero es un “pensamiento” inocente o sin conciencia, un “pensamiento” sin concepto y sin reflexión. Por tanto, también, un “pensamiento” que no lo es y que, con respecto a lo que generalmente se llama pensamiento y que supone la actividad, se juega, para llevar aún más lejos el sentido de una expresión de Husserl, en la *síntesis pasiva*.

El inconsciente fenomenológico es, por así decir, el lugar, en tanto que es el lugar de la prototemporalización/protoespacialización *salvaje, an-árquica* (sin principio) y *a-teleológica* (sin proyecto), de los fenómenos de mundo que, en esta logo-logía en la que jamás llegan a estabilizarse como seres, se vuelven a unir como adecuaciones a sí (en virtud de lo que llamamos su distorsión original), cargándose de concretudes fluctuantes, en sí mismas no identificables, si no por convención y porque se tiene que hablar y decir algo. Estas concretudes no les pertenecen como esencias de las que serían los sustratos o como atributos de los que serían los sujetos, sino que, en sus fluctuaciones, emigran de un fenómeno a otro como sus existenciales encarnados, es decir como todo aquello que hace que todo fenómeno de mundo sea originalmente *ek-stasis para los otros fenómenos de mundo*, de ahí que el sujeto como *sí mismo* simbólicamente *instituido esté ausente*. Todo fenómeno-de-mundo encarna esta paradoja de ser una *estructura* de Dasein (en el sentido heideggeriano) *sin tener*, sin embargo, *un sí mismo identificable*, lo que hace, en el límite, que sea imposible hablar de él sino como una “x” cuyo contenido concreto es indefinidamente variable. Es en esta medida, asimismo, en la que el mundo de los fenómenos de mundo comporta en sí mismo la inminencia de la *muerte*, el horizonte de una radical *ausencia* que produce toda trascendencia, y que la vuelve de una cierta manera inaccesible en algún inesperado sentido, que no espera y que no esperará. Al mundo vamos naciendo, en él estamos viviendo y lo abandonaremos muriendo, pues esta ausencia de mundo en nosotros es también ausencia de nosotros en el mundo.

Encuentro con la muerte, migración o nomadismo de los *Wesen* salvajes. Cada vez nos hallamos más cerca de lo que también trata, a su manera, el psicoanálisis. Nos queda elaborar el encuentro del inconsciente fenomenológico y del inconsciente simbólico: será ahí donde comprenderemos, más allá del propio Lacan, lo que hay que entender, precisamente, por “significante”. Se trata, como ya hemos dicho pero vamos ahora a esforzarnos en mostrarlo más específicamente, de una marcación simbólica, es decir, de una codificación o una partición pre-lingüística de uno o varios *Wesen* salvajes, que hace doblez “por debajo” de las codificaciones lingüísticas.

§ 3. INCONSCIENTE FENOMENOLÓGICO E INCONSCIENTE SIMBÓLICO.

EL MALENCUENTRO SIMBÓLICO

En todo el episodio con Gruscha, la marcación significativa tiene un primer lugar, y de un modo manifiesto, en la mariposa. Ésta, con sus rayas amarillas y batiendo sus alas, es el significativo en el que, sin que el hombre de los lobos (ni tampoco el “niño” de los lobos) comprendan cómo ni por qué, se adhiere el deseo y en el que actúa, sin saberlo, el fantasma primordial donde el sujeto está a la vez incluido, *ek-stasiado* en la angustia, y excluido como sujeto empírico, como conciencia. Y si la estructura significativa del fantasma primordial parece inmutable, en tanto que parece fijar para siempre el enigma de la identidad simbólica del sujeto (como ser sexuado), no lo es, en cambio, la marcación significativa. El recuerdo de la mariposa es, precisamente, un recuerdo encubridor, es decir un recuerdo penetrado o marcado por la estructura del fantasma, en el que los papeles y lugares están distribuidos de antemano. La marcación significativa habría podido efectuarse sobre otro ser salvaje que la mariposa de rayas amarillas batiendo sus alas. Y el encadenamiento propuesto por Freud de esta marcación, lo que él llama “génesis”

de la fobia de la mariposa, se revela en la reflexión (más bien problemática, en la medida en que parece entender que la marcación significativa de la mariposa sólo pudo tener lugar por la mediación de la propia marcación, *après coup* pero en el inconsciente) de la escena con Gruscha —la cual no sería desvelada sino a lo largo de todo un trabajo analítico. Es este delicado punto el que tendremos que discutir primero, puesto que, como veremos, toca a la codificación simbólica (o significante) de la composición musical en que consiste la asociación. En toda la obra de Freud hay una especie de creencia “realista” que le hace pensar que lo que aparece recordado corresponde a una experiencia efectivamente vivenciada por el sujeto, y que le habría conducido efectivamente a creer, en el caso del hombre de los lobos, en la realidad vivida de la “escena originaria”⁷. Ahora bien, ¿puede este realismo mantenerse hasta el final?

Toda la dificultad se encuentra en esta frase de Freud: “No era difícil comprender que el reconocimiento posterior de la posibilidad de la castración había desarrollado la angustia *a posteriori* [*après coup*], *a partir de* la escena con Gruscha” (WM, 246, la cursiva es nuestra: M. Richir). Dicho de otro modo: si Gruscha no hubiera pronunciado, aunque fuese en tono de broma, la amenaza de castración, la escena habría sido in-significante y la marcación significativa de la mariposa imposible. El hecho de que la marcación fuera pronunciada hizo posible *après coup* su marcación significativa — Gruscha se convierte en el significante de la mujer castradora que bloquea al sujeto en un impasse, mutándolo asimismo en significante — y de ahí, su migración en la mariposa. Pero, ¿es así cómo hay que ver, con todo rigor, las cosas? ¿no podría decirse que aquí se trata de una “reconstrucción” de Freud que, muy significativamente, se induce en la conciencia del paciente mediante el trabajo analítico, y las “resistencias” del hombre de los lobos únicamente darían cuenta de lo que en todo ello había, ciertamente *après coup*, de penoso y traumatizante en la escena? ¿O bien la marcación significativa no tiene lugar, siempre *après coup*, más que en el trabajo de la cura, al no ser precisamente difícil restituir sino en la medida en que era, justamente, “insignificante”? Lo que aquí nos alerta, en este caso, es que las “rayas amarillas” que en la composición sostienen conjuntamente a la pera y la mariposa no están simbólicamente marcadas por la estructura significativa del fantasma primordial, no son el lugar del enigma (de su identidad) planteado al sujeto.

No hay duda, en todo esto, de que Freud mantiene, por lo esencial, la realidad de la amenaza de castración proferida por Gruscha, “realidad” cuya significancia sólo habría tenido efecto *après coup* en la comprensión ulterior de la posibilidad de la castración. ¿Qué significa, aquí, esta comprensión que es totalmente inconsciente, es decir que no ha pasado por un trabajo consciente de elaboración en el lenguaje, de una puesta en sentido mediante una puesta en tiempo-espacio de conciencia? Debería de tratarse, manifiestamente, de un pensamiento inconsciente. ¿Cómo pensar este pensamiento sin realizarlo, según la expresión de Merleau-Ponty, en un “*Penseur*”? ¿Y cómo la castración puede hacerse, al menos en su posibilidad, objeto de una “comprensión”, sobre todo cuando, como hemos visto, se impone inopinadamente al sujeto como una inminencia o una amenaza, que es la de la muerte, la de la desaparición del sujeto como ser sexuado? Basta plantear estas cuestiones para percibir que estamos en lo más profundo de la relación que mantienen el psicoanálisis como teoría con el material que encuentra, y para aprehender

7 Cf. J. Laplanche y J. B. Pontalis, *art. cit.*

como dificultades las diferentes actitudes filosóficas que se puedan tomar con respecto a esta relación — realismo (Freud) o idealismo (de aquellos que deniegan todo estatuto científico efectivo a la teoría). Es decir, que lo que aquí está en juego es capital y es preciso estar extremadamente atentos.

La gran novedad de Lacan fue intentar cortar de raíz este género de dificultades al aprehender la situación analítica como un cuadro simbólico donde actúa y se interpreta la institución simbólica del sujeto y, sobre todo, sus dificultades, los problemas *simbólicos* irresolubles que plantea a la conciencia. Lo que produce el hilo conductor del análisis es una verdadera intriga simbólica, en la que el sujeto en cura va en busca de lo que puede instituirlo en una relativa “reconciliación” de *sí* mismo consigo *mismo*. El verdadero genio de Lacan fue ver, en las patologías psíquicas, patologías simbólicas en las que el sujeto se encuentra mal en su institución (es decir, con su identidad) simbólica, y en las que se impone a sí mismo el enigma de la esfinge —¿quién soy yo y quiénes son los otros humanos?—, pero que, al mismo tiempo, se oculta a sí mismo encarnándose, por decirlo así, en la *particularidad* (que no es la singularidad inintercambiable del sí mismo) de una respuesta insensata donde la cuestión siempre está resuelta de antemano, pero por preterición. Por tanto, la patología proviene, precisamente, de esta elisión de la cuestión que es coextensiva a la posibilidad de hacer de todo esto una cuestión de *sentido*, lo cual es lo que se pretende hacer, mediante la palabra (el habla), en la cura en tanto que “talking cure”. La imposibilidad de hacer de la cuestión (de la identidad simbólica de uno mismo) una cuestión de sentido se traduce, pues, en una codificación simbólica *ciega* a su respuesta, asimismo encarnada por una estructura signifiante de significantes, los cuales, como dice Lacan, son “estúpidos” o “tontos”, dado que siempre, en su patología, el sujeto viene tontamente a tropezarse con el estupor y la repetición. El lugar de esta articulación signifiante es el inconsciente simbólico en tanto que lugar de lo Otro, lugar de “la otra escena”, radicalmente otra, pero sería un profundo error, contrariamente a lo que Lacan deja pensar a veces en la inestabilidad de sus formulaciones, hipostasiarlo como el lugar de un “pensamiento” — pues el (lo) Otro sería, desde ese momento, precisamente un “*Penseur*”, ese mismo al cual, a veces y en ciertos casos extremos (psicosis), cree el sujeto de la patología. Antes bien que un *Penseur*, hay que ver, según nosotros, una “máquina” o un *Gestell* (Heidegger) *simbólico*, en el que la institución simbólica del sujeto, estando faltante en un verdadero malencuentro simbólico, se maquina ciegamente al maquina la articulación signifiante en el automatismo de repetición. Lo que no impide al sujeto vivirla, en las lindes de la conciencia: pero la vive precisamente como *sufrimiento*, experiencia vivenciada de una particularidad rebelde que lo deja *aparte* (poco o mucho) de los hombres y del mundo.

La “comprensión” o el “reconocimiento ulterior” del que habla Freud no es, pues, ni un “pensamiento”, ni la comprensión (en el sentido corriente) de un “pensamiento” (otro) sino, muy al contrario, el surgimiento catastrófico, vivido como un quiste, como un verdadero tumor maligno, en la angustia o el espanto de la inminencia de la muerte. En este sentido, poco importa que la marcación signifiante se efectúe, o no, sobre Gruscha — uno incluso se inclina a pensar lo contrario puesto que el *Wesen* “Gruscha” fue experimentado por el sujeto en una indecible angustia, lo mismo que el *Wesen* “rayas amarillas”: el hecho es que se efectúa en la mariposa posada y batiendo las alas, y que la ha extrapuesto fuera de tiempo y fuera de mundo, en lo existencial de la angustia que es un verdadero existencial *simbólico* donde el sujeto es ek-stasiado en el lugar del Otro, escamoteado a su identidad

reconocible; y el hecho es, además, que a partir de ahí el significante y su existencial emigran, al hilo del trabajo analítico, sobre la propia Gruscha. Lo que no es exclusivo de otra migración significativa, pero según otro hilo, aquél, precisamente, en el que se fija la elección de objeto amoroso, totalmente consciente, aunque no deliberado, y no vivido en la angustia, del hombre de los lobos. En cualquier caso, estas dos migraciones no se confunden porque sino, simplemente, el hombre de los lobos no hubiera tenido ningún acceso posible al deseo y a la mujer puesto que éste, el deseo, habría sido barrado para siempre por la angustia de castración. Si Gruscha es una de las posibles encarnaciones del significante de la mujer-objeto-del-deseo en el fantasma primordial del sujeto, no lo es por la amenaza de castración, que más bien se encarna en la mariposa y, entonces pero sólo entonces, dado que estas dos direcciones se entrecruzan sin confundirse, se hace posible el retorno como Gruscha de la mariposa. Es como si el fantasma primordial hubiera *estallado*, al ser marcado el significante “mujer-amenaza de castración” y al ser recortada simbólicamente la mariposa, y al ser marcado el significante “mujer-satisfacción del deseo” y recortada simbólicamente la niñera, estando, finalmente, articulado lo uno en lo otro sólo en el sueño de la Espe — que debería haber sido objeto de un trabajo del que Freud no nos dice nada, tan sólo que lo interpretó un poco unilateralmente como un sueño de venganza.

De modo que, ahora pero sólo ahora, vemos la marcación significativa, también migratoria y nómada, que es la sedimentación fenomenológica de los fenómenos como seres o *Wesen* salvajes. Consiste, en el presente caso, en una codificación de la composición musical (en que consiste la asociación) donde se recortan, en la masa proto-temporalizada/proto-espacializada de aquella, la mariposa y la niñera. Y el genio simbólico de Freud, posiblemente llevado un poco demasiado lejos al sacrificar la “curación” de su paciente a su deseo de investigación y comprensión teórica, es cortocircuitar toda la composición para identificar la mariposa a Gruscha y, desde ahí, reconocer el fantasma primordial, empujando al paciente, mediante esta identificación, al impasse de su identidad. En vez de ser demasiado hermosa para ser cierta, la aproximación en cortocircuito es tan bella, en el espíritu de Freud, que sólo puede ser verdad. Encontramos en ello la verdadera fe simbólica en su teoría — aquella que hizo de Serguei Pankejeff el hombre de los lobos para siempre, porque fue precisamente el sueño de los lobos lo que autorizó el cortocircuito, convertido por todo ello en el verdadero “mito del origen”, es decir en la escena simbólicamente codificada del origen simbólico del sujeto, pero también escena en la que tuvo lugar, es lo que queremos mostrar, el malencuentro simbólico que la extrapone fuera de sentido y fuera de mundo.

En efecto, es notable el hecho de que Freud no trabajara la mediación, que en el episodio con Gruscha podía tener sentido para el sujeto, entre el *Wesen* salvaje “rayas-amarillas-delicia-femenino” y la escena simbólica de origen que se reinterpreta en la repetición, en el recuerdo encubridor y en la escena con Gruscha. Pues ahí es donde se echa de menos algo como *faltante*, algo que, por lo demás, Freud percibe lateralmente al marcar esta falta mediante el sueño de los lobos — la escena con Gruscha es anterior, y la fobia de la mariposa posterior. ¿Qué es lo que “pasa” entre los dos tiempos? Precisamente eso con lo que se anuda, se fija o coagula la angustia, una irrupción catastrófica a la el niño no pudo darle sentido, y en cuyo lugar se interpone la estructura significativa que la ciega.

Por tanto, según los términos que son de Lacan⁸, la instalación de aquella por el hecho mismo de que “*algo no ha tenido lugar*”, es decir que no ha tenido lugar en el mundo y para el mundo: un encuentro faltante o, lo que es lo mismo, un malencuentro cuyo efecto, paradójico, puesto que la causa es una ausencia de causa, es ese “reino de los limbos” que es el inconsciente simbólico. Es como si el sentido de lo que “ha pasado” hubiera pasado sin pasar(se), es decir sin articularse en temporalizaciones/espacializaciones de sentido en actos, gestos, y palabras, saturándose, así pues, todo en sí mismo, al recortarse en significantes sostenidos conjuntamente en una estructura signifiante. *Logos* que no existe sino en su pérdida, y que el sujeto, desde ese momento, perseguirá desesperadamente en su rastro, logos desarticulado para ser “rearticulado” *de otro modo*, mediante fragmentos y trozos (los significantes) vueltos irreconocibles puesto que insensatos y, ya lo hemos visto, dispersos, errantes en su insistencia misma. Hace falta todo el trabajo analítico de Freud para intentar recomponerlos y reconquistar, así, la estructura en la cual se fija el malencuentro simbólico. Pero el enigma es que no se hubiera ido más lejos, y el enigma de la *teoría* (no decimos de la praxis) es saber si, efectivamente, no se puede ir más lejos.

Se nos objetará, en todo esto que decimos, poner la infancia perdida (perdida como pueden estarlo la naturaleza o un paraíso) a cuenta del inconsciente fenomenológico y la infancia infernal a cuenta de la institución simbólica y de su malencuentro, y reconstituir entonces otro “mito del origen” que opondríamos al de Freud, una in-nocencia fenomenológica de la carne que dejaría pendiente el enigma irresoluble de la identidad, un ser en el mundo bienaventurado en esta in-nocencia que sería, según el vocablo de Nietzsche, la del devenir, y que se opondría a la obscuridad mortífera de un destino inhallable. Se nos objetará que la codificación simbólica tiene lugar desde antes del nacimiento y que el niño, como la verdad, nunca sale totalmente desnudo del pozo. La objeción sería justa si se interpretara nuestro propósito en un sentido metafísico, incluso de manera degradada, ideológica. Pero lo que no puede dejar de asombrar es la *libertad* de la asociación en un caso que se juega en las marcaciones significantes, y la situación de bloqueo en el otro — y de bloqueo que, por añadidura, es *repetitivo*, extra-poniendo el “sí mismo” del Dasein en el lugar del Gran Otro, de la otra escena que ya no es escena de mundo, en la que el sentido puede o podría hacerse. La experiencia de la femineidad se juega tanto en la criada como en la pera o, aún más, en Gruscha o la mariposa: es una con la de la delicia y la de las “rayas amarillas”, abierta siempre, en sus reminiscencias y premoniciones transcendentales, a la contingencia fenomenológica de las fenomenalizaciones, de las prototemporalizaciones/protoespacializaciones. Y, al contrario, la experiencia de la angustia se fija en el sueño de los lobos o en la escena de la mariposa hasta el punto de enquistarse y no poder desligarse sino por la libertad de la primera. En efecto, todo se sostiene en el encuentro que produce la experiencia concreta, en toda su espesura, de la contingencia fenomenológica y de la necesidad (*Anankè*) simbólica. Si bien reprochamos, al menos implícitamente, a Freud el no haber trabajado con su paciente la doble dimensión que actúa en el episodio con Gruscha, es porque, precisamente, la experiencia humana concreta se produce en este lugar de encuentro — en él, el sujeto habría podido elaborar y comprender conscientemente que hay, en la femineidad y el deseo que despierta, algo que *escapa* al malencuentro, y que no puede entenderse sino en el trabajo consciente, que

⁸ *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Séminaire, livre XI, texte établi par J.A. Miller, Seuil, Paris, 1971. (Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1992).

produce sentido, del encuentro. No se trata de “escoger” entre lo uno y lo otro, la vida no está hecha de ese lenguaje binario, pero uno puede, esa es la condición humana, sostenerse en el encuentro difícil, inestable, problemático pero sensato, de lo uno y de lo otro, donde lo uno y lo otro son llamados a metamorfosearse mutuamente por este trabajo del sentido. ¿Cómo, pues? Sobre este punto es sobre el que queremos concluir, mostrando el sentido que puede tener el psicoanálisis como *praxis*.

§ 4. PRAXIS PSICOANALÍTICA Y SER EN EL MUNDO

Como ya hemos visto, lo propio de la institución simbólica del sujeto en el fantasma primordial y sus versiones estalladas es, precisamente, que ésta no se cumple, que plantea al sujeto un problema irresoluble, que, por consiguiente, tal institución simbólica está trabajada por una *discordancia* (entre el ser sexuado y el ser empírico, S.P., el cual está socialmente instituido), o que está fijada en su devenir, detenido justamente por la codificación simbólica de la estructura significante. Por lo tanto, el malencuentro es también el de la experiencia fenomenológica del sujeto como ser en el mundo y la del orden simbólico, cuya prematura detención bloquea u obtura lo que podría abrirse como horizonte simbólico *de sentido*, donde el sujeto podría encarnarse como sentido haciéndose y por hacer en el mundo. Los *Wesen* salvajes marcados como significantes son tanto *Wesen* salvajes de mundo — lo que abre la asociación en su libertad — como significantes fuera de mundo en los que se vuelve a jugar en la repetición la captura del sujeto fuera de mundo, su inscripción siempre ya codificada en la escena original del fantasma, donde vacila entre su identidad de ser sexuado, pero en la angustia, y su identidad social de S.P., pero castrada (es decir, muerta para el deseo).

Esta discordancia interna a la institución simbólica es, pues, lo que le divide entre el saber consciente que tiene de sí en tanto que Serguei Pankejeff y el inconsciente simbólico que le fija, sin que él sepa por qué ni cómo, como “hombre de los lobos”. Es muy de notar que esta discordancia sea, asimismo, fijada o bloqueada en la recodificación, en redoblamiento, del inconsciente fenomenológico, es decir mediante la marcación significante. Ciertamente, ésta es lábil y nómada, como dice Freud: “no repara en medios”, pero es, precisamente, en esa medida en la que va a reparar en los *Wesen* salvajes de los fenómenos de mundo: por tanto, sería un profundo error “reificar” el significante lacaniano considerándolo, bien como una identidad inmutable (que haría un *eidos*), o bien, lo que viene a ser lo mismo, considerándolo como procedente de un simple “juego de palabras”. Por una parte, todo esto motiva el hecho de que Lacan solamente diera una definición formal del significante, pero por otra parte todo conduce a pensar que su “teorización” del significante es insuficiente, bricolada como lo está a una concepción insuficiente del lenguaje, demasiado marcada por la lingüística estructural donde a la institución simbólica se la da por cumplida, en concordancia y no en discordancia móvil con respecto a sí misma.

Así pues, el gran error de Lacan es el propio error del estructuralismo, dado que consiste en tomar, de una cierta manera, la estructura significante del inconsciente simbólico como una suerte de “metalengua”, lo que por lo demás tiende a reforzar lo que ya funcionaba en Freud, a saber: una fijación del sujeto, un reforzamiento de su bloqueo, en los términos de la teoría. En efecto, sólo comprenderemos la discordancia interna a la institución

simbólica, y la re-codificación inconsciente que ella efectúa del inconsciente fenomenológico si comprendemos lo que es un *fenómeno* como temporalización/espacialización de gestos, de mímicas, de palabras y de acciones, es decir como *fenómeno de conciencia* — a fuerza de prestar su atención a la articulación simbólica del inconsciente, la teoría psicoanalítica acaba por no comprender lo que es la conciencia. Ahora bien, al menos en la cura, la conciencia es tan importante como el inconsciente y, en la medida en que no es solamente ni mucho menos esencialmente el lugar de las raciones y racionalizaciones imaginarias, según la ilusoria imagen del uno mismo que el inconsciente simbólico le tiende como una trampa. De ahí, las teorías que son otros tantos errores en el origen del sí mismo sobre su identidad, la conciencia es de hecho prueba *fenomenológica* concreta de la temporalización/espacialización.

Nada lo indica más claramente que la experiencia o la praxis de la palabra y el habla, “operante” según la hermosa expresión de Merleau-Ponty. No hay palabra ni habla, en otro sentido que en el de la simple transmisión signica de una información (estado de cosas o estado de hechos ya pre-dado en la mirada), sin un proyecto de decir algo. Sin embargo, este algo que es el porvenir de la palabra, aquello que busca decirse buscando las palabras justas, este algo, como decimos, ya pertenece, en el futuro anterior, al pasado, en el momento mismo en que se busca decir y decirlo como lo que, ahora, está ya ahí pero *todavía* por decir: en consecuencia, el “algo” por decir está *espaciado en el origen* del presente donde se cumple la palabra pero, en el mismo movimiento, le pertenece como su futuro (protencial) y su pasado (retencial), y, aún más, la palabra no se despliega sino al tener su futuro, el algo que aún no es y todavía no está reunido en el decir, y al tener ya su pasado, lo que es ya ahí y está ya dicho en la enunciación misma. De modo que el “algo”, que es el sentido por decir, está a la vez allí, en el porvenir de la palabra que se profiere, y allí, en el pasado que ya inicia la palabra profiriéndose o ya habiéndose proferido: el sentido no está solamente en el presente, sino también en el futuro y en el pasado, está *espacializado en la temporalización*, en la medida en que está *tout à la fois tout au long* de lo que nosotros llamamos *fase de presencia*. Precisamente por esta razón, la palabra hablante (aquella que no está “coagulada” en significación(es)) en su movimiento mismo es *sobre-vela* del sentido que se dice (*entre* las líneas y las palabras) por el sentido por decir a la vez en el futuro y en el pasado (eso que *quería* decir cuando *tomé* la palabra) y que es lo único que permite controlar la palabra, *reflexionar el sentido por sí mismo*. Pues esta reflexión vigilante es a la vez auto-referencia y retro-referencia, anticipación y anamnesis (voluntarias) del querer decir por sí mismo. La conciencia no es nada sino este saber hacer del sentido que se hace en una temporalización al hilo de un presente siempre ya estallado, en el origen, como futuro y como pasado. Por consiguiente, el *fenómeno* de lenguaje, junto con las mímicas, los gestos y las acciones que acompañan más o menos a la palabra y al habla hasta el punto de poder sustituirlas, no es, desde el punto de vista fenomenológico (es decir, en su fenomenalidad), nada más que la temporalización/espacialización como conciencia de lo que siempre ya habría sido proto-temporalizado/proto-espacializado por los fenómenos de mundo en el inconsciente fenomenológico y que, incesantemente pero en la radical contingencia, se prototemporalizará y protoespacializará siempre una vez más. Así, aunque sólo fuera por eso, el sentido que se produce en el fenómeno de lenguaje no es sentido de nada (nominalismo), sino sentido de aquello que se le escapa, que está en la linde misma del decir, y que es el lugar inconsciente de los fenómenos de mundo. En el sentido hay,

por decirlo así, un proto-sentido de mundo que se pone en sentido (de lenguaje) *desde que se inicia* la temporalización/espacialización, es decir desde *que este sentido abre* a la conciencia, en tanto que sentido por decir en un pro-yecto que vuelve a virar en un retro-yecto, al abrir la presencia de la conciencia a sí misma.

Todo ello implica, en cuanto al sentido, varias cosas de muy primera importancia. Primero que, en la medida en que es el *mismo* sentido el que está por decir y el que se dice entre las líneas y las palabras, el sentido sólo vive en su hacer, en una *irreductible separación* de sí mismo consigo mismo: fenomenológicamente, el sentido jamás es *coincidencia de sí mismo consigo mismo*, hay una distorsión original del fenómeno de lenguaje, en virtud de la cual es irreducible a significaciones fijadas así como a la certidumbre, que sería la de un *cogito*, es decir, la de “poseerlo”. Nada puede asegurar el sentido a un sí mismo, puede tanto perderse como ganarse cuando creo, porque siempre se trata de una presuposición, tenerlo bien articulado en el encadenamiento de mis gestos y palabras. Por tanto, nadie, ningún sujeto es dueño del sentido que es, desde ese momento, común y que no se deja codificar, incluso si cada cual utiliza los rodeos del código para intentar comprenderlo. Y los signos lingüísticos no son, originariamente, signos de la lengua hipostasiada por los lingüistas, sino, en la fluidez de los fenómenos de lenguaje, *signos del sentido haciéndose y reflexionándose*. No es, pues, más que por una abstracción, que sólo se legitima a un cierto nivel, por la que el signo se deja analizar como significante material y significado (significación) mental o intelectual. Más precisamente, el código, simbólicamente instituido, sólo se convierte en significante como significante *del sentido*, en la separación original del sentido consigo mismo, que produce toda conciencia.

A continuación, el sentido sólo se mantiene separado de sí mismo por esa separación más profunda y abisal que existe entre él como sentido-de-lenguaje y él mismo como protosentido fenomenológico. En esta separación, el sentido de lenguaje está en todas partes abierto, en su temporalización/espacialización, a la trascendencia de mundo como trascendencia de ausencia. El sentido de lenguaje es un ritmo de temporalización/espacialización que hace eco, en abismo, a ritmos de proto-temporalización/proto-espacialización y que, desde ahí, se carga de *Wesen* salvajes que lo atraviesan en toda su extensión (de fase de presencia) para volver a veces, es el caso de Gruscha, al estado de *Wesen* salvaje. La presencia desplegada del sentido, que es presencia del sentido para sí mismo, está agujereada de ausencias, de horizontes o de rayos de mundo donde viene a jugarse y a vivir la dimensión salvaje del inconsciente fenomenológico. La carne de lenguaje, su fenomenalidad, no se confunde por ello con la materialidad de los signos lingüísticos, sino que le da, mediante sus “días”, esas asombrosas resonancias con las profundidades fenomenológicas de la experiencia. La separación entre fenómenos-de-mundo y fenómeno-de-lenguaje no tiene nada (o tiene muy poco) que ver con la barra que separa el significante del significado, o la cadena lingüística de su referente: es más bien un abismo en el que, idealmente y en el límite, todo resuena como eco de todo.

Decimos “idealmente o en el límite” pues, precisamente, existe la institución simbólica, el recorte simbólico en “seres” simbólicos (signos, símbolos, significantes) de la labilidad y de la “continuidad” incoativa del campo fenomenológico. Recorte o partición por la cual, de una manera que habría que interrogar, el sentido busca, al menos por una parte, asegurarse a sí mismo. Pero si el sentido puede asegurarse de manera tal es por la

institución simbólica en su unidad y su globalidad, y no solamente como institución simbólica del lenguaje en lengua: el sentido de lenguaje, como ya hemos visto, está lejos de poder reducirse al sentido lingüístico, que sólo sería expresable en tal o cual secuencia de palabras o de escrituras. Sólo esta comprensión permite liberar a las teorizaciones lacanianas de la influencia de las teorías lingüísticas y comprender la extrema labilidad de las circulaciones significantes; permite comprender más precisamente que la marcación significativa es como es y toma sus propiedades de donde “quiere”, en la ignorancia de la distinción entre lingüística y extra-lingüística y, finalmente, permite comenzar a comprender por qué, en el inconsciente simbólico, *la institución simbólica está en discordancia consigo misma*, por qué libera al sujeto a una *particularidad* que el sujeto *experimenta*, y por tanto vive, como si se le separará de los otros hombres, del sentido que es originariamente experimentado y vivido como su ente *común*.

Hay, pues, un bloqueo del acceso al sentido por medio de esta discordancia misma que es generatriz de la patología como patología simbólica. Como ya hemos dicho, al sujeto le falta algo y falta algo en el sujeto, una laguna se introduce en la experiencia del sentido, y sobre todo aquello que es susceptible de articularlo en la institución simbólica. Comprendemos ahora que la cura sólo pueda “dar resultado” mediante la *praxis* del sentido, mediante la *aventura* de su temporalización/espacialización, y que es, en la cura, *praxis* de la palabra y el habla, prueba del sentido haciéndose como tiempo que se hace y espacio que se hace. Queda comprender, precisamente, que esta prueba sólo da resultado si es el encuentro *práxico*, fenomenológico, a través del hacerse del sentido, de la institución simbólica, la repleción, por decirlo de alguna manera, de la laguna por medio de la cual, únicamente, se puede transformar la discordancia en concordancia al hilo del tiempo, como prueba concreta de la vida y su finitud.

Adivinamos que eso sólo puede ocurrir si la obturación del sentido por su obnubilación en los significantes y sus juegos muda en su apertura como un horizonte simbólico *de sentido*, por tanto mediante el trabajo consciente de sentido a propósito de los errantes y dispersos significantes sostenidos conjuntamente por la estructura simbólica del fantasma primordial, donde el malencuentro se encuentra malencontradamente codificado. Como se dice, se trata de “volver a pegar los trozos” no, como parece haberlo hecho Freud, para “acorrallar” más seguramente al sujeto, sino al contrario para que este “recollage” sea mediatizado por la *praxis* del sentido o puesto en sentido bajo el horizonte simbólico del único sentido propio para “acordar”, *como en una difícil composición musical*, al sujeto consigo mismo. Lo cual, a su vez, sólo puede suceder si el sujeto *experimenta* concretamente, en el tiempo y en el espacio del sentido que se hace en la cura, que su muerte simbólica, significada en el fantasma primordial, no significa su muerte pura y simple, lo que puede experimentar no como S. P. castrado sino, de manera compleja, como Sergei Pankejeff que tiene que vivir y puede vivir. En términos técnicos, esto se llama “atravesar la castración” y se sabe muy bien que no basta con decir que ésta exista para que la haya efectivamente. Se trata precisamente de una *praxis* que nada, ni nadie, puede prescribir *a priori*. Pero, sin duda, lo que se comprueba es que la tendencia remanente de la teoría analítica, freudiana o lacianiana, pretende, y es lo menos que se puede decir, eliminar tendencialmente una parte de la indeterminación principal de la *praxis*, codificarla al máximo y, por ello, se condena al fracaso de un paciente adhiriéndose finalmente a la teoría como aquello que, únicamente, puede darle su identidad simbólica; y se sabe que (siempre tendencialmente) eso hace mutar a la teoría, junto a su imperialismo

característico, en “religión”, al menos bajo una forma “salvaje”, “mágica y arcaica” — como una especie de nueva mitología, y el ejemplo del hombre de los lobos es, a este respecto, muy característico.

“Atravesar la castración” es, así pues, una expresión que todavía está simbólicamente *demasiado marcada*, que comporta su sello de origen, como tal más bien mágico-religioso, cuando no se trata nada más que del acceso al sentido como acceso a la condición humana. Y de ésta la sexualidad es parte integrante, tal y como lo descubrió genialmente Freud. El descubrimiento freudiano tuvo lugar, precisamente, al haber puesto en relación las patologías psíquicas, al menos las neuróticas y perversas, con algo que es siempre ya faltante en la articulación de sentido de la *diferencia* irreductible de los sexos. Ser hombre es también ser *sexuado*, es decir diferente, no tener todo, probarse finito y ser preso del deseo de unirse con lo otro, no para volver a encontrarse entero o para conservarse íntegro sin alteración, sino también, en algún sentido, para perderse, para intercambiarse, para probar que la humanidad sería monstruosa si no se hiciera en este encuentro en el que la diferencia toma *sentido* y en el que toma también, pero *en el mismo movimiento*, la identidad simbólica de ser deseante. El miedo a lo otro, la angustia de castración, sólo es el retroceso en forma de pánico ante esta alteración, que se recodifica en una escena, un fantasma primordial, en el que no ha tenido lugar más que el “no haber tenido lugar”, el bloquearse en el no-lugar, en la laguna del sentido que es también una laguna como fenomenalidad en esos fenómenos de lenguaje donde busca decirse lo indecible, la pequeña diferencia — en el hombre de los lobos, a través de la escena con Gruscha, rayando en esos seres que son las peras y la muchacha. Pero, precisamente, este *Wesen* es un fragmento errante de este logos que faltaba por hacerse y que, en cierto modo, se había prestado para la marcación o recodificación significativa, a la cual, por otra parte, Freud le condujo quizás precipitadamente. Hubo que conducir hacia el sentido por hacer todo lo sedimentado en esta composición musical, este “pensamiento” inconsciente del paciente, para colmar la laguna, para acordar la falta del malencuentro a aquello que habrá podido ser el horizonte del encuentro, para hacer de este modo que, en este trabajo, la *barra* que barrea el acceso a la mujer se convierta en una distancia, un abismo, donde la experiencia del sujeto pudo resonar en eco en la experiencia del otro — o mejor, para indicarlo en hueco, que la imposibilidad de la relación sexual pueda, en este abismo donde nos jugamos la muerte, mutarse en posibilidad *articulada* sobre la posibilidad de la relación *humana*, de la relación con el sentido como sentido común, y donde cada uno tiene que perder algo de su identidad instituida.

Hemos dicho también que, sólo ilusoriamente, la estructura significativa puede constituir una especie de metalengua, y hemos medido los peligros, a veces extremos, de esta ilusión. Pues más bien es, como comprendemos ahora, una metalengua *abortada*, un “sistema” o una “máquina” de *fragmentos*, de trozos de este logos por hacer y que sólo se saturan de sentido como significantes por el hecho de que cada uno de ellos es una parte que vale por el todo, donde cada vez el todo se vuelve a jugar en la inexorable repetición. La laguna, como fenomenalidad en el plano fenomenológico del *logos* por hacer, se colma en un sentido esparcido ciegamente en los significantes, muta, según nuestra imagen, en quiste simbólico que inhibe el ser-en-el-mundo, lo “perturba” (Bingswanger) como un tumor maligno. El estructuralismo, particularmente, debería haberse adaptado y estar atento a este tipo de cierre. Constituye, no obstante, un momento fecundo en la comprensión de lo que aquí está en juego. Pero sólo es un momento, particularmente apto para comprender los “efectos” de sentido en los significantes.

Pero sólo hay efecto de sentido en un sentido abortado o faltante. Y eso, el sentido lo arriesga siempre, como hemos visto, él que jamás puede ser “poseído”, él que sólo cree encontrarse para perderse, él, sobre todo, que es *común*, abierto a todos los vientos, a todas las pruebas que le podamos hacer. *El sentido no se da ni se toma, sino que se hace*. Y sólo se hace bajo el horizonte de ausencia radical que es el horizonte de transcendencia del mundo, es decir, de este no sentido absoluto que es la muerte. Ser hombre es llegar a ser, devenir según la palabra de Nietzsche, lo que se “es”, en el más radical enigma, y en un incesante combate del sentido contra el no sentido, de la *vida* contra la *muerte* y de todo ello, una vez más, la sexualidad como experiencia humana forma una parte integrante. Precisamente, sólo se convierte en el todo de la experiencia humana en la patología, mediante esa “cancerización” de la experiencia que el psicoanálisis va a tratar, con las ambigüedades que hemos señalado, porque el psicoanálisis sigue siendo cómplice de esta “cancerización” por su origen. Para hablar el lenguaje técnico de la filosofía, la sexualidad es *un* existencial, pero no el existencial alrededor del cual pivotarían todos los otros, incluso si el hecho de que sea uno de ellos le hace atravesar, por cierto, todas las demás experiencias. Así, también en este sentido la sexualidad es *uno* de los principales “objetos” de la institución simbólica, sin ser el único “objeto”. No hay aquí jerarquía de niveles sino compenetración lateral u horizontal, pues la misma “adhesión masiva de la carne al Ser” es la que se eleva junto al orden simbólico que se recorta codificándose. Esta elevación puede revelar discordancias, fisuras o fallas (una arquitectónica), y ello es lo que produce toda la complejidad de la institución simbólica: tanto el hecho de que pueda recodificarse ciegamente, como lo que la conduce a codificarse tan ciegamente. Si, efectivamente, hay que afirmar un primado del orden simbólico no puede ser para decir que la institución simbólica —siempre relativamente ciega— está ya cumplida desde siempre, acabada, como el resultado de una labor divina y prehistórica. Pues la institución simbólica está *siempre haciéndose*, recomponiéndose, elaborándose — y es lo que demuestran tanto los estudios etnográficos como los estudios psicoanalíticos —, pero precisamente en el encuentro, fenomenológico y humano, por una parte de lo que tiende siempre oscuramente a maquinarse ciegamente en la *Gestell* simbólica y, por otra, de la *búsqueda del sentido*, es decir de su horizonte, que es simbólico, pero abierto *en abismo* por el campo fenomenológico del inconsciente y de la conciencia fenomenológica. Este abismo, que es el de lo sublime kantiano⁹, es el abismo en el que tiene lugar la lucha incesante del sentido consigo mismo, de la vida contra la muerte. Y en esta lucha, lo hemos experimentado cruelmente a lo largo de nuestra vida, llegamos a morir varias veces. Antes de que nos sobrevenga el término. Pero sólo sabemos, aunque con una certidumbre inexorable, que el hecho será *empírico* y que fuera de lo empírico, precisamente, no hay más que metafísica, lo que necesariamente no significa que ésta sea una ilusión. Aunque esa es otra historia... quizás “totalmente otra”, por otra parte. La metafísica en este amplio sentido está muy lejos de ser propiedad exclusiva de los filósofos, y ya sería hora, hoy, de reconocer que también forma parte del sentido común de los hombres, más allá de las codificaciones culturales, como un sentido *salvaje e inextinguible*.

9 Vid. el “momento” de lo sublime en Kant. Y para lo que decimos en *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit.; vid. también nuestro estudio: “Métaphisique et phénoménologie. Sur le sens du renversement critique kantien” in *La liberté de l'esprit*, n° 14, invierno 1986/87, Hachette, Paris, 1987, pp. 99-155.

