

## La pulsión en Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica. Université Paris7.

<http://jmesnil5.blogspot.fr/>

Traducción por Pablo Posada Varela

*“Cuando algo no se cumple, precisamente ese no  
cumplimiento induce efectos”<sup>1</sup>.*

Marc Richir

Os hablaré<sup>2</sup> de la pulsión en Marc Richir proponiéndooos relacionarla con un pensamiento de corte psicoanalítico, el de Jean Laplanche.<sup>3</sup>

El acercamiento entre Laplanche y Richir puede parecer tanto más curioso por cuanto Laplanche ha encarnado siempre una posición cuando menos reservada respecto de la fenomenología, a pesar de que, en ocasiones, se refiera elogiosamente a Husserl, a Heidegger, o incluso a Merleau-Ponty. Pero ¿qué es lo que Laplanche entiende por “fenomenología”? Se trata, ante todo, de la idea de que todos los procesos psíquicos se hacen en primera persona y proceden de una intencionalidad. Ahora bien, para Marc Richir, la fenomenología ¡es otra cosa! Su fenomenología es ampliamente a-subjetiva y no intencional. Comprendemos entonces cómo, a pesar de todo, ambos pensadores pueden, de hecho, confluír, aun cuando Laplanche se autoproclame “anti-fenomenólogo”.

Un enorme problema en las relaciones que entre psicoanálisis y fenomenología se han intentado, sobre todo desde una quincena de años, estriba, por un lado, en la edulcoración del texto freudiano, conjugado a un Husserl truncado, por el otro, en la ignorancia sistemática de

<sup>1</sup> “C’est parce que quelque chose ne s’est pas accompli que ce non accomplissement induit des effets”.

<sup>2</sup> NB: El texto que aquí traducimos es una versión reelaborada del artículo “La pulsion chez Marc Richir” publicado en *Eikasía* n°47. 2013. Ese texto es, a su vez, una versión reelaborada de la conferencia impartida en el CEPHEN en Niza, en marzo de 2012. Centro de estudios fenomenológicos de Niza. El audio de la conferencia accesible aquí: <http://tilidom.com/tilidom/download/206659F02>. Quisiera agradecer la ayuda recibida por el experto traductor en cuestiones de filosofía francesa y psicoanálisis que es Alejandro Arozamena. En repetidas ocasiones nos ha ayudado con la traducción al español de algunos términos técnicos del psicoanálisis.

<sup>3</sup> Había escrito, hace casi quince años, una larga carta a Marc Richir en la que abordaba esta cuestión de las convergencias, que había creído desbrozar, de su pensamiento con determinados aspectos del pensamiento de Laplanche en punto a esta cuestión de la pulsión. Su respuesta escrita, rica y detallada, me ha permitido tener la seguridad de que este acercamiento le parecía ampliamente fundado, aunque no exento de algunas reservas puntuales.

lo que se ha hecho después de Freud... y en gran medida en el pensamiento de uno de los representantes más originales de la fenomenología contemporánea: Marc Richir.

Aun cuando uno elige limitarse a Freud y a Husserl, constata uno que en vez de conservar el mordiente de ambos pensamientos, todo aquello que conforma su especificidad más irreductible se borra un poco aquí, se lima otro tanto allá, a tal punto que llegamos a un increíble acuerdo basado en malentendidos enormes. No sólo hay edulcoración del texto freudiano y corte y confección a medida del texto husserliano, sino también un deliberado no tener en cuenta la dimensión histórica de estos pensamientos: su evolución, el juego complejo que se instaura entre ellos, entre la letra y el sentido. Freud es, sin lugar a dudas, el que peor parado sale: es sistemáticamente tomado al pie de la letra. Ahora bien, permanecer “atentos” a la letra no quiere decir “tomar al pie de la letra”.

Si esta comparación del pensamiento richiriano de la pulsión con el de un psicoanalista me parece pertinente, es también porque el propio Marc Richir precisa que al hablar de pulsión se refiere, casi siempre, a la pulsión “freudiana”: “la pulsión para mí es ya siempre simbólica”<sup>4</sup>. Ahora bien, la pulsión es indisociable del inconsciente que, justamente, califica de “simbólico” cuando se trata del inconsciente del psicoanálisis. Reserva pues el término de “pulsión” a la pulsión psicoanalítica, más precisamente a la freudiana. Se impondrá, claro está, justificar estos dos términos de “simbólico” y de “freudiano”.

El calificativo de “freudiano” es particularmente problemático. Cuando leemos “pulsión freudiana”, ¿qué entendemos por ello? ¿Acaso la pulsión de *Pulsión y destino de las pulsiones*? ¿Los *Impluse* de los primeros textos? ¿La pulsión de la primera tópica? ¿La de la segunda? ¿O quizá algo enteramente distinto como, por ejemplo, algo del orden de una “mitología”, tal y como Freud dirá tardíamente? Desgraciadamente, más de un fenomenólogo se apropiará esta “mitología” para edulcorar un poco a Freud. Laplanche, pero también, como veremos, Marc Richir, entenderán por “pulsión” algo que no puede aparecer sino al término de un lectura problemática y problematizante del texto freudiano. Aquella que, partiendo de las contradicciones del texto, busca captar lo que se hacía oír a través de éstas, evitando todo espurio y superficial juicio del todo: “se ha contradicho”.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

La confrontación que propongo se justifica asimismo por el hecho de que Marc Richir propone ver en el psicoanálisis “el paradigma de la antropología fenomenológica”. El conjunto de su obra es testimonio de un conocimiento profundo de la psicopatología, no sólo de la de Freud, sino también de la de Lacan, Binswanger, y Winnicott.

Laplanche, por su parte, jamás rechazó la filosofía, como han hecho muchos psicoanalistas, a menudo lacanianos, aun cuando, en algunos casos, era la filosofía su primera formación. Tras evocar la puesta en escena del deseo, función primera del fantasma, concluye el opúsculo redactado con Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, con la siguiente frase : “En cuanto a saber quién firma la puesta en escena, para decidir sobre el particular no debe ya el psicoanalista fiarse en exclusiva de los solos recursos de su ciencia, y ni siquiera de los recursos que ofrecen los mitos. Haría falta, además, que se hiciese filósofo”<sup>5</sup>. Se refiere, a menudo, al último Husserl, del que cita *La tierra no se mueve* en su introducción a su recopilación de textos titulada *La révolution copernicienne inachevée*.

En *Temporalité et traduction. Pour une remise au travail de la philosophie du temps*<sup>6</sup>, alude, en clave positiva, a Heidegger. En lo que se refiere a Merleau-Ponty, evoca notablemente el hecho de que éste “jamás dudó, en su *Phénoménologie de la Perception*, y ya en *La structure du comportement* en restablecer la continuidad entre el análisis fenomenológico en el ser humano y la observación o la experimentación en el animal”<sup>7</sup>. Es importante hacerlo notar, ya que esta referencia y valoración positivas de la etología está lejos de ser frecuente en los psicoanalistas... y en los fenomenólogos. Este punto es incluso crucial pues también Marc Richir, para pensar la pulsión, se refiere a la etología, sobre todo en un capítulo de *Phénoménologie et institution symbolique* (1988) donde interroga un texto de Heidegger sobre la animalidad manteniendo, como instancia crítica, otro texto, esta vez del célebre etólogo Konrad Lorenz. Si la referencia a la etología tiene aquí tanta importancia, es porque tanto Laplanche como Richir se oponen firmemente a la idea de mónada originaria como estado primigenio del lactante [nourrisson]<sup>8</sup>. En todos los casos, constatamos que tanto

<sup>5</sup> Jean Laplanche y J.B.Pontalis. *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, 1964, ed Hachette, 1985, p. 74 .

<sup>6</sup> *La révolution copernicienne inachevée*. Travaux 1967-1992. Aubier, 1992, p. 318ss.

<sup>7</sup> *La révolution copernicienne inachevée*. Travaux 1967-1992. Aubier, 1992, p. 365.

<sup>8</sup> A la diferencia, por ejemplo, de C. Castoriadis, mientras que Marc Richir se refiere positiva y largamente, en las *Recherches phénoménologiques* (Ousia , 1983) al texto de Castoriadis, publicado en 1975: *L'institution imaginaire de la société*. Dicho con mayor precisión, evoca el “notable” capítulo titulado “el individuo y la

para Richir como para Laplanche el nacimiento mismo de la pulsión es indisoluble de una apertura al otro; no ya al gran Otro lacaniano, sino al prójimo, al *Nebenmensch*, y que suele ser, al principio, la madre. Y esta aparición de la pulsión parece contemporánea del nacimiento e instauración del yo tanto para el psicoanalista como para el filósofo. Ahora bien, un juego sutil intrincado se tejerá entre el otro y el Otro, juego que habremos de tratar de comprender para que la propia noción de pulsión aparezca como algo distinto a un mero artefacto teórico.

Hagamos notar que Laplanche se refiere<sup>9</sup> todavía a Merleau Ponty cuando éste evoca a Margaret Mead, que sostiene que la relación padres-hijos, e incluso, y con más generalidad, adulto-niño, en su realidad “comunicacional”, obedece a un esquema que resulta aún más general que el Edipo. Veremos la importancia de este punto cuando se trate de interrogar el modo de constitución de la pulsión. La pulsión, en Jean Laplanche y en Marc Richir, será pensada como inserta en el movimiento mismo propio del proceso de humanización de ese pequeño animal que es, en primer término, el bebé humano.

El primado del otro, tanto en la constitución de la pulsión como en la de la subjetividad, lo encontramos tanto en Richir como en Laplanche, lo cual justifica el título de su compilación de artículos, *La révolution copernicienne inachevée*, por el hecho de considerar que Freud no ha ido lo suficientemente lejos en su “revolución copernicana” y que, tras una primera concepción heterocéntrica de la subjetividad, volvió el fundador del psicoanálisis a una concepción auto-céntrica que reducía el alcance de sus descubrimientos, y menoscaba, en particular, la irreductibilidad del inconsciente psicoanalítico respecto de todas las formas de inconscientes ya presentes en la tradición filosófica (pensemos, por ejemplo, en Nietzsche, en Schelling, incluso en el propio Descartes). La extrañeza radical que caracterizaba el descubrimiento del inconsciente psicoanalítico se pierde de vista. Richir propone, asimismo, una concepción “exocéntrica” del nacimiento del yo y de la pulsión. En el segundo capítulo de *Phénoménologie et institution symbolique* dedicado a Fichte subraya:

“...es pues importante comprender, desde el principio, que, para Fichte, no hay consciencia de sí finita posible sin una limitación, por lo tanto, sin una determinación conceptual en su

---

cosa”, donde la mónada está muy presente. Así pues, lo que Marc Richir retiene de Castoriadis es, ante todo, la idea de un inconsciente que Richir calificará de fenomenológico.

<sup>9</sup> *Ibid*, p. 288.

actividad, es decir, sin laguna en fenomenalidad en el fenómeno de lenguaje. Así, sin existencial simbólico, la dificultad reside en la mediación que hace pasar el fenómeno de lenguaje a lo existencial del mundo, es decir, en nuestro sentido, al existencial fenomenológico.”<sup>10</sup>

La mayor parte de los términos técnicos presentes en esta frase hallarán un esclarecimiento en la continuación de nuestra presentación. De este pasaje, guardemos en mente que Richir, como a las claras muestra su uso de “concepto” y “determinidad conceptual”, retoma por cuenta propia todo un sector del edificio fichteano, y en especial la idea de que sin limitación de la fenomenalidad no hay conciencia de sí posible, ni siquiera constitución de un yo y, como veremos, de un inconsciente, o de cierto tipo de inconsciente.

Pero preguntemos ahora : ¿de dónde procede la limitación? Sencillamente del otro yo con quien el ser humano tiene relación desde su nacimiento. Ahora bien, el problema es que este otro, a menudo la madre, también es “Otro” en sentido lacaniano. Si el bebé humano en el sentido de Marc Richir (y, como veremos, de Laplanche también) está, de entrada, abierto al mundo como cualquier otro animal, no deja de ser cierto que no es un animal cualquiera. El problema que se le presenta al pequeño homínido es no sólo el de cómo abrirse al mundo, sino antes bien el de cómo cerrarse a él y, dicho de modo más preciso, el de cómo “recogerse” o cómo “insularizarse”, por retomar una expresión empleada por Marc Richir. Ahora bien, lo que Richir llama “insularización” requiere la intervención del Otro... en el otro:

“...sin la inscripción instituyente, por el Otro, de las lagunas en fenomenalidad del fenómeno de lenguaje en el cuerpo (aquello en lo cual consiste propiamente su institución simbólica), lo cierto es que el *Leib* como cuerpo de carne no podría “insularizarse” en el mundo como fenómeno de mundo. Dicho de otro modo, si no hubiese institución del sujeto en el lugar mismo abierto por el Otro, *como sustrato arrancado al fenómeno del lenguaje* [el subrayado es mío], a su teleología esquemática sin concepto, no habría conciencia de sí encarnada, sino únicamente, para hablar como Merleau-Ponty, carne indivisa del *Leib* y del mundo.”<sup>11</sup>

Y en las *Méditations phénoménologiques* nos encontramos con la idea siguiente:

<sup>10</sup> Marc Richir. *Phénoménologie et Institution symbolique*, Millon, 1988, p. 46.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 62.

“lo que me individua como yo no es de cariz fenomenológico...”<sup>12</sup>

Richir precisa, más adelante, que nuestra ipseidad “no puede hallar su fuente – que no es su origen – sino en el enigma de un instituyente simbólico no determinante”. Instituyente no determinante al que opondremos, precisamente, la pulsión como vertiente determinante y mortífera del instituyente simbólico.

Nos encontramos, en Laplanche, con la idea de que el otro es primero en la constitución del futuro sujeto: “la teoría de la seducción afirma la prioridad del otro en la constitución del ser humano y de su sexualidad. No ya el Otro lacaniano, sino el otro concreto”<sup>13</sup>. Sin embargo, Laplanche esclarecerá también de qué forma este otro concreto es portador del Otro o de una Otredad que, efectivamente, es, hasta cierto punto, de estirpe “lacaniana”. Y hallaremos, en el psicoanálisis, la idea de insularización propia del pensamiento de Richir: “el problema de abrirse al mundo es un falso problema; la verdadera problemática estaría, más bien, en cómo cerrarse, en cómo cerrar un sí-mismo o un yo...”<sup>14</sup>.

¿Cómo el juego del Otro en el otro es capaz de instaurar una cerrazón? Laplanche responde: por la represión originaria; que es, a su vez, el efecto de un encuentro fallido, y *necesariamente fallido*, con el otro.

86

JULIO  
2016

“de un solo movimiento escinde la represión originaria, en el psiquismo, un inconsciente primordial que *se convierte*, de ese modo, en un ello, y que constituye los objetos fuentes, fuentes de la pulsión”<sup>15</sup>.

Esta frase ofrece un condensado de la teoría llamada de “la seducción generalizada” de Laplanche. Antes de desarrollar todas sus implicaciones, digamos que la represión originaria en Laplanche es inconcebible sin una relación, a su vez originaria, con el otro. Como veremos, el rechazo de concebir la pulsión “freudiana” como un simple impulso biológico o de origen biológico resulta, tanto en Richir como en Laplanche, indisoluble del primado del otro en la constitución tanto de la subjetividad como del inconsciente.

<sup>12</sup> Marc Richir. *Méditations phénoménologiques*. Millon, 1992, p. 107

<sup>13</sup> Laplanche. *La révolution copernicienne inachevée*. Aubier, 1992, p. 454

<sup>14</sup> Laplanche. *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*. PUF, Quadrige 1987, p. 93

<sup>15</sup> *La révolution copernicienne ...*, p. 239.

Ciertamente, conviene ser prudente, toda vez que los textos de Richir a los que me refiero para abordar esta cuestión de la pulsión datan de finales de los años ochenta; desde entonces, su pensamiento ha evolucionado bastante. Hay que señalar, por ejemplo, la referencia a D. Winnicott, que se ha convertido en prioritaria en el pensador valón siempre que aborda el psicoanálisis, y ello desde algo más de una decena de años. Todo ello instila una duda en punto al anterior rechazo integral a la forma mónada como estado primigenio del lactante. Es esa, por cierto, una cuestión que convendría examinar de más cerca, pero que no abordaré aquí pues exige un trabajo completo, enteramente dedicado a la cuestión<sup>16</sup>. En cualquier caso, conviene precisar que la pulsión “freudiana” no está ya en el corazón de sus investigaciones. En los últimos años de su singladura intelectual, Richir se refirió bastante más a Winnicott que a Freud y a Lacan. En cambio, en la época de *Phénoménologie et institution symbolique*, no se refería aún al autor de *Juego y realidad*. En psicopatología, sus referencias esenciales eran Freud y Lacan por un lado, y por el otro Binswanger en lo que se refiere a la psiquiatría fenomenológica. Sea como fuere, incluso en el intercambio de ideas que tuvimos en 2002, las ideas de Richir sobre la pulsión no parecen haber cambiado demasiado; algunas breves alusiones a esta noción en los más recientes seminarios, en 2011-2012, muestran de modo certero que “pulsión” en él está, aún a día de hoy, del lado de lo que llama “simbólico”, así como del lado del inconsciente psicoanalítico, irreductible al inconsciente “fenomenológico”. En textos más recientes como, por ejemplo, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, aún nos encontramos con alusiones varias a las “pulsiones de las que habla el psicoanálisis”<sup>17</sup>.

Pero no quiere esto decir que no se refiera también Richir a la *Trieb* no sólo de Husserl sino también de Fichte. Emplea entonces más bien el término de “empuje o impulso [poussée]”, precisando que no se trata de la pulsión psicoanalítica. Por ejemplo, en 2004, en *Phantasia, Imagination, Affectivité*, podemos constatar que también hay para él una “pulsión” que no es psicoanalítica ni, por ende, simbólica (me explicaré más adelante, y como más detenimiento, sobre la elección de este adjetivo); y que podemos denominar “fenomenológica”. Se refiere, en particular, a un texto de Husserl sobre la pulsión que data de 1933, y en el que éste habla de “sistema pulsional”; se trata pues, en los términos de Marc

<sup>16</sup> Cf. Joëlle Mesnil. “Sur la monade”. *Annales de phénoménologie* nº15. 2016.

<sup>17</sup> Marc Richir. *Fragments sur le temps et l’espace*, Millon, 2006, p. 272.

Richir, de un “fondo afectivo pulsional” de la intencionalidad en el nivel de lo primordial. La esfera primordial se sitúa, según él, en el nivel del inconsciente fenomenológico, irreductible al inconsciente “simbólico” del psicoanálisis. Este inconsciente funciona en todo proceso de creación que no se reduce a lo que suele entenderse hoy por “ser creativos” o incluso por “efecto de lenguaje”. Se trata también de esa “pulsión” que no es la propia del psicoanálisis y que, como decíamos, nos encontramos en los *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, publicados en 2006. Nos dirá entonces Marc Richir que el impulso (*Trieb*) hacia la vida es, en sus propios términos, “la afectividad misma”<sup>18</sup>. Evoca en repetidas ocasiones este “impulso ciego e inocente del vivir, es decir, de la afectividad”<sup>19</sup>. Tengamos presente este término de “inocente”. Inocente es un término que Marc Richir suele emplear cuando habla de algo que procede de la dimensión fenomenológica y en particular, precisamente, de un impulso fenomenológico irreductible a la pulsión freudiana de la que habla la mayor parte del tiempo cuando emplea el término de pulsión. La pulsión de la que se trata en este texto de Husserl es – nos dice Marc Richir – ciega, exenta de finalidad. La pulsión freudiana también resulta, al menos hasta cierto punto, ciega, pero lo ciego de “después” de la institución simbólica no es equiparable a lo ciego de “antes”; esta pulsión “freudiana” alberga una finalidad que persigue obstinadamente su fin, con la cabeza metida en el manillar, sin hacer la mínima acepción de razones, siempre derecha y arrasando, si hiciera falta, todo lo que se le ponga por delante. Es la pulsión del des-vinculamiento, del primado de los procesos primarios, es la pulsión de muerte freudiana, pero también, como vamos a ver – y no puede por menos de sorprender que tan poco analistas se hayan percatado de ello – se trata de la pulsión sexual de la primera tópica. En suma, la pulsión richiriana no es ni biológica ni fenomenológica. Es “simbólica”, pero, como veremos, “simbólica”, en Richir, cobra un significado irreductible a una perspectiva estructuralista; y ello aun cuando esta perspectiva no le sea extraña<sup>20</sup>. La pulsión freudiana, que Richir califica de “simbólica”, es todo lo contrario de un impulso “inocente” del vivir. Es destructora. Es, como veremos, pulsión de muerte. Richir suele asociar “muerte” con “lo que permanece retraído de toda temporalización/espacialización de lenguaje”<sup>21</sup>. Evoca una potencia mortífera, “descubrimiento verdaderamente aterrador, que forma parte de nuestra modernidad, y que no

<sup>18</sup> *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, J. Millon, 2006, p. 84.

<sup>19</sup> *Ibid*, p. 141.

<sup>20</sup> Se trata, de hecho, de un punto que subraya en su respuesta a mi carta del 18 de diciembre de 2002. La pulsión en Freud no es biológica; y comenta de ese modo mi empleo del término “Pulsión”: “para mí, es ya siempre simbólica”.

<sup>21</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 133.



está exento de relación con el ‘descubrimiento’ del psicoanálisis ya que es descubrimiento de un poder que nos supera y que nos conforma, aún a riesgo de volverse contra nosotros como poder de muerte”<sup>22</sup>. El instituyente simbólico en Marc Richir es una potencia mortífera situada al margen del encuentro entre lo fenomenológico y lo simbólico.

En los pocos textos recientes donde aún se hace cuestión de la pulsión no ya husserliana sino “freudiana, nos encontramos también con un pasaje de *Phantasia, imagination, affectivité* donde Marc Richir cita a Winnicott : “las pulsiones son la amenaza más grande para el juego y para el yo”<sup>23</sup>. Ahora bien, el juego en Marc Richir siempre ha tenido lugar en la dimensión reflexionante de la vida humana, la dimensión fenomenológica con su libertad (irreductible a la libertad simbólica) y su apertura a la creación. Se trata del “play” de Winnicott, y no del “game”. (El “game”, juego con reglas, está necesariamente del lado de la institución simbólica). La pulsión de la que habla Winnicott en el pasaje de *Juego y Realidad* citado más arriba corresponde manifiestamente, y en una cierta línea interpretativa del concepto de pulsión que encontramos sobre todo en Laplanche, a la pulsión de muerte, y ello aun cuando Winnicott rechaza este concepto. Esta aparente contradicción tan sólo es el índice de la extrema dificultad que hay para captar lo que Freud entendía por pulsión y, más aún, lo que en la segunda tópica entendía por pulsión de muerte. Cuando, en 1988, se refiere Richir al psicoanálisis, y habla de pulsión, constamos que no habla, de hecho, sino de la pulsión de muerte, refiriéndose, por otro lado, a Lacan bastante más que a Freud. Se refiere mucho a Lacan en sus textos de final de los años 80, en particular al seminario 11 *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Apenas se refiere a él a día de hoy. Incluso puede decirse, sin temor a errar, que Richir se ha vuelto muy reservado respecto de Lacan. Ahora bien, lo cierto es que la pulsión (de muerte o no) en Lacan jamás es de origen biológico. Sobre este punto concuerda Laplanche con aquel de quien, por lo demás, se apartó, y por razones que no eran sólo de cariz institucional. Richir, en *Phantasia, imagination, affectivité*, expresa la idea de que las pulsiones en el sentido de Freud no tienen origen biológico, “son instituidas con la *Stiftung* intersubjetiva”<sup>24</sup>. Habré de volver sobre el particular pues tanto para él como para Laplanche la pulsión es *creada* (pero sin creador) en el transcurso de los comienzos de la vida humana, así como el yo y el inconsciente (del psicoanálisis). Que la pulsión sea creada tras el nacimiento es una idea lo suficientemente inhabitual como para que nos detengamos en

<sup>22</sup> *Ibid*, p. 135

<sup>23</sup> *Fragments sur le temps et l'espace*.

<sup>24</sup> *Phantasia, imagination, affectivité*, J. Millon, 2004, p. 283

ella. Está en el centro de esta exposición, junto a esta otra: la pulsión de la que Marc Richir nos habla es, ante todo, la pulsión de muerte. La pulsión de muerte funciona por entero bajo el régimen del proceso primario, “lo cual hace de ella la pulsión por excelencia, el alma pulsional de toda pulsión...”<sup>25</sup>.

Volvamos un instante sobre el uso del calificativo “freudiano”, uso que puede constituir una celada, una trampa : he empleado la expresión de pulsión freudiana. Pero ¿qué quiere decir “pulsión freudiana”, e incluso “pulsión de muerte freudiana”?

Encontramos en Freud algunas concepciones de la pulsión. Decir pulsión “freudiana” sin mayores precisiones no quiere, sencillamente, decir nada. Laplanche, desde sus primeros textos, notablemente el célebre *Vocabulaire de la psychanalyse*, con Pontalis no deja de repetir una cosa sobre la cual he querido insistir: no podemos leer a Freud sin tener en cuenta la historia del pensamiento de Freud. Si decir “pulsión freudiana” es particularmente problemático, es porque, como Laplanche ha puesto de manifiesto, no hay *un* pensamiento freudiano de la pulsión sino varios; o, más bien, hay un pensamiento que podríamos llamar, más específicamente, freudiano, pero recubierto o disimulado por el propio Freud mediante otras concepciones ulteriores, a veces menos ricas.

Notemos que Marc Richir sostiene lo mismo de la lectura de Husserl.

Marc Richir y Jean Laplanche no sólo expresan ideas cuyos contenidos son, en determinados puntos, muy convergentes; radicalmente vistos, sus estilos de pensamiento presentan grandes similitudes, más acá de una inmensa diferencia formal que, dicho más precisamente, es de escritura: el primero se aferra a la mayor claridad de expresión posible, mientras que muchos le reprochan al segundo el resultar particularmente difícil de leer. El psicoanalista y el filósofo elaboran sus ideas en el contexto de una lectura de un autor fundamental en sus recorridos respectivos. Y permitiéndose pensar contra él si el objeto de su pensamiento lo exige. Freud y Husserl, como todos los grandes pensadores, descubren y recubren sus propios descubrimientos, interrumpen a veces una veta que, retrospectivamente, aparecerá como prometedora, y son lectores atentos que pueden encontrar un hilo a veces controvertido en inaparente e incluso darle continuación. Sabemos que Laplanche, sobre la base de un conocimiento extremo del texto freudiano, ha elaborado una teoría personal,

<sup>25</sup> Laplanche. *La révolution...*, p. 153.

señaladamente sobre el origen de la pulsión. Y cuando el propio Richir habla de Freud, la pulsión freudiana tal y como la concibe corresponde a un Freud que no es en absoluto el de la mayoría de los demás lectores fenomenólogos. En mi carta de 2002, le escribía a Marc Richir: “Mi voluntad de establecer un acercamiento entre la posición de Laplanche y la de Usted depende sobre todo del hecho de que los intentos actuales en este sentido me parecen poco convincentes, en particular todo aquello que pude escuchar en la Escuela Francesa de *Daseinsanalyse*”. Comentando mi idea, Marc Richir asiente y precisa también, cuando evoca el texto de Freud de 1915, *Pulsión y destino de las pulsiones*, que Freud define la pulsión como concepto límite entre lo psíquico y lo somático, precisando al respecto: “jamás me convenció”. La concepción biologizante no representa sino un aspecto del pensamiento de Freud relativo a la pulsión. Es, sin embargo, aquel en el que más se fijan aquellos que le reprochan su naturalismo sin preocuparse por leerlo de modo menos parcelario. Aparte de los trabajos de la Escuela francesa de *Daseinsanalyse*, otras tentativas de articulación del psicoanálisis y de la fenomenología han visto la luz desde una quincena de años. Pienso, en particular, en el volumen colectivo dirigido por Jean Claude Beaune en 1998<sup>26</sup>. ¿Podría haber tenido antecedentes más convincentes!”<sup>27</sup> El defecto más grande de la mayoría de los autores de este colectivo reside en no tener en cuenta la vida del pensamiento en Freud y en Husserl o, si se quiere, el pensar en su vivacidad. El naturalismo que se le reprocha a Freud no está fundado; no, al menos, en todos los casos de acusación<sup>28</sup>, y ello a pesar de que, en ocasiones, dicha acusación sí tenga razón de ser y dé en el blanco. En los textos más inspirados de Freud, la naturaleza es una segunda naturaleza. En los términos de Marc Richir, una naturaleza

<sup>26</sup> Beaune. Jean-Claude. *Phénoménologie et psychanalyse* (collectif). Champ Vallon, 1998.

<sup>27</sup> *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*, bajo la dir de P. Fédida, Echo-Centurion, 1986.

*Psychiatrie et existence*, década de Cérisy 1989, Millon, 1991.

<sup>28</sup> Por ejemplo Françoise Dastur escribe que Freud es biologizante y naturalista. Pero ¿de qué naturaleza se trata en Freud? Se trata a veces, efectivamente, de una naturaleza que la biología puede estudiar. Hablaremos entonces del instinto, pero no de la pulsión. Puede tratarse también de la pulsión cuando la sitúa en la articulación misma entre lo somático y lo psíquico, pero tal y como lo pone de manifiesto Laplanche, la concepción de Freud no se reduce a ello. El problema es que F. Dastur lee al Freud de los textos tardíos, cuando este último se vuelve historiador de su propio pensamiento, lo cual constituye la peor forma posible de leerlo; por consiguiente, el nervio vivo del pensar queda seccionado. Lo cierto es que hay, en el propio Freud, un afloramiento de ideas, de conceptos, que, más adelante, serán reprimidos, re-emergiendo bajo una forma distinta. Y hará hecho falta la acribia – y alacridad – de un Laplanche para volver a hallar lo que estaba al principio y parecía haber desaparecido, pero que cabe volver a hallar a otro nivel; pero ello supone una lectura cuando menos fina. Una lectura del texto mismo. Y cuando Freud repasa su recorrido, o pretende hacerlo, su texto es ya una lectura segunda, aunque sea él mismo el autor. La lectura laplanchiana de Freud es problemática y problematizante; no en cambio la de F. Dastur, que desgraciadamente es muy dogmática, lo que provoca que equivoque la “segunda naturaleza” de la pulsión freudiana. También Laplanche denuncia el biologicismo de algunos textos de Freud, pero permanece atento a otros textos de los que este biologicismo está ausente. Y son esos textos los que precisamente autorizan una articulación fructífera con la fenomenología.

“simbólica”<sup>29</sup>. El propio Laplanche en absoluto niega que toda una parte del pensamiento freudiano esté marcado por un naturalismo biologizante y reductor, sino que, como Marc Richir, acabará evocando un naturalismo “cultural” que, por lo demás, no estaría ausente de la obra de Freud. Pero siempre, claro, a condición de saber leerlo. Lo cual convoca una cuestión metodológica que no podemos soslayar.

¿Qué es leer un texto?

Leer un texto es ya leer *en* el texto; a ser posible en su lengua original, aunque lo cierto es que esto no siempre es posible. Y, en ese caso, conviene requerir la ayuda de alguien que sí conozca bien la lengua en cuestión. A este respecto, Laplanche es un lector/traductor sin parigual: cuando un término resulta problemático, cuando exige, manifiestamente un comentario o desarrollo, no escatima esfuerzos en hacer aparecer todos los significados del término, vertido de una u otra forma en las traducciones anteriores, sobre todo, en el caso de Freud, en las traducciones inglesas (algunas traducciones francesas parten, por desgracia, de la traducción inglesa). Así, Laplanche hace pesar la acusación o, cuando menos, la sospecha, de que, vertido al francés, el término original habría perdido su riqueza y su especificidad (pues, al cabo, es el francés la lengua desde la que el propio Laplanche trabaja, la lengua para la que Laplanche pretende recuperar la riqueza de uno u otro concepto freudiano). Dicho de modo más radical, y esto es lo más grave, algunas traducciones no le permiten ya al lector trabajar el texto a partir de sí mismo, sobre todo en sus impensados, en lo que no se halla en el texto de modo explícito. Algunas traducciones no permiten pues establecer vínculos creadores hacia nuevas ideas, por acercamientos sucesivos de conceptos o de nociones que sí aparecen en la obra aunque, a veces, halla que rastrearlos en lugares bastante alejados del texto en cuestión. Laplanche hace notar también que en sus primeros textos, anteriores a sus *Estudios sobre la histeria* (1895), no emplea Freud el término *Trieb* a pesar de hablar ya de pulsión, y finalmente, de aquello que en él reconoceremos después bajo este vocablo. En algunas cartas a Fliess habla de *Impulse*; encontramos estos textos en *Nacimiento del psicoanálisis*. Esta noción de *Impulse* aparece en el manuscrito N, que data del 31 de mayo de 1897. Los *Impulse* se definen entonces como “la acción de recuerdos reprimidos”. Sin embargo, *Impulse* ha sido traducido por “pulsión” mientras que Freud emplea más adelante y en exclusiva el término

---

<sup>29</sup> Lo cual, a los ojos de un estructuralista, parece tan incomprensible como pueda serlo la idea de un lenguaje no simbólico. Marc Richir no opone, como hacen los estructuralistas, naturaleza y cultura. Para él, la noción misma de naturaleza es cultural. En cambio, Richir opone lo fenomenológico a lo simbólico, y no la naturaleza a la cultura.

*Trieb*, traducido también, y a justo título, con el vocablo “pulsión”. El *Trieb*, no sólo como concepto, sino también como palabra, como mera ocurrencia, aparece en 1905, en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Y, así, hay una ambigüedad en el texto traducido merced al empleo de un mismo término francés para traducir dos términos alemanes. Porque los *Impulse*, las futuras pulsiones (*Trieb*), son una forma de concebirlas que será olvidada por el propio Freud en la continuación de su elaboración, sobre todo cuando se oriente hacia una concepción biologizante de la pulsión que estaba precisamente ausente de la noción de *Impulse*.

Tenemos pues “recuerdos” reprimidos (hará falta volver sobre este término de recuerdo que, aquí, no es adecuado), y estos “recuerdos” siguen actuando sobre la vida psíquica del paciente. Esta acción, bajo el nombre de *Impulse*, anuncia la futura pulsión. A partir de la lectura de este texto, relacionado con la carta 52 (en la antigua numeración), 112 (según la nueva) donde Freud expone su concepción “traductiva” de la represión y la carta “del equinoccio”, donde dice renunciar a su “neurótica”, elaborará Laplanche su propia teoría, “traductiva” a su vez, del nacimiento de la pulsión.

¿Por qué el término de recuerdo es inadecuado? Porque involucra una concepción de la represión que ha concebido él mismo de tal suerte que, precisamente, deje pensar que lo reprimido ya ha sido pensado, “representado” en la vida del sujeto antes de ser excluido de la misma. Ahora bien, comprender que esta visión es errónea será precisamente aquello mismo que permitirá también captar la naturaleza del proceso que da lugar a la pulsión. Para Laplanche, no hay, en psicoanálisis, “ello” o inconsciente no reprimidos: “la hipótesis de un ello no reprimido concebido como absolutamente primero (“todo lo que es consciente ha sido, antes, inconsciente”) nos aboca a todas las aporías del intento por reconstituir el mundo humano a partir de una mónada originariamente cerrada sobre sí misma y que debiera, sin que sepa uno cómo, abrirse al mundo y al ser en el mundo”<sup>30</sup>. Notemos, por otro lado, que “todo lo que es consciente era antes inconsciente” es un aserto que asume lo que bien podría decirse del inconsciente... fenomenológico, y no ya, precisamente del inconsciente del psicoanálisis.

Laplanche confluye asimismo con Richir al hacer notar lo siguiente: “el inconsciente no es un ‘antiguo consciente’, no es un recuerdo que podríamos esperar recuperar completamente; el inconsciente es algo que se ha descabalgado de la experiencia consciente,

---

<sup>30</sup> *Ibid.*

que ha escapado al dominio de los recuerdos ordenados... es una “reminiscencia” que resulta completamente distinta a un recuerdo”<sup>31</sup>. Lo cierto es que Richir emplea del mismo modo el término de reminiscencia.

La represión no es pues algo así como una representación consciente que quedara luego depositada en el gran depósito del inconsciente. No. Es *directamente* inconsciente; lo es radicalmente: “... el inconsciente originario se constituye por la acción de la represión originaria. El inconsciente, una vez constituido por la represión, es efectivamente un ello, y se convierte, efectivamente, en una segunda naturaleza que ‘nos actúa’”<sup>32</sup>. “La pulsión no es una ‘naturalidad’ originaria, sino una verdadera ‘segunda naturaleza’ depositada en el hombre por los efectos de la relación al *socius* adulto”. Guardemos en mente esta expresión de “segunda naturaleza”; nos la encontraremos de nuevo en Marc Richir, que insiste asimismo sobre la idea de que no hace falta concebir la laguna en el fenómeno de lenguaje (su “parte” no esquematizada en lenguaje) bajo la forma de un recuerdo, es decir, de una escena que haya sido memorizada, y luego reprimida. Del fenómeno que falta apenas pervive una ilusión transcendental, un simulacro ontológico. Desde el punto de vista de Marc Richir, Freud cede a la ilusión transcendental tal y como Kant la concibe, es decir, a la ilusión de pretender dar con un fenómeno a partir de su concepto. Freud, en palabras de Richir, habría cedido a esta ilusión “considerando largo tiempo el trauma como un acontecimiento real, es decir, como un fenómeno que ha sido esquematizado (temporalizado/espacializado) en lenguaje antes de haber sido reprimido”<sup>33</sup>. Mientras que en realidad “lo que procede del inconsciente procede, de hecho, de lo que no se ha temporalizado en la temporalización del lenguaje”<sup>34</sup>.

Las “representaciones” reprimidas han sufrido, como nos dice Laplanche, un destino particular. Se han convertido en cosas; de ahí que Laplanche proponga traducir *Sachvorstellung* par “representación-cosa” y no por “representación *de* cosa”; y ello para insistir en el hecho de que se trata, ahí, de una representación cosificada, y no de una estructura de representación o representancia. *Algo* hay, *alguna cosa*, que, precisamente, no ha accedido al lenguaje. Ahora bien, este defecto de lenguaje tendrá efectos muy reales. Estas representaciones reducidas al estado de cosas van a convertirse, en la “teoría de la seducción

<sup>31</sup> Laplanche. *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Quadrige, p. 96.

<sup>32</sup> *La révolution...*, p. 278.

<sup>33</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 146.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 35.

generalizada” forjada por Laplanche, en objetos-fuente de la pulsión. Son de origen exógeno y en absoluto de origen biológico en el sentido de que son como una suerte de sobra, escombros o escoria de un proceso de puesta en lenguaje que, en el curso del encuentro con el otro, ha quedado marrado y varado.

Sin embargo, cuando Freud abandona la teoría de la seducción (cuatro meses sólo tras el texto en el que aparecen los *Impulse*), optará también por un origen endógeno de la pulsión. Conocemos la célebre carta llamada (por Laplanche) del equinoccio, a la que ya hemos hecho referencia, y donde, el 21 de septiembre de 1897, Freud, muy agitado, le escribe a Fliess confesándole: “ya no creo en mi *neurótica*”. No cree ya en la seducción *real* de la histérica a manos de uno u otro padre perverso. Abandona así por entero esa teoría. Veremos que por lo que a Laplanche toca, lejos estará de abandonarla, pero bien es cierto que la retomará elaborándola de una forma enteramente distinta a la freudiana. Efectivamente, cuando Freud renuncia a la seducción real como fuente traumática de la patología – por aquel entonces, la histeria ante todo – empieza invocando la acción de fantasmas. Será su gran descubrimiento de aquella época: la sustitución de una causa real, acontecimental [*événementielle*], de la patología por una “causa” fantasmática. De 1915 data el descubrimiento de los fantasmas originarios, concebidos por Freud como siendo de origen endógeno (filogenéticamente transmitidos), de tal suerte que acentúan un biologismo que podemos acaso reprocharle. En realidad, en ese momento, alrededor de 1915, en el pensamiento de Freud, dos son las concepciones biologizantes que se solapan sin necesariamente articularse entre sí: los fantasmas originarios filogenéticamente transmitidos, y la idea de que la pulsión corresponde, en la vida psíquica, a excitaciones orgánicas. Efectivamente, Freud acabará sosteniendo, en el célebre texto de metapsicología de 1915, *Pulsiones y destinos de las pulsiones*, que la pulsión “es un concepto límite entre el psiquismo y lo somático (...), es el representante psíquico de las estimulaciones que proceden del interior del cuerpo y alcanzan al alma”.

Ahora bien, se da la nada insignificante salvedad de que otra cosa late en dicho concepto. Una cosa distinta que Laplanche hará fructificar no tanto a costa de abandonar la teoría llamada “de la seducción” sino, antes bien, generalizándola. Y precisamente esa es su aportación propia. Será una teoría radicalmente no biológica de la pulsión la que se enfrente a lo que suele haber sido recogido por la vulgata (pero, desgraciadamente, ¡no sólo por ella!).

Su “teoría de la seducción generalizada” la elaboró a partir de Freud, con y contra él. Piensa Laplanche que Freud tuvo razón al abandonar la teoría de la seducción tal y como la

concibió al principio, pero que tan sólo habría debido renunciar a la seducción acontecimental, y no a la seducción que él, Laplanche, llama estructural, inscrita en el devenir de todo ser humano. Freud no tendría que haber “olvidado” los *Impulse* y su teoría “traductiva” de la represión. A partir de estos elementos operará Laplanche una “refundición” (emplea él mismo el término) de los conceptos del psicoanálisis. Al igual que Richir, rechaza Laplanche categóricamente el biologismo que atraviesa toda una parte del pensamiento freudiano:

“La noción de ‘concepto-límite’ entre lo biológico y lo psíquico es una noción confusa, y que apela al dualismo clásico y discutible entre lo ‘psíquico’ y lo ‘somático’”<sup>35</sup>

La oposición freudiana psíquico/somático se verá sustituida, en Laplanche, por la polaridad auto-conservativo/sexual. Veremos que esta sustitución le aproxima a Richir, pero con una salvedad que tampoco es un detalle. Efectivamente, por su lado, Richir opondrá MID (mecanismos innatos de desencadenamiento) y MDS (mecanismos simbólicos de desencadenamiento), pero introduciendo, entre ambos, un momento de “retracción” fenomenológica que no aparece en Laplanche, al menos de modo explícitamente tematizado.

La siguiente frase resume a la perfección la posición de Laplanche sobre la pulsión:

“La pulsión no es pues ni un ser mítico, ni una fuerza biológica, ni un concepto límite. Es el impacto sobre el individuo y sobre el yo de la estimulación constante ejercida, desde el interior, por las representaciones-cosas reprimidas y que podemos designar como objetos-fuente de la pulsión”

El interior del que aquí se trata es, de hecho, un “exterior interno”, un “cuerpo extranjero interno” y cuya ejecutividad no limitará Laplanche al solo caso de la histeria: este cuerpo extraño será, precisamente, el inconsciente, reprimido en todo ser humano. Si el psicoanalista francés siempre se ha opuesto a la concepción de la pulsión que Freud nos ofrece en el texto de su metapsicología *Pulsiones y destinos de las pulsiones*, no por ello ha aceptado la solución alternativa freudiana recogida en la noción de fantasmas originarios filogenéticamente transmitidos.

---

<sup>35</sup> *La révolution...*, p. 277.



Sobre la base de ambos rechazos propone una “teoría de la seducción generalizada”. ¡Pero cuidado! cuando Laplanche habla de una seducción “estructural”, el término mismo de “estructural” no tiene, en él, el mismo sentido que, por ejemplo, en Lacan. Aquí, es efectivamente y pesar de todo una situación real en la que se encuentra todo pequeño humano aquello que forjará la estructura. El orden laplanchiano no funciona exento, “completamente a solas” y, también sobre este punto, el psicoanalista francés confluirá con el filósofo valón. Laplanche pone en tela de juicio la “endogeneización” del trauma al tiempo que concibe otra *realidad* que la del acontecimiento traumático histórico. También ahí, procederá Laplanche desarrollando intuiciones de Freud que éste parece ir olvidando, a saber, la noción de “realidad psíquica”, irreductible a la realidad psicológica. Estas posiciones habrían podido acercarlo a Lacan; pero este acercamiento tan sólo se cumplirá a medias. Resulta sorprendente que Marc Richir, que, por regla general, no recurre a la expresión de “realidad psíquica”, evoca sin embargo y en repetidas ocasiones “el cuerpo extranjero interno” que, en la perspectiva de Laplanche, corresponde efectivamente a lo que este último llama “realidad psíquica”.

La realidad psíquica en el sentido psicoanalítico técnico del término no es ni la realidad material, ni la subjetiva. Pero desgraciadamente, en *Introducción al psicoanálisis*, tiende Freud a operar la reducción de la realidad psíquica a la realidad psicológica o subjetiva, lo cual presta el flanco a no pocos malentendidos. Laplanche observa :

“...Freud ha pasado de un sentido al otro de esta expresión: de un psiquismo particular que sería realidad, que sería cosa en el inconsciente, a la constatación, muy banal, de que todo pensamiento, así sea ficción, es un fenómeno psíquico entre otros, digno de ser considerado y estudiado como tal”<sup>36</sup>

Este rechazo de Laplanche a asimilar cualquier fenómeno psíquico a la “realidad psíquica” en el sentido técnico del término parece corresponderse con el rechazo de Marc Richir a confundir imaginación y *phantasia*. Conviene, evidentemente, no entrañar una homología entre realidad psíquica irreductible y *phantasia*. Lo cierto es que, comparada a la imaginación y en franco contraste con ella, la *phantasia* sí es una “realidad” fenomenológica y en absoluto, en los términos de Richir, una “realidad” simbólica, siendo esta última, a todas

<sup>36</sup> *La révolution...*, p. 403

luzes, una “realidad psíquica”. Así pues, la homología está más bien en la *relación* que se da entre imaginación y *phantasia* de un lado, y realidad psicológica y realidad psíquica del otro, y no en los términos de la relación: éstos no resultan en absoluto superponibles uno a uno puesto que no se sitúan en el mismo nivel arquitectónico. Se trata de la relación entre algo que está puesto (algo positivo, cabría decir) y algo que no lo está.

En lo relativo a esta cuestión de la realidad, Laplanche no retendrá de Freud sino el momento, fuerte, en el que el pensador vienés distingue con firmeza realidad psíquica y realidad psicológica (que, a decir verdad, no tiene de realidad sino el nombre). La realidad de la que trata el psicoanálisis jamás será para él la realidad acontecimental a cuya búsqueda en clave de origen de toda patología psíquica Freud jamás pareció haber renunciado del todo. Sin embargo, con el mismo vigor, albergará Laplanche un juicio cuando menos reservado en punto a la concepción lacaniana de la realidad psíquica. Contra Lacan, concebirá Laplanche una *acción* del *infans* sobre el mensaje adulto, acción constitutiva, *en su fracaso mismo*, de la pulsión.

De ese modo se opondrá a la célebre fórmula lacaniana “el inconsciente es el discurso del Otro”. Existe, ciertamente, una relación entre el inconsciente y el discurso del Otro; así y todo, el inconsciente no *es* el discurso del Otro ya que para él, para Laplanche, el discurso del Otro no pasa ni corre tal cual por la subjetividad del infante: el niño o el infante [*l'enfant*] “traduce”, al menos parcialmente, los mensajes que acuden a él desde el otro, que es un adulto, ese otro que vehicula Otredad [*de l'Autre*], que vehicula trizas o retazos del Otro. Ambas instancias son indisolubles: merced a que el niño *hace* algo del mensaje del adulto, algo que es del orden de una *puesta* en lenguaje, precisamente por ello el inconsciente no puede, simple y llanamente, ser el “discurso del otro”. Es, antes bien, el discurso del Otro en mí, pero el discurso de ese Otro en mí ha sufrido una transformación entre su “recepción” y su posterior poso y sedimento. Una parte del “mensaje” ha sido, en los términos de Laplanche, traducido; la otra no.

En punto a la pertinencia de la concepción lacaniana del inconsciente, del lenguaje y de sus relaciones ha expresado Richir reservas comparables a las de Laplanche. Lo cierto es que no rechaza, en los textos de finales de los años 80, la fórmula lacaniana. Pero con una salvedad: lo que llama lenguaje no es lo que Lacan llama de ese modo, de tal suerte que sostiene algo enteramente distinto que le acerca, más bien, a Laplanche. Por otro lado, Richir

impugna el hiper-hegelianismo lacaniano según el cual, fuera de la institución simbólica, no hay nada.

“Es cierto que no seríamos hombres si la institución simbólica no acompañase nuestra venida al mundo confiriéndonos una identidad simbólica, inscribiéndonos en una circularidad significativa de significantes. Pero no es menos cierto que, de haber sólo eso, seríamos, de medio a medio, animales simbólicos, enteramente prendidos cuando no en patologías simbólicas individuales, al menos sí en una patología simbólica colectiva”<sup>37</sup>.

¿“De haber sólo eso”?

¿Qué quiere decirnos Richir con ello? ¿Qué otra cosa podría haber?

Esto otro: en Richir, la dimensión fenomenológica indeterminada, en Laplanche un intento de “comprensión” del mensaje enigmático. En ambos casos, lo que está en juego es un proceso de puesta en lenguaje parcialmente fallido. Y, por lo tanto, también parcialmente logrado.

Veamos cómo Laplanche resume su concepción del nacimiento de la pulsión, correlativa de la represión originaria:

“... implantación del Significante enigmático, reactivación de éste en el a posteriori, intentos de dominio, fracaso de traducción, conducente al depósito de objetos-fuente del ello”<sup>38</sup>.

Objetos fuente que constituyen la realidad psíquica.

“Realidad” por lo tanto.

¡Pero realidad hartamente singular! Aquí, y de modo radical, las comillas fenomenológicas se imponen.

Rechazar la realidad de la escena traumática no equivale pues en absoluto, para Laplanche, a renunciar a toda *instancia crítica* susceptible de limitar la interpretación. Observamos a este respecto tanto en Laplanche como en Richir una común oposición al “pensamiento” postmoderno y al relativismo que lo caracteriza. Por un lado, no se trata de hacerle decir cualquier cosa a un autor. Para Laplanche, hay una verdad del texto. Cuando se

<sup>37</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 374

<sup>38</sup> Laplanche. *Entre séduction et inspiration : l'homme*. PUF. Col. Quadrige, 1999, p. 137.

trata de interpretar un texto, ni él ni Richir aceptarían decir, con Feyerabend : “*anything goes*”. No. Para llevar a cabo este trabajo de exhumación de algunas nociones freudianas recubiertas (al punto haber sido descubiertas, como hemos visto), nociones en cierto modo reprimidas por su propio inventor o descubridor, cumple, ante todo, LEER EL TEXTO. Evitar pues comentarios o lecturas secundarias o resúmenes. Precisamente, si se trata de entender de veras lo que se ha de entender, la lectura requerida es una lectura flotante (como en una sesión de psicoanálisis). Estamos máximamente cerca del texto y respetamos su letra en el preciso instante en que tenemos en mente, en el trasfondo, una escucha que requiere una atención flotante. Se trata, en cualquier caso, de todo lo contrario que una lectura escolar. Si la lectura secundaria exenta del texto de origen (siquiera en traducción y con un acceso al menos lateral al texto extranjero original) está absolutamente proscrita, no es en virtud de una toma de partido purista, sino porque dichas lecturas secundarias corto-circuitan lo esencial, no permiten mantener vivo el pensamiento, y saber oír entre líneas y leer entre las palabras lo que en ocasiones tiene una importancia enorme pues es el lugar en el que afloran los descubrimientos más revolucionarios. En resumidas cuentas, la lectura secundaria no permite poner en obra la atención flotante, única capaz de fraguarnos un acceso a *algo* que no está tematizado en el texto aparente, el que se da en positivo. Si Laplanche no hubiese sabido vincular la noción de *Impulse* con la teoría de la seducción abandonada en 1897, jamás hubiera podido construir su teoría de la seducción generalizada.

Imaginemos que Laplanche efectuase su investigación con un ordenador: encontrar todas las ocurrencias del término “pulsión” no le hubiese permitido acordar toda la atención necesaria a la noción de *Impulse*, que le hubiese pasado inadvertida. Lo que Laplanche nos propone no es sino una lectura crítica de Freud que permita trabajar el texto a partir de sí mismo y, a veces, contra sí mismo. Para Laplanche, no menos que para Richir, un texto no puede ser objeto de una infinidad de interpretaciones. Pero el autor tampoco es ya el depositario exclusivo de su único sentido posible. Es importante saber localizar los momentos en los que el autor se “equivoca” o se “traiciona”, apartándose de lo que sí parecía constituir la exigencia misma que guiaba su búsqueda. Por otro lado, en la vida misma del paciente, algo que posee un determinado coeficiente de realidad ha de ser buscado, incluso cuando hayamos comprendido que esta realidad no era empírica y que no se trataba, en particular, y necesariamente, de una escena que se ha producido, sino de una formación del inconsciente que, sin embargo, resiste “tan duro como una piedra” a lo que sobre ello podamos decir.

Sabemos que existe toda una corriente psicoanalítica “relativista”, inspirada por Serge Viderman, que refuta este límite. No sólo el pensamiento de Freud ha evolucionado mucho, sino también el de aquellos que por freudianos se tienen y que defienden, en ocasiones, una postura constructivista (en el sentido de un hiper-relativismo) que jamás fue la del propio Freud. Laplanche, sobre este punto, se opuso muy firmemente a Viderman.

¿Qué es pues la pulsión “freudiana” para ese freudiano crítico que encarna Laplanche?<sup>39</sup>.

Es la pulsión sexual.

Pero ¿no nos asalta aquí una contradicción toda vez que se ha dicho, por otro lado, que la pulsión es, por antonomasia, pulsión de muerte?

¿Pulsión de muerte o pulsión sexual? : ¡convendría decantarse !

Pues bien, Laplanche inventa, con y contra Freud, el concepto de ¡pulsión *sexual* de muerte! La pulsión sexual de muerte de la que nos habla Laplanche no aparece por ningún lado en Freud ya que la pulsión de muerte, según Freud, no es sexual, y la pulsión sexual no es, según el pensador vienés, pulsión de muerte. Ahora bien, al perseguir ciertas pistas abiertas para Freud, *con y contra él*, llega Laplanche a estas pulsiones sexuales de muerte, indisociables de la represión. El resto procede del instinto, o de las pulsiones de vida, nociones particularmente complejas de las que Laplanche nos dice que constituyen el verdadero descubrimiento de la segunda tópica. Sin embargo, se llegará a preguntar si se trata de veras de pulsiones. No ya, esta vez, a la manera de las “pulsiones” de autoconservación que, de hecho, *no son aún* pulsiones, no han accedido todavía al estatuto pulsional, sino quizá como fuerzas que *ya no* son pulsiones; “pulsiones”, en suma, que, gracias al establecimiento de determinados procesos de vínculo, han dejado de serlo, al menos en lo que de más específico tienen.

Lo cual, evidentemente, ¡no se encuentra en Freud!

---

<sup>39</sup> Laplanche participó en 1984 en un coloquio titulado : “La pulsion pour quoi faire ?”. Su intervención *La pulsion et son objet source* se publicó en *La révolution copernicienne inachevée...*, p. 227ss. Este texto resume bien su posición sobre la pulsión.

Volvamos pues, un instante, a Freud.

En la primera tópica, distingue Freud las pulsiones de autoconservación de las pulsiones sexuales. Tras el giro del narcisismo, en 1914, en la segunda tópica, en *Más allá del principio del placer*, es decir, en 1919, una nueva dupla ve la luz: pulsión de vida y pulsión de muerte. Ahora bien, la forma en que suele explicarse el paso de la primera a la segunda tópica es muy discutible. Suele evocarse la Gran Guerra, los duelos varios, y diversas circunstancias trágicas en la propia vida de Freud. Así y todo, desde el punto de vista de Laplanche prevalecía una *necesidad estructural*, interna a la organización del pensamiento freudiano, que conducía a este surgimiento de la pulsión de muerte. Laplanche ve en ello una resurgencia de la antigua pulsión sexual disruptiva que había desaparecido del pensamiento freudiano con el descubrimiento del narcisismo y el consuetario descubrimiento de una pulsión sexual que podría decirse queda o quiescente [*“quiescente”*]. Forja entonces el concepto de pulsión sexual de muerte. En *Notes sur Marcuse et la psychanalyse* hace observar:

“lo que, en el nivel de los primeros escritos, aparece como la característica de la sexualidad, no es sino lo que define, en la ‘segunda teoría’, la pulsión de muerte : la tendencia más rápida hacia la más absoluta de las descargas”<sup>40</sup> .

102

JULIO  
2016

Es el reino del proceso primario.

Para Laplanche, tras la aparente ruptura en la obra de Freud se esconde una verdadera continuidad: la antigua sexualidad, troceada, disruptiva, reaparece bajo la forma de la pulsión de muerte en la segunda teoría:

“la sexualidad, fuerza disruptiva, es lo que, en la primera teoría de las pulsiones, marca el lugar de la futura ‘pulsión de muerte’”<sup>41</sup> .

Freud no debería haber obviado el papel determinante de esta fuerza disruptiva, sexual cuando concibió su pulsión de muerte. Por lo demás, Laplanche piensa que Freud se equivocó al abandonar las pulsiones de autoconservación. Lo que Laplanche propone, no es otra cosa que una verdadera refundición del conjunto de la primera y de la segunda tópica, y que le

<sup>40</sup> *La révolution copernicienne...*, p. 68.

<sup>41</sup> *Ibid*, p.136.

aproximará, asombrosamente, al pensamiento de Marc Richir.

Propone entonces el esquema siguiente, “el esquema L” :

Función de autoconservación	/	Pulsiones sexuales
=antiguas pulsiones del yo		
Pulsión de vida	/	Pulsión de muerte
Líbido de yo	/	Líbido de objeto

Ha de subrayarse que las “pulsiones” de autoconservación de la primera tópica se mantienen, aunque consideradas como una función, y las pulsiones de vida y de muerte de la segunda son, ambas a dos, de naturaleza “sexual”, lo cual no era el caso en Freud, aun cuando esto sea legible en sus textos a condición de operar acercamientos, lo cual Freud, precisamente, no realiza cuando establece la historia de su propio pensamiento. Laplanche hace notar que las pulsiones llamadas de autoconservación no son verdaderas pulsiones si insistimos en reservarles una especificidad a ese término. Marc Richir, como veremos, adopta la misma posición. Hay una *función* de autoconservación que estará más bien del lado del instinto y, del otro, existen pulsiones sexuales. Y, desde el punto de vista de Laplanche, incluso el término de autoconservación es reductor pues no deja que toda una dimensión del apego que no es “sexual” en el sentido psicoanalítico del término (sexual, no instintivo) trasparen de modo claro. El apego implica al otro de una forma diferente a la autoconservación. Se trata de la dimensión de la ternura, del apego del pequeño a su madre.

Son fenómenos anclados en lo biológico (a pesar de no reducirse a ello, lo cual Richir pondrá claramente de manifiesto evocando, con Winnicott, el regazo materno), vinculados a comportamientos parcialmente innatos, parcialmente adquiridos. Laplanche evoca, como Marc Richir, fenómenos de impronta concebidos por Konrad Lorenz a partir de su observación del mundo animal. Según Laplanche, si no tomamos en cuenta este anclaje en una vida animal abierta sobre el mundo exterior (y ello aun cuando no se haya hecho posición del mismo como tal), junto a la dimensión de apego del pequeño a su madre, el nacimiento mismo de la pulsión se convierte en sencillamente inconcebible. El psicoanálisis necesita un determinado campo de experiencia, a pesar de no ser dicho campo, como tal, objeto de sus

investigaciones. Ciertamente es que “el psicoanálisis se ocupa, esencialmente, de la pulsión...”<sup>42</sup> pero para Laplanche, aunque el psicoanálisis no sea una psicología, ha de tener cuenta en la psicología, y señaladamente de la animal<sup>43</sup>. Que el psicoanálisis, tal y como lo concibe Laplanche, no se ocupe de la dimensión sexual, no significa, por lo tanto, que no haya de referirse a la autoconservación o, dicho con mayor generalidad, al apego, a la hora de comprender cómo ese componente sexual (no instintivo) accede a lo humano. El apuntalamiento o, como suele traducirse, el apoyo [*l'étayage*]<sup>44</sup>, noción crucial cuando se trata de pensar el origen de la pulsión, y sobre el que Laplanche escribe que es “la verdad de la seducción”, requiere, evidentemente, ambas dimensiones. Para Laplanche, una refundación del psicoanálisis podría, en entero rigor, volver superflua la pulsión de muerte. En el coloquio “La pulsion pour quoi faire”, llegó a sostener que podría, quizá, renunciar a ella, pero haría falta, de todas formas, guardar la noción de desvinculamiento.

De hecho, lo que tanto Laplanche como Marc Richir llaman “pulsión” es “pulsión de muerte” y “pulsión de muerte” es des-vinculamiento. Y también repetición, pues los dos van a la par. No hay repetición, automatismo de repetición, sin un determinado des-vinculamiento, como tampoco lo hay sin una represión (e incluso, en la caso de las psicosis, una forclusión).

---

<sup>42</sup> *Ibid*, p.129

<sup>43</sup> Voir J. Laplanche, *La sexualité humaine*, Synthélabo, 1999, p. 62.

<sup>44</sup> NdT: Agradecemos a Alejandro Arozamena su ayuda en la traducción de no pocos términos, y en especial, en la traducción de este término técnico del psicoanálisis. Nos permitimos citar la entrada correspondiente del *Diccionario de Psicoanálisis* coescrito por el propio Laplanche junto a Pontalis. Esta entrada podrá serle de mucha ayuda al lector y acude en oportuna complementación de la exposición de Joëlle Mesnil: “El adjetivo anaclítico (del griego : acostarse sobre, apoyarse en) fue introducido en la literatura psicoanalítica de lengua inglesa y recogido por los traductores franceses y españoles para traducir el genitivo *Anlehnungs-* en expresiones tales como *Anlehnungstypus der Objektwahl* (traducido generalmente por “tipo anaclítico de elección objetal”). Pero lo que forzosamente escapa al lector de las obras de Freud en sus traducciones es el hecho de que el concepto *Anlehnung* constituye una pieza fundamental de la primera teoría freudiana de las pulsiones; Freud se refiere ella en muchas otras ocasiones, aparte de aquellas en que trata de la elección objetal “anaclítica”: con gran frecuencia se encuentra, ya la forma substantiva *Anlehnung*, ya formas verbales como *sich an (etwas) anlehnen*. Pero estas formas se han traducido de diversos modos, por lo cual el concepto *Anlehnung* no ha podido ser captado con claridad por los lectores de Freud. Actualmente se plantea, pues, un problema terminológico. La palabra “anaclítico” ya forma parte del vocabulario internacional del psico-análisis y no es posible suprimirla. Pero el correspondiente substantivo *anacusis*, que traduciría *Anlehnung*, no se acepta. Por lo demás, las palabras “anacusis” y “anaclítico” presentan el inconveniente de ser palabras cultas, creadas artificialmente, mientras que *Anlehnung* forma parte del lenguaje corriente. Por ello proponemos como equivalente la palabra “apoyo” (*étayage*), que ya ha sido utilizada por algunos traductores (especialmente por B. Reverchon-Jouve en su traducción de *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905), que tiene la ventaja de tener también, como *Anlehnung*, una forma verbal: apoyarse en. Incluso la expresión ya consagrada por el uso de “elección objetal de tipo anaclítico” debería substituirse por “elección objetal por apoyo”.



Por lo tanto, y para resumir: la refundición de Laplanche mantiene la autoconservación y la conciencia de la dimensión sexual de la pulsión de muerte, ambos dos corolarios de un nuevo pensamiento del apoyo.

Examinemos más de cerca este último.

Recordemos en primer lugar que del lado de la autoconservación tenemos los comportamientos instintivos y aquellos que proceden de los mecanismos innatos de desencadenamiento que, aun siendo menos corrientes, están presentes en el hombre, como en cualquier otro animal (digan lo que digan algunos fenomenólogos a quienes repugna la idea de que el hombre sea también un animal). Un comportamiento instintivo está finalizado, es relativamente fijo, heredado y no adquirido. En cambio, el mecanismo innato de desencadenamiento se adquiere, pero sobre una base innata. Son éstas cuestiones que están muy bien descritas y muy finamente delineadas por K. Lorenz.

El psicoanálisis, tal y como lo concibe Laplanche, no ignora los instintos. Sin embargo, los psicoanalistas (pero no sólo ellos) tienden a decir que en el ser humano ya no hay instinto, lo cual es falso, pues perduran, a pesar de todo, algunos instintos: la deglución, la masticación, la prehensión bucal... y la sexualidad, pero ¡precisamente no aquella de la que nos habla Freud! Hay una vertiente de la sexualidad humana que es indudablemente instintiva y que no es la sexualidad que Freud ha descubierto, indisociable, esta última, de la represión y de los fantasmas. Ahora bien, la relación entre lo sexual instintivo y lo sexual pulsional se adivina compleja; no podemos decir primero que tenemos o que “hay” o “están” lo innato, los instintos, y después lo adquirido, la pulsión. Lo adquirido, en el hombre, sobreviene ¡antes que lo innato! lo cual parece paradójico, pero es cierto en la medida en que el adolescente ya tiene un inconsciente, pulsiones, fantasmas cuando el instinto sexual se despierta en él con ocasión de un reajuste hormonal. En el adolescente, pulsión e instinto se cruzan.

A la diferencia de los varios psicoanalistas que han ocultado la dimensión no sexual de los principios de la vida del bebé humano, considera Laplanche que la necesidad del regazo materno es primera y, como piensa Marc Richir en su obra de 1988, esta necesidad no procede del campo del que se ocupa el psicoanálisis (si situamos el campo del psicoanálisis en lo simbólico de Richir y en lo sexual de Laplanche).

Para Laplanche, “la relación primaria a la madre, de entrada intersubjetiva, está ciertamente marcada por el instinto”<sup>45</sup>. Precisamente en este punto introducirá Richir otra dimensión que no es ni la del instinto, ni la de la pulsión; otra dimensión que, en el terreno de los psicoanalistas, hallará Richir en Winnicott, y que corresponde a la dimensión fenomenológica<sup>46</sup> escanciada por el fenomenólogo belga.

Si establecemos una relación entre el pensamiento de Laplanche y el de Richir, constatamos que lo sexual no instintivo laplanchiano ocupa el mismo lugar que aquello que más adelante denominaré lo simbólico “malo” en la arquitectónica richiriana. Si el psicoanálisis se ocupa esencialmente de la pulsión, un intento de articulación de la fenomenología y del psicoanálisis no podrá escamotearlo. El psicoanálisis, si seguimos a Laplanche, no se ocupa sólo de lo sexual; ahora bien, se trata de “sexual” en el sentido de lo que se rige por el proceso primario, marcado por el no-vínculo o desvinculamiento, y la tendencia a la repetición. Winnicott, principal referencia psicoanalítica de Richir a día de hoy, probablemente no habría dicho algo semejante y sin embargo afirma que la pulsión amenaza el espacio transicional.

*Podría ocurrir que la pulsión sea EL concepto bisagra que permita concebir esta articulación, tan a menudo buscada, y casi siempre marrada, entre psicoanálisis y fenomenología.*

106

JULIO  
2016

Importa aquí tener presente una idea fundamental que encontramos tanto en Richir como en Laplanche o en Winnicott: hay una fuerza, lo sexual “en el sentido freudiano original del término” según Laplanche, la pulsión “simbólica” según Richir, que es del orden del furor o la saña, una fuerza disruptiva de desvinculamiento. Marc Richir recurrirá asimismo al término heideggeriano de *Gestell*. Y esta fuerza cerril se lleva por delante la autoconservación y el apego.

Pero ¿cómo concebir el “trayecto” que va desde la función de autoconservación y de apego a lo sexual; por lo tanto, el trayecto que va de lo que no es aún pulsión a lo que lo deviene? En resumidas cuentas, ¿cómo se articulan función de autoconservación (apego; que devendrá en apoyo) y pulsión sexual? ¿Cómo concebir el apoyo?

<sup>45</sup> *Ibid*, p. 129.

<sup>46</sup> Richir hablaría aquí más bien de interfacticidad, antes que de intersubjetividad.

Sobre la base de una lectura crítica del texto de Freud, construirá Laplanche su propia teoría del apoyo [*étayage*]. Veremos que converge, sorprendentemente, con la que expone Richir en *Phénoménologie et institution symbolique*.

Existen, efectivamente, varias formas de concebir el apoyo.

Cuando Freud, en 1905, en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*, habla de apoyo, se trata, *grosso modo*, de la emergencia de la pulsión sexual sobre la base, biológica, de la “pulsión” de autoconservación. La vulgata, que es lo que ha solido permanecer, reza, por lo demás, lo siguiente: el amamantamiento ofrece la ocasión del despertar de la zona erógena oral. De hecho, nos encontramos en Freud con dos concepciones del apoyo que sería inútil exponer aquí detalladamente en la medida en que lo que nos importa es que ambas sean biológicas.

Laplanche no está en absoluto convencido por este biologismo. Y Richir tampoco.

Tanto el uno como el otro intercalará un tercer elemento entre la succión del seno y la aparición de la pulsión propiamente sexual. Este elemento es el lenguaje. Pero cuidado, ¡no cualquier lenguaje! Laplanche volverá a pensar el apoyo a la luz de su teoría de la seducción generalizada, teoría que pondrá en juego la función de autoconservación y las pulsiones sexuales, pero no se tratará ya de emergencia sin que exista solución de continuidad de las segundas a partir de las primeras. Aun cuando la teoría de la seducción generalizada de Laplanche pone asimismo en juego la función de autoconservación (apego) y la pulsión sexual, no se trata aquí en absoluto de emergencia *biológica* del segundo a partir del primero<sup>47</sup>. No se trata de emergencia estrictamente hablando porque el hecho de que se trata de la misma zona fisiológica, aquí oral, concernida por la succión del seno y la excitación sexual, no parece determinante. Mientras sigamos empeñados en esta concepción, tan sólo tomamos en cuenta el “punto de vista” del niño, y por ello mismo desatendemos un elemento esencial: el lenguaje, y más exactamente, el lenguaje del adulto. Este punto se revela crucial: el nacimiento de la pulsión es impensable sin un elemento de lenguaje, pero, como vamos a ver, se trata de un lenguaje... des-lingüistizado [dé-langagisé].

<sup>47</sup> Sobre este punto, Richir, siempre en nuestra correspondencia, había expresado más de una reserva. La idea de emergencia le parecía, a pesar de todo, correcta. Todo indica que él y Laplanche no entienden lo mismo por “emergencia”. Laplanche, según creo, rechaza la idea de emergencia de la pulsión sexual a partir de la “pulsión” de auto-conservación de igual modo que Richir rechaza la de derivación de lo simbólico a partir de lo fenomenológico. También en este caso comprendemos que la homología trata sobre el tipo de relación y no sobre los términos de la relación.

Laplanche insiste en la idea de que no podemos ignorar lo que está en juego en la madre que habla y, como adulta, cuenta, inevitablemente, con un inconsciente “sexual”. Lo que se vuelve entonces significativo es el hecho de que el niño, desde una edad muy temprana, se ve, como nos dice Laplanche, confrontado con el curso mismo de los cuidados prodigados por su madre, y no sólo con estimulaciones corpóreas ocasionalmente excitantes (es lo que Freud ha retenido, y no se trata de negar ese aspecto de las cosas), sino con “mensajes” de los que nos dice que están “comprometidos” por el inconsciente del adulto, con su dimensión sexual.

Habrá que cuestionar la naturaleza del lenguaje en cuestión para así comprender el apoyo tal y como lo conciben tanto Laplanche como Richir. Ambos confieren un fundamento a esta concepción que podríamos llamar cultural, y que Laplanche denomina “traductiva” (incluso habla de “pulsión de traducir”) del nacimiento de la pulsión, articulándola a una aproximación etológica. Muestran cómo los mecanismos innatos de desencadenamiento (MID) se transforman, en el hombre, en mecanismos simbólicos de desencadenamiento (MSD). Haremos notar que Laplanche no utiliza esta expresión, pero, en cambio, reconoce el peso de la misma idea cuando habla de “segunda naturaleza” para evocar las pulsiones. Esta transformación de las MID en MSD no es concebible bajo la forma de una derivación, sino de un verdadero salto de una dimensión a la otra. Salto desde la dimensión de la primera naturaleza, de la naturaleza animal, no humana, a la segunda naturaleza, humana. Por lo que hace a la posición de Richir, un pasaje de *Phénoménologie et institution symbolique* resume lo esencial:

“no hay ‘pulsiones’ sino en relación a la institución simbólica, es decir, en *relación a los* MSD (mecanismos simbólicos de desencadenamiento). Mientras no hay MSD (y automatismo de repetición correspondiente), nos hallamos, efectivamente, en el nivel donde la fenomenalidad de mundo se conquista sobre la animalidad natural del hombre. Hace falta que haya MSD, por lo tanto fenómeno de lenguaje e institución simbólica de lenguaje, para que pasemos a la animalidad simbólica, a ese nuevo círculo de desinhibición donde puede definirse algo así como la pulsión”<sup>48</sup>

Pero la cuestión sigue siendo : ¿cómo se llega a ello? ¿Cómo pasamos de los MID a los MSD?

<sup>48</sup> Richir. *Phénoménologie et institution symbolique*.

La succión del seno es, como nos dice Richir, un MID; y sobre este punto Laplanche está perfectamente de acuerdo con él. Lo que la anima es un empuje pero, dice Richir, “este impulso no es aún una ‘pulsión’ en el sentido psicoanalítico del término...”<sup>49</sup>. Cumples subrayar que, para Marc Richir, el chupeteo [*suçotement*] no procede tampoco de una pulsión. El paso de la succión [*suction*] al chupeteo [*suçotement*] tampoco procede de una pulsión. El paso de la succión al chupeteo sobre una parte del cuerpo propio o, por ejemplo, sobre un peluche, lo interpreta Richir como la apetencia de la que nos hablan los etólogos por el movimiento innato de succión que puede efectuarse en el vacío. Se trata, por ejemplo, de esos pobres perros confinados a apartamentos de ciudad que rascan el parqué para enterrar su hueso o para desenterrarlo aun cuando no haya tierra en que escarbar. Llegado este punto, Richir no ve apertura fenomenológica al mundo, ni pulsión “simbólica” (freudiana):

“dicho de otro modo, en esta apetencia por un movimiento instintivo, no hay aún nada, contrariamente a lo que pensaba Freud, que sea susceptible de abrir a lo erógeno, ora como dimensión fenomenológica de mundo, ora como dimensión simbólica de pseudo-mundo, ya que nos encontramos enteramente en el plano del *Gestell* de la naturaleza”<sup>50</sup>

Por lo tanto, no estamos aún en los MSD; nos movemos sólo en los MID. Hace falta, para crear pulsión a partir de los MID – nos dice Richir – una “retracción fenomenológica”, una fenomenalización en lenguaje lacunaria, y la aparición de MSD en el lugar mismo de esas lagunas:

“podría ocurrir pues que la captura simbólica sea algo así como la animalidad en el hombre, con la salvedad de que sus ‘desencadenantes’... no son innatos, sino simbólicamente instituidos”<sup>51</sup>.

Precisa entonces Richir:

“...decir del hombre que es un animal simbólico, es decir, entendido al pie de la letra, que es el *animal* de lo simbólico en la medida en que el automatismo de repetición es, en él, la sede de mecanismos *simbólicos* de desencadenamiento. En este sentido, la *cultura* en tanto que institución simbólica no es otra cosa que *la prosecución de las obras de la naturaleza por*

<sup>49</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 282.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 246.

*otros medios*. Naturaleza que, claro está, es todo lo contrario de aquella que nos libra la prodigalidad fenomenológica de los fenómenos-de-mundo y de los fenómenos de lenguaje en la precisa medida en que, contrariamente a esta última, la primera aparece *al igual que* la naturaleza en el animal: bajo la forma de un *Gestell* (en el sentido heideggeriano), de un ‘dispositivo’ que regula el organismo en sus capacidades y en el diferir [en la *différance*] ciega de sus impulsos, en el seno de una suerte de “*técnica*” *ciega* (que confiere su sentido, enteramente relativo, a la idea de una ‘programación filogenética’): se trata pues, también aquí, de un *Gestell* (siempre en sentido heideggeriano), es decir, de un “*dispositivo*”, *a saber, el del instituyente simbólico*, regulando al hombre en sus capacidades y en el diferir, igualmente ciego, de sus impulsos, que, con todo, están ya siempre *simbólicamente* instituidos (y así es como hay que repensar las “pulsiones” en el sentido que les dan Freud y el psicoanálisis), ...”<sup>52</sup>

Lo más importante para nosotros está en el paréntesis. En la página siguiente, nos encontramos con la misma idea pero con una precisión importante: a partir de una nueva toma en consideración de estos MSD, Richir nos dice que “hace falta repensar todos los conceptos del psicoanálisis, sobre todo aquellos, señalados y privilegiados por Freud, de pulsión de vida y de pulsión de muerte”<sup>53</sup>.

Otra noción crucial, desde un punto de vista psicoanalítico, aparecerá en la elaboración de Richir: la de enigma. Al principio, la fenomenalidad está mezclada, embrollada con la animalidad, es decir, a los MID, pero MID que, cada vez más, se dejan “desbordar por la cuestión o el enigma de la fenomenalidad”. Este término de enigma es particularmente significativo; nos lo encontraremos en la noción laplanchiana de *significante enigmático*, y cobra idéntico sentido.

No hay, según Richir, apoyo posible mientras no haya “retracción fenomenológica” respecto de la apetecencia lanzada por el movimiento innato: hace falta, para que se constituya el apoyo, “que el chupeteo adquiera, por así decirlo, una dimensión de juego en la cual la oralidad misma se fenomenalice como un fenómeno de mundo, es decir, en cierto modo, como un fenómeno comportando en sí mismo su propio enigma, que es el de la

<sup>52</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 278.

<sup>53</sup> *Ibid*, p. 279.

transcendencia de mundo”<sup>54</sup>. Marc Richir precisa además:

“Hace falta que haya MSD, por lo tanto fenómeno de lenguaje e institución simbólica de lenguaje, para que pasemos a su animalidad simbólica, a ese nuevo círculo de desinhibición donde puede definirse algo así como la pulsión. Y que la pulsión pueda recubrir, a la manera de una ‘glándula pineal’ que une animalidad natural y animalidad simbólica, el impulso puesto en juego en los MID, he ahí un *inmenso problema* que no trataremos aquí, pero que en ningún caso podemos, como lo hiciera Freud, suponer resuelto de antemano – lo cual arrastró a Freud, como sabemos, al ‘biologismo’ y al ‘naturalismo’ tal y como Binswanger puso perfectamente de manifiesto.”

La primera parte de la cita merece una precisión : “MSD por lo tanto fenómeno de lenguaje”. Hace falta comprender el sentido de ese “por lo tanto” que es más de implicación que de deducción: el fenómeno de lenguaje precede (desde un punto de vista transcendental) el MSD.

El inmenso problema evocado por Richir es el mismo que Laplanche aborda de frente. Problema vinculado al hecho de que:

“Si el cuerpo simbólico debe ser inhibido por la ‘recepción’ de la impronta esquemática del otro, es porque juega, en cierto modo, en eco al modo en que el Otro juega en el otro. Este ‘juego’ enigmático [...] constituye el campo de la investigación psicoanalítica en tanto que abre ésta a su legitimidad – y no nos referimos a la legitimidad de sus ‘teorías’”<sup>55</sup>.

Hagamos notar que la dimensión del enigma aparece tan pronto como Richir hace entrar en escena a la madre del niño: se trata, efectivamente, del entorno del niño, y efectivamente, y las más veces, la madre es quien, ante todo, contribuye a esta temporalización / espacialización, y lo hace merced a su propio lenguaje que, por lo demás, lejos está de ser exclusivamente verbal; como Laplanche, veremos también cómo Richir evoca los gestos, las mímicas, las entonaciones etc... El papel decisivo del lenguaje es aquí evidente:

<sup>54</sup> *Ibid*, p. 282.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 66-67.

“Efectivamente, sólo a partir del momento en el que hay fenomenalización de lenguaje puede haber ‘desencuentro’, es decir, retorno al exceso de fenomenalidad de lenguaje bajo la forma de un instituyente simbólico que asigna su ‘lugar’ al sujeto”<sup>56</sup>

A partir de una nueva toma en consideración de estos MSD, de “esos mismos mecanismos de los que Freud parte en *Más allá del principio de placer*”<sup>57</sup> pero que no supo pensar, “es necesario repensar – nos dice Richir – los conceptos del psicoanálisis, en particular aquellos, promovidos por Freud, de pulsión de vida y de pulsión de muerte”<sup>58</sup>. Notemos, asimismo, que Richir, en su capítulo dedicado a Fichte, asocia “muerte” a lo que “permanece retraído de toda temporalización/espacialización de lenguaje”<sup>59</sup>, y que ve en el psicoanálisis el “descubrimiento” ... “de un poder que nos supera y que nos constituye, a riesgo de volverse contra nosotros como poder de muerte”<sup>60</sup>.

La concepción richiriana de la pulsión como mecanismo de desencadenamiento es indisociable de la interrupción de una fenomenalización en lenguaje. Constituye, por así decirlo, el momento de salto del lenguaje en su dimensión fenomenológica a su dimensión simbólica, pero también hace falta precisar que se trata de lo simbólico “marrado”. Vale decir que Richir no puede concebir la pulsión si no es sobre la base de una puesta en duda de lo que suele entenderse por lenguaje. La pulsión no procede ni de un lenguaje fenomenológico (comienza, por el contrario, cuando ésta se detiene), ni tan siquiera de un lenguaje simbólico: procede de la dimensión simbólica que ya no es lenguaje, sino lenguaje deslenguajizado [délangagisé] o, dicho con mayor precisión, el lenguaje que ha abortado en el curso mismo de su constitución. Asistimos a una brutal virazón [revirement] desde el “aún no lenguaje” al “ya no lenguaje”.

Laplanche construye su propia concepción del apoyo matizando, también él, lo que entiende por lenguaje, y sobre todo emitiendo serias reservas respecto de la concepción lacaniana lingüística del inconsciente. Laplanche precisa que al emplear los términos de “mensaje” y de “lenguaje” no se trata, en primer lugar, de lenguaje en sentido lingüístico. He ahí el punto que, separándole de Lacan, lo acerca a Richir; puede pues, claro está, tratarse de

---

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 283.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 279

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 279

<sup>59</sup> *Ibid*, p. 133

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 135



palabras también, pero también, y muy a menudo, sobre todo durante las primeras semanas del lactante, se tratará de gestos, de actitudes, de entonaciones... Estos gestos, mímicas (pero también, a veces, esas palabras) son, nos dice Laplanche, “mensajes enigmáticos” en tanto en cuanto vehiculan un sentido sexual inconsciente para el niño, pero también para el adulto. Es lo que Laplanche denomina la “situación de seducción originaria”, a la cual todo niño está expuesto en virtud de su impotencia, vinculada a la neotenia. Depende totalmente de la persona que le prodiga cuidados, de ahí que se vea inevitablemente expuesto y confrontado – nos dice Laplanche – a “mensajes” que el adulto, a pesar de sí, le transmite ya por el simple hecho de que éste tiene un acceso a una dimensión sexual a la que el niño no tiene aún acceso, sin por ello dejar de estar, de algún modo, “tocado” por ella (lo sexual pre-sexual de Freud; hay que señalar que Laplanche dice también “simbólico-presimbólico”).

Así, el niño intenta “traducir – nos dice Laplanche – por sus propios medios y con el escaso bagaje de que dispone esos mensajes enigmáticos: una parte del mensaje será “traducida”; para Laplanche, consistirá esto en el nacimiento de las teorías sexuales infantiles (sobre las cuales no tiene las mismas ideas que Freud, ya que, para Laplanche, las teorías sexuales infantiles *son* los fantasmas originarios desde el momento en que dejamos de concebirlas como filogenéticamente transmitidas). Por otro lado, esta traducción fallará. Y es lo que aquí nos interesa, en nuestro esfuerzo por pensar la pulsión, ya que esa parte que no ha sido “traducida” caerá fuera de la conciencia. Directamente fuera de la conciencia. Y, a partir de entonces, y desde fuera, “insistirá” para ser traducida. Esta parte no “traducida” corresponde, exactamente, a la laguna en fenomenalidad de lenguaje en Richir.

Repitamos, por si hiciera falta, que no hay, en la represión, algo que hubiera sido pensado, reflexionado en lenguaje y después reprimido. Hay, en cambio, algo que *jamás* fue pensado. Sobre este punto, Laplanche y Richir dicen lo mismo aunque lo hacen en términos distintos. Mientras la mayoría de los fenomenólogos pretenden haber leído a Freud, y conciben la represión como una acción deliberada de un yo ya constituido, Laplanche y Richir insisten en la idea de que lo reprimido no ha sido algo *antes* consciente (en los términos de Laplanche), temporalizado/espacializado en lenguaje (en los términos de Marc Richir). No hay ahí, para retomar una expresión de Merleau-Ponty, una suerte de “pensador” que se dedique a cribar y reprimir previamente.

Cabría sorprenderse de que mi análisis establezca una equivalencia entre la “traducción” de Laplanche a partir algo que ya es una suerte de lenguaje (los “mensajes enigmáticos” que el adulto le dirige, siquiera sin saberlo, al niño) y lo que en Richir sería la fenomenalización, esquematización, o temporalización-espacialización en lenguaje a partir de lo que parece ser un radical fuera de lenguaje.

No se trata, efectivamente, de confundir ambos procesos.

A primera vista, en Laplanche, partimos de “algo” que si bien es ya lenguaje (aunque no verbal en la mayoría de los casos), parecer ser *lenguaje privado de su sentido*, por lo tanto, no del todo lenguaje sino lenguaje deslenguajizado; en Richir partimos de un radical fuera de lenguaje fenomenológico.

Valga esto, claro está, para exponer ambos procesos a primera vista. Veamos de más cerca lo que ocurre en uno u otro caso. La “traducción” de Laplanche parte de algo que denomina “mensaje”. Aun cuando Laplanche precisa que estos mensajes no suelen ser verbales, ¿acaso no son, a pesar de todo, “ya” simbólicos en los términos de Richir? Conviene, efectivamente, guardarse de confundir lo no verbal con lo no simbólico. Está lo simbólico no verbal (códigos semióticos), y está una dimensión no simbólica, que puede incluso ser verbal siempre que la expresión lingüística sigue aún viva. Cabría mantener la objeción apuntando que, en la traducción de la que nos habla, Laplanche hace intervenir “códigos” (emplea explícitamente el término), mientras que en la esquematización en lenguaje de la que nos habla Richir, no debería hacerse cuestión de códigos toda vez que el lenguaje del que se trata es fenomenológico. ¿Qué es lo que entonces permite pretender que esta puesta en relación está, a pesar de todo, fundada?

Incluso en Laplanche parece que la dimensión fenomenológica no está ausente, a pesar de que el psicoanalista no la tematiza. Efectivamente ¿qué son, en últimas, los “mensajes” de que Laplanche nos habla? Son mensajes dirigidos al niño en un contexto más amplio que el de los mensajes mismos. Estos se presentan al niño en el transcurso de los cuidados oriundos de la dimensión de autoconservación y de los fenómenos de apego. Aunque, evidentemente, Laplanche no emplee jamás el término de dimensión fenomenológica, aunque no tematice lo que Richir entiende por ello, sí hay una cuestión que claramente se plantea: ¿no le habilita un

lugar a esa dimensión, un lugar sin denominar, dentro de su teoría? Lo cual no equivale, hagámoslo notar, a plantear esta otra pregunta: ¿no trabaja todo analista, si, precisamente, quiere ser eficiente, con la dimensión fenomenológica, así sea sin saberlo? ¡Es lo que cabría esperar! Pero no se trata de la misma cuestión. Plantear la hipótesis de que Laplanche habilita, en su elaboración conceptual, un lugar para un concepto innominado, equivale a permanecer atentos a la forma en que, precisamente, toma distancia con Lacan en punto a la cuestión de las relaciones entre el lenguaje y el inconsciente. Y todo ello habremos de dilucidarlo desarrollando plenamente las implicaciones de la “teoría de la seducción generalizada” y acordando la mayor de las atenciones a lo que está en juego cuando el bebé, confrontado a los mensajes enigmáticos, “comprometidos” por lo sexual de la madre, intenta “traducir” (en los términos de Laplanche, que Richir no emplea) dichos mensajes. En la medida en que no se trata en absoluto de una traducción automática (por medio de un código disponible), hay procesos reflexionantes que están obrando. Se trata, por lo tanto, de la dimensión fenomenológica y esa es la inmensa diferencia con Lacan: el bebé lacaniano no traduce, y no menos temporaliza/espacializa en lenguaje. En Lacan, el orden simbólico parece funcionar “a solas” como ha sido señalado tanto por Laplanche como por Richir.

Un pasaje de *L'après-coup, Problématique VI*, puede iluminarnos en punto a lo que Laplanche entiende por “traducción”. Efectivamente, no se trata, en la concepción traductiva de la represión, de traducir un texto con la ayuda de un código vertiéndolo en un texto distinto. No se trata de convertir un texto sensato que aparece como insensato en otro texto realmente sensato o dotado de sentido. Laplanche nos describe un contexto del “vivir”, del “sentir viviéndolo” en el cual se recortan mensajes que, precisamente, serán objeto de traducción.

“ Lo “visto”, lo “entendido”, incluso lo “vivido” vehiculan en ellos mensajes latentes que el sujeto (¡que no es aún sujeto!) [observación entre paréntesis de J.Mesnil], en un segundo momento – *nachträglich* – ha de intentar traducir. No son puros materiales sensoriales inertes, “ruidos”, pero comportan en ellos una *exigencia de traducción*”<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Jean Laplanche. *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Quadrige, p. 68.

Notemos que Laplanche, en esta página, emplea el término de “*comprensión*” como equivalente al de traducción. Es lo que parece autorizar un acercamiento a la fenomenalización en lenguaje de Richir. Subrayaremos que la comprensión tanto en Laplanche como en Richir es... anti-hermenéutica. Así, efectivamente, hay que ver que no se trata de traducir un mensaje positivo 1 en un mensaje positivo 2 mediante un código cualquiera, sino de observar que, llegado un punto, la comprensión se detiene, y que, en ese punto, una suerte de desnivel se produce: un cambio de nivel arquitectónico. La parte no comprendida, insensata, surge como una zona en blanco pero grave de sentido, de sentido por defecto, no de un sentido que resultase significativo en el fondo, pero cuyo sentido no pudiéramos descifrar: se trata, antes bien, de lo que tanto Laplanche como Richir denominan el “*sinsentido en el sentido*”. Podemos, según me parece, sostener que en la secuencia que va de la “*recepción del mensaje*” a su “*traducción*”, a su “*comprensión*” siempre parcialmente fracasada y que dejará tras de sí, varados, restos no traducidos, representaciones cosificadas, hay necesariamente un momento fenomenológico. De lo contrario ¡ni siquiera habría un esbozo de “*traducción*”, de “*comprensión*” en absoluto! A este respecto, Laplanche echa en falta que Lacan no haya acordado, en el acto interpretativo, la misma importancia al “*tiempo de comprender*” que al “*tiempo de concluir*”.

A la inversa, si permanecemos atentos al devenir de estos mensajes, vemos que una parte es “*traducida*” por medio de códigos cuya existencia y eficacia no niega Richir en absoluto. “*Códigos*” puestos a disposición del niño por su madre, y que también vehiculan la cultura. La lectura richiriana de Merleau Ponty, en particular en *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*<sup>62</sup>, muestra a las claras cómo, desde el momento en que se hace cuestión de inconsciente simbólico y no fenomenológico, la noción de código recobra toda su legitimidad. El proceso lingüístico que desemboca en la constitución de los objetos-fuente de la pulsión moviliza, necesariamente, y de modo alternativo, ambas dimensiones, la fenomenológica y la simbólica, por lo tanto, no sólo lo fuera de lenguaje sino también los dos tipos de lenguaje (fenomenológico y simbólico) que distingue Richir. Y, por vía de consecuencia, dos tipos diferentes de fuera de lenguaje. Un fuera de lenguaje fenomenológico y un fuera de lenguaje que es, de hecho, lenguaje deslenguajizado [langage délangagisé]. Podemos pues alegar que

<sup>62</sup> Existe una excelente traducción de este artículo al español a cargo de Alejandro Arozamena: [Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis. Eikasía 47 \(enero, 2013\)](#)

el fracaso parcial de una traducción (lo que Laplanche llama así) deja tras de sí escorias, significantes de-significados arrumbados, escombros que exigirán algo nuevo “por traducir”, de tal suerte que, como hemos visto, Laplanche ha podido hablar de “pulsión de traducir”, e incluso, retomando una expresión de Novalis de “pulsión de traducción” (*Trieb zur Übersetzung*).

¿No observamos aquí una notable convergencia con lo que nos dice Marc Richir en *Phénoménologie et institution symbolique*? Las representaciones-cosas que Laplanche llama también “significante de-significado” ¿no son acaso el equivalente de los significantes “en sentido lacaniano” que menciona Richir, por ejemplo cuando se refiere, en varios de sus textos, a la fobia de *El hombre de los lobos*? Al igual que Laplanche respecto de lo que llama traducción, distingue Richir, respecto de lo que llama fenomenalización en lenguaje, dos partes. Leámoslo:

“... decir que una parte del ‘mensaje’ (del quiasmo) está desencarnada, equivale a decir que se encuentra efectivamente *en* el mensaje, pero no reconocible en la reflexión fenomenológica de lenguaje que se efectúa sobre las *Wesen*, es decir, aquí, el sentido fenomenológico y que, de ese modo, se constituye el sinsentido inscrito en el sentido, esa parte del fenómeno de lenguaje que, sin encarnarse en los *Wesen* de los fenómenos en quiasmo en él, sigue siendo rastro esquemático ‘en blanco’, suerte de partera abortista [“faiseuse d’anges”] responsable, de hecho, de dar a luz todos esos abortos constitutivos del inconsciente simbólico...”<sup>63</sup>

117

JULIO  
2016

Hay que reparar en que los significantes que vertebran los *Wesen* salvajes (seres no recortados por una institución simbólica), son un “pseudo-lenguaje”<sup>64</sup>. Un lenguaje deslenguajizado o de-significado como dice Laplanche. Tanto en uno como en otro, este pseudo-lenguaje, este lenguaje que no es tal, constituye la fuente de la pulsión, y no debe en ningún caso ser confundido con un verdadero lenguaje:

“Ilusoriamente, como hemos dicho, la estructura significativa constituye una suerte de meta-lengua, y hemos ponderado los peligros, a veces extremos, de esta ilusión. Porque se trata, más bien, y como se comprenderá, de una meta-lengua *abortada*, un ‘sistema’ o una ‘máquina’ de *jirones*, de trizas de ese logos por hacer y que tan sólo se saturan de sentidos y significantes por el

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 171

<sup>64</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*. Op. cit. p. 147

hecho de que cada una de ellas es una parte que vale por el todo, donde cada vez el todo se vuelve a poner en juego en la inexorable repetición. La laguna en fenomenalidad en el plano fenomenológico del *logos* por hacer se ceba con un sentido esparcido a ciegas en los significantes, muta, según nuestra imagen, en quiste simbólico que inhibe el ser-en-el-mundo, que lo incomoda o “lo vuelve embarazoso” (Binswanger), como un tumor maligno. El estructuralismo había de estar particularmente adaptado y atento a este género de clausura. Constituye pues un momento fecundo en la comprensión de lo que está en juego. Pero tan sólo es un momento particularmente apto para captar los ‘efectos’ de sentido en los significantes. Ahora bien, sólo hay efecto de sentido en un sentido abortado o fallido”<sup>65</sup>.

Richir nos pone sobre aviso:

“confundir el pseudo lenguaje con ‘otro’ lenguaje es transformar la captura simbólica en alienación integral y sin posibilidad de enmienda”<sup>66</sup>

Cabría ver en esta confusión la razón del fracaso de no pocos análisis (cuyas consecuencias sufren los pacientes). Para escapar a esta captura “hace falta retomar la huella esquemática global” y reencandear la temporalización/espacialización en lenguaje, i.e. en los términos de Laplanche: ¡destraducir para retraducir! No hay significante alguno depositado en determinado lugar y que atesorase un sentido “escondido”: “no hay, propiamente hablando, significante: hay que guardarse bien de...reificarlo”<sup>67</sup>. Solamente hay un “efecto significativo” vinculado a la causa abortada, no realizada. Para evitar el hiperhegelianismo del que Lacan no supo escapar, no hay que reificar la lógica del Otro, hacer de ello otro discurso. Contrariamente a lo que parece pensar Lacan, no hay que creer que otro pensar, el pensar del Otro, habla tras el pensamiento de la conciencia. Jamás se insistirá lo suficiente en la idea de que buscar un sentido en el sinsentido no es desencriptar otro sentido ya constituido.

“... si podemos decir que el analista es aquel que tiene una determinada práctica de esos sinsentidos [...] es, a nuestro parecer, enteramente falso decir que ‘descripta’ la red significativa de la que dispondría, por otro lado, el inconsciente. El inconsciente no ‘sabe’ más que el analista, y es preciso librarse, una vez más aún y las veces que haga falta, de esta

<sup>65</sup> *Ibid*, p. 186

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 168

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 197

astucia hiper-hegeliana en virtud de la cual el ‘saber’ yacería depositado en algún lugar<sup>68</sup>. A diferencia de Lacan, pero muy cerca de Laplanche, hace notar Richir que el Otro no confiere sentido; “no hay ‘otro’ sentido que estuviera disponible por otro lado...”<sup>69</sup>

Si el pseudo-lenguaje está, según Richir, “constituido por las esencias formales desencarnadas”, el filósofo nos pone en guardia contra otra posible confusión: los *Wesen* marcados y las esencias marcantes “podrían ser aprehendidas como ‘significantes’ fenomenológicos sin ‘significados’ – lo cual motivaría la concepción lacaniana del significante a partir de la lingüística saussuriana. Sin embargo, se impone, de inmediato, renunciar a esta formulación de la hipótesis puesto que si el fenómeno de lenguaje es, efectivamente, un fenómeno, el pseudo-lenguaje (las esencias formales errantes) no lo es”<sup>70</sup>. Advirtamos que esta observación de Richir concuerda enteramente con las reservas mostradas por Laplanche respecto de Lacan. La huella del Otro, contrariamente a lo que sostuvo Lacan, no es “otra huella del lenguaje”<sup>71</sup>. El desfase no es un discurso tras otro discurso; se trata de un desnivel que tanto la concepción de Richir como las de Laplanche oponen a toda aproximación hermenéutica del inconsciente. El significante, aquí, no es un discurso que sería sostenido en el lugar mismo del Otro, sino “girones de logos en blanco que permanecen en los ‘limbos’ de la ‘partera abortista [faiseuse d'anges]’...”<sup>72</sup> (...) “los significantes no traducidos no son coherentes entre ellos, y no forman otra cadena” (...) pues de hecho no es el Otro, o Dios, quien “crea” el orden significante: es el exceso de logicidad del lenguaje sobre lo que el lenguaje es capaz de reflexionar en sí mismo como logicidad...”

Todo esto requeriría más amplios desarrollos que no hallan aquí su lugar. En cualquier caso, lo que hace falta retener ante todo de Laplanche y de Richir es que la pulsión, no biológica, no innata en su constitución misma, pone en juego un proceso *lingüístico* interrumpido, y ello en el curso de una relación al otro humano (irreductible al Otro lacaniano tanto desde el punto de vista de Richir como del de Laplanche). Asimismo, tanto en uno como en otro, los fantasmas, lejos de estar contruidos en el análisis mismo, como en Viderman, no son menos de origen biológico; antes bien son *actuales*, *efectivos* tanto en la patología como

---

<sup>68</sup> *Ibid*, p. 159

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 165

<sup>70</sup> *Ibid*, p. 169

<sup>71</sup> *Ibid*, p. 169

<sup>72</sup> *Ibid*, p. 175

en la construcción “normal” del psiquismo. Y la fuente de la pulsión está hecha de trozos de falso lenguaje, que no se organizan de acuerdo a una cadena coherente.

Así y todo, a pesar de una convergencia notable, sostener que la pulsión sexual de la primera tópica, la pulsión de muerte de la segunda, la pulsión sexual de muerte de Laplanche, la pulsión que Marc Richir califica de “simbólica” cuando se refiere al psicoanálisis, son la *misma* “cosa” puede prestar el flanco a una nueva objeción. Efectivamente, Richir ha criticado el tipo de hegemonía de lo sexual que parece obrar en el psicoanálisis. Así, en el ya citado artículo *Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, evocando la noción de castración, precisa:

“no se trata de nada distinto al acceso al sentido como acceso a la condición humana. De ésta forma parte integrante, como Freud descubrió genialmente, la sexualidad como experiencia específicamente humana. Y el descubrimiento freudiano ha tenido lugar, precisamente, por haber relacionado las patologías psíquicas, al menos neuróticas y perversas, con algo que ya siempre se ha marrado en la articulación con sentido de la *diferencia* irreductible de los sexos. Ser hombre es también estar *sexuado*, es decir diferente, no tenerlo todo, experimentarse como finito...”<sup>73</sup>.

120

En resumidas cuentas, estar sexuado sería estar castrado.

JULIO  
2016

Podríamos ver ahí una divergencia con Laplanche que se opone, contra una tendencia muy corriente, a esta interpretación de la castración en términos de finitud. Para él, estar sexuado tampoco es, esencialmente, “no tenerlo todo”, y experimentar la finitud. Lo que retiene de la sexualidad es, exclusivamente, su carácter de desvinculamiento, mortífero en *este* sentido. Para Laplanche, ser sexuado es estar librado a la violencia de una pulsión que nace de un *relativo* déficit instintual en el hombre.

Richir, por su parte, prosigue de este modo:

“la sexualidad como experiencia humana (...) no se convierte precisamente en el todo de la experiencia sino en la patología, y en virtud de esta ‘cancerización’ de la experiencia de la que trata el psicoanálisis, con las ambigüedades que hemos apuntado, ya que el psicoanálisis permanece cómplice de esa ‘cancerización’ por su origen. Por hablar el lenguaje técnico de la

<sup>73</sup> “Un tout nouveau rapport à la psychanalyse”, *art. cit.* p. 185.



filosofía, la sexualidad es *un* existencial, pero no el existencial en torno del cual pivotarían todos los otros, aunque el hecho de que sea tal le hace atravesar, bien es cierto, todas las experiencias. También en este sentido, la sexualidad es *uno* de los “objetos” principales de la institución simbólica, sin ser su único ‘objeto’<sup>74</sup>.

Pero Richir y Laplanche, cuando emplean el término de “sexualidad” articulándolo con la problemática de la castración, manifiestamente no entienden la misma cosa. Para Laplanche, admitiendo que recurre a ese vocabulario, la sexualidad no podría ser un existencial *entre otros*, de igual modo que la “escena de la seducción” no es, para él, un “fantasma originario” entre otros: es una estructura antropológica fundadora de todas las demás. Porque para él, inconsciente como reprimido, cuerpo extraño íntimo, pulsión, y sexual son términos indisociables. Cuando se trata del inconsciente, “sexual” en Laplanche quiere prácticamente decir la misma cosa que “simbólico” en Richir pero, precisémoslo una vez más, la misma cosa que lo simbólico situado del lado del instituyente simbólico mortífero. El inconsciente (necesariamente sexual) de Laplanche, el inconsciente simbólico de Richir, *se crean* en el transcurso de un intercambio con el otro. Esta creación es una operación de una puesta en lenguaje truncado o, como dice de modo tan preciso Richir, abortado. La pulsión sexual de muerte de Laplanche equivale al instituyente simbólico mortífero de Richir volviéndose “malhadadamente”, “inoportuna” o “malencuentrosamente” eficiente cuando la esquematización en lenguaje se detiene. Esta eficiencia es causa en el sentido psicoanalítico del término, que no es en absoluto la causa en el sentido más corriente puesto que “es porque algo no se ha cumplido, por lo que este no cumplimiento induce efectos...”. Es una causa en negativo. Y en *este* sentido, ser sexuado (en el sentido no instintual del término), es estar prendido en los mecanismos simbólicos de desencadenamiento, ser presa de los mismos. Nada más y nada menos.

Hecha esta reserva, las concepciones de Laplanche y de Richir relativas a la pulsión se encuentran aún en otro punto. Si ambos están en desacuerdo total con esta idea de una pulsión de origen biológico que accedería sin saber bien cómo a la mentalización, es porque para ambos la línea de demarcación pertinente no pasa entre el cuerpo y el alma o entre lo somático y lo psíquico, sino, en Richir, entre lo simbólico y lo fenomenológico (pero también entre Mecanismos Innatos de Desencadenamiento y Mecanismos Simbólicos de Desencadenamiento) y, en Laplanche, entre función de autoconservación y pulsión sexual. El par

<sup>74</sup> *Phénoménologie et Institution symbolique*, p. 186.

simbólico/fenomenológico es propio de Richir. Los dos pares homólogos son pues MID /MSD en Richir y función de autoconservación/pulsión sexual en Laplanche. Ahora bien, como hemos señalado, este partaguas exige, para el filósofo y para el psicoanalista, la intervención del otro. Dejaré aquí de lado la pregunta de la no pertinencia de la división alma/cuerpo que ameritaría un tratamiento aparte. Lo que esencialmente importa retener es el hecho de que Richir y Laplanche sientan como no pertinente esta diferencia cuerpo/espíritu. Sin embargo, ahí donde Richir aporta un elemento radicalmente nuevo que está ausente de la teoría de Laplanche, es cuando, en la estela de Husserl, distingue dos géneros de cuerpos: *Körper* y *Leib*. Digamos, muy esquemáticamente : cuerpo “simbólico” y cuerpo “fenomenológico”.

La polaridad simbólico/fenomenológico que recorre toda la obra de Marc Richir no se encuentra, evidentemente, en Laplanche. Es incluso lo propio del interés de relacionar ambas aproximaciones. Establecer una homología término a término con una simple diferencia de vocabulario sería perfectamente inútil, puramente escolar. Si hubiese que quedarse con una única cosa de entre el inmenso aporte de Marc Richir a la fenomenología y en general al pensamiento, sería la distinción fenomenológico/simbólico. La oposición, o mejor dicho la polaridad simbólico/fenomenológico es verdaderamente el eje organizador de todo su pensamiento. *Podría también convertirse en el eje organizador de toda antropología, de toda “ciencia del hombre” si los antropólogos, los psiquiatras, los psicoanalistas y varios otros se tomaran la molestia de leerlo.* En todas sus lecturas, Marc Richir moviliza esta gran polaridad, mostrando notablemente cómo en Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty pero también en Fichte, y en muchos otros filósofos también, incluido Maldiney, por quien manifiesta, a pesar de todo, una gran admiración, en uno u otro momento han confundido ambas dimensiones. Y esta confusión puede traer graves consecuencias, muy concretas, en la vida. Evoca Richir el peligro de esta confusión en Fichte en punto a lo político, pero este peligro es también perfectamente real en la vida concreta de los pacientes que llevan a cabo una psicoterapia analítica o un análisis. No se trata únicamente de un punto de vista del espíritu. No es una cuestión única y exclusivamente conceptual. El terapeuta, no está en nada obligado a hacer una diferencia conceptual entre simbólico y fenomenológico, pero si al menos no la hace en acto, intuitivamente, correrá el riesgo de encerrar al paciente en el automatismo de repetición más aún de lo que ya lo estaba. En *“Un tout nouveau rapport à la psychanalyse”*, publicado en 1989, donde retoma el análisis del hombre de los lobos, muestra Richir qué inconveniente grave puede comportar para el paciente el confundir ambas dimensiones, la

simbólica y la fenomenológica. Se trata de un artículo luminoso, un texto cuya lectura no puede uno por menos de aconsejar a quien trabaje en la articulación entre psicopatología y filosofía.

Recordemos que esta gran polaridad de Marc Richir halla su origen en su lectura de Kant. Fenomenológico y simbólico en Richir corresponde a imaginación (dicho con mayor precisión, juicio estético reflexionante, imaginación esquematizando libremente en lenguaje) y razón en Kant (juicio teleológico reflexionante). Pero también en ese caso ambos pares no se solapan del todo. Marc Richir plantea como equivalente “el *encuentro* entre lo fenomenológico y lo simbólico, entre la imaginación esquematizando libremente (en lenguaje) y las ideas de la Razón (simbólica)”<sup>75</sup>, “el *conflicto* entre imaginación y Razón, entre fenomenológico y no-fenomenológico”<sup>76</sup>. Evoca: “las ideas de la Razón puestas de manifiesto por Kant en las dos primeras *Críticas*, es decir, en nuestros términos, una *teleología esquemática sin conceptos*, la teleología, precisamente, *del fenómeno de lenguaje*”<sup>77</sup>, o también “la verdadera paradoja de lo sublime kantiano, donde se manifiesta un conflicto o un salto, difícil de dominar, entre la imaginación y la Razón, entre lo fenomenológico y lo simbólico... o la Razón (el instituyente simbólico)”<sup>78</sup>.

Si ambos pares de conceptos no coinciden del todo, es porque Marc Richir, como ha dicho él mismo, es “menos optimista” que Kant. Y “simbólica”, en Richir, es la razón (el sentido simbólico) pero también lo es la sinrazón (el sinsentido). Sinrazón [*déraison*] que, evidentemente, no es la imaginación:

“Habrá pues de introducirse, en el interior mismo de la fractura kantiana entre imaginación y Razón, *otra fractura*, interna, esta vez, a la Razón, y donde el *sentido simbólico*, considerado algo unilateralmente por Kant como *a priori* reconocible, en virtud de una suerte de optimismo muy propio de su tiempo, *podrá a su vez invertirse como sinsentido*”<sup>79</sup>

Y el sinsentido simbólico es lo que, en las patologías “mentales”, llama Marc Richir “simbólicas”; las observa obrando en las patologías simbólicas que son las patologías

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 80.

<sup>76</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 96.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 120.

<sup>79</sup> *Phénoménologie et institution...*, p. 97.

psiquiátricas estudiadas por el psicoanálisis, pero también en esas patologías colectivas que son los sistemas totalitarios. Ya he evocado el texto sobre Fichte. También en sus análisis políticos de los sistemas totalitarios observa Marc Richir a la obra los fracasos de lo simbólico (ver, en particular, *Du sublime en politique*, Payot, 1991).

La propia pulsión (que no es intrínsecamente patológica ya que no hay humanidad sin pulsiones, del mismo modo no hay, dicho con mayor generalidad, humanidad sin dimensión simbólica) pone en obra un instituyente simbólico mortífero, dado que está cerrada a los horizontes de sentido simbólico. Este pensamiento de una dimensión de la existencia humana que no procede radicalmente de la dimensión fenomenológica constituye una originalidad de Marc Richir respecto de los fenomenólogos que parecen demasiado a menudo ignorar la figura, ora vivificante, ora mortífera, del instituyente simbólico. Marc Richir, efectivamente, y a diferencia de Husserl, de Heidegger y de la mayor parte de los fenomenólogos contemporáneos, concibe una existencialidad simbólica, irreductible a la existencialidad fenomenológica (y viceversa; concibe, en suma, la irreductibilidad entre ambas). Y de ahí que su fenomenología sea capaz de abordar de forma solvente y convincente las patologías psíquicas, y más radicalmente, consiga abrir la vía de una Antropología fenomenológica que no ignora los efectos de lo simbólico incluso fuera de la patología. Al final del capítulo de *Phénoménologie et institution symbolique* dedicado a Fichte, concluye Marc Richir:

124

JULIO  
2016

“...todo el proceder fichteano que hemos seguido paso a paso está para mostrar que no hay, para nosotros, hombres, libertad fenomenológica sin la necesaria toma de conciencia de sí mismo, es decir, sin su “re-esquemmatización” en lenguaje. Ahora bien, ésta no es posible, precisamente, sino después de las huellas dejadas por las lagunas de no-fenomenalidad en el fenómeno de lenguaje, a saber, desde lo que, de nuestra fenomenalidad, detrae o retrotrae *fuera de mundo* la institución simbólica, en el lugar mismo del Otro. Tal es el enigma de nuestra encarnación: tan sólo accedemos a nosotros mismos, como hombres, porque nuestro ser-en-el-mundo está *hurtado en algún lugar del mundo*, o porque nos instituímos, en nuestra dimensión humana, *en una existencialidad que no es existencialidad de mundo* – y en ese preciso sentido nos separamos, radicalmente, tanto de la obra husserliana como de la obra heideggeriana”<sup>80</sup>.

<sup>80</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, Op. Cit. p. 82-83.

Si los intentos de articulación de la fenomenología y del psicoanálisis emprendidos por fenomenólogos se han revelado, hasta la fecha, tan sumamente decepcionantes, limitándose, en el mejor de los casos, a prodigar todo género de brindis al sol, la razón de esta decepción ha de buscarse en el hecho de que esos fenomenólogos jamás han tomado en consideración el anclaje irreductiblemente no fenomenológico de la existencia humana. Este punto es crucial. Ninguna articulación de la fenomenología y del psicoanálisis puede llevarse a cabo sin tomar en cuenta ese “fuera de mundo” irreductiblemente simbólico. El hombre no puede, por entero, ser pensado fuera de la dimensión simbólica.

En ese caso ¿por qué tantos fenomenólogos han permanecido ciegos a ello? Aparte del rechazo de todo lo que podría resultar maquinal en el ser humano, y del rechazo de toda “causalidad psíquica” por desconocimiento de su verdadera naturaleza (causa negativa), la razón del rechazo ha de rastrearse en el hecho de que las fenomenologías en cuestión eran ya inadvertidamente “simbólicas” para retomar una expresión de Jacques Garelli<sup>81</sup>.

Así pues, esta dimensión simbólica, en vez de ser pensada como tal, se interpone entre la mirada del fenomenólogo y el fenómeno. Marc Richir ha puesto de manifiesto, en Husserl, dos líneas de pensamiento que compiten entre sí: una línea según la cual se esfuerza en fundar científicamente la fenomenología y que le conduce a concebir una fenomenología “simbólica”. Esta línea equivoca el proyecto considerado entonces como verdadero y propio de la fenomenología toda vez que la mirada del fenomenólogo se ve dirigida por categorías de pensamiento, conceptos que orientan pero marran la fenomenalidad pura. Otra línea se desarrolla a partir de las aporías encontradas por la primera y resulta, a menudo, ocultada por el propio Husserl. Es aquella a la que Marc Richir acordará la mayor importancia. Nos encontramos, en Marc Richir, cuando éste lee a Husserl, el mismo tipo de proceso de pensamiento que en Jean Laplanche cuando lee a Freud. Con ello quiere decirse que lee a ras de texto pero sin jamás tomar el autor “al pie de la letra”. Permanece atento a las posibilidades

---

<sup>81</sup>Y a este respecto me permito remitir al lector a un pequeño artículo publicado en el 95: “Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique”, *L’art du comprendre*, N°3, juin 1995, donde mostraba que Marc Richir abre la posibilidad de distinguir una fenomenología auténticamente fenomenológica de una fenomenología “simbólica” que comete el error de abatir lo simbólico sobre lo fenomenológico. Por explicarme algo más: la expresión de “fenomenología no simbólica” procede de J. Garelli, del que Marc Richir fue amigo cercano hace algo más de 20 años. Así, desde la expresión de Garelli “fenomenología no simbólica” hablo yo misma de “fenomenología simbólica”.

que abre el texto, a lo que el autor ha ido inadvertidamente orillando, y que quizá hubiese hecho falta desarrollar. Así, nos dice:

“No es la menor de las paradojas el que, respecto de lo que sabemos hoy sobre determinados desarrollos del movimiento fenomenológico, su punto de partida inaugural en las *Investigaciones Lógicas* haya terminado siendo el más alejado de lo que podemos entender por fenomenología”<sup>82</sup>.

Y eso es lo que acerca a Richir del anti-fenomenólogo que es Laplanche.

Precisamente al desintricar y desentrañar las dimensiones simbólica y fenomenológica, a menudo confundidas, forjará Richir una fenomenología auténticamente fenomenológica, es decir no simbólica y, por lo tanto, capaz de pensar lo simbólico ahora *bajo* una mirada atenta y no ya inadvertidamente encarnado *en* su mirada. La fenomenología “simbólica”, fenomenología, podríamos decir, abortada como fenomenología en su mismo germen, es la que, trabajada desde el interior por la determinación simbólica, no consigue, en definitiva, pensar ni lo fenomenológico ni lo simbólico en su respectiva irreductibilidad, de tal suerte que marra su articulación. En vez de pensar lo simbólico, está parasitada por él desde el interior. Y de ese modo tiende a reducir todo sentido de lenguaje (en los términos de Richir) a la significación lingüística. Es víctima de una suerte de nominalismo involuntario. Un nominalismo que, sin darse cuenta, reduce el sentido a la significación.

---

126JULIO  
2016

Si la obra de Husserl ha consistido, esencialmente, en liberar la dimensión del sentido de la dimensión del hecho, la de Marc Richir se propone liberar la dimensión del sentido de la dimensión de la significación lingüística. Así también ha querido Laplanche liberarse del “lingüisticismo” de Lacan.

Richir, no sólo no reduce el sentido a la significación, sino que, una vez despejada la irreductible dimensión del sentido, subdividirá el sentido mismo en simbólico y fenomenológico. De hecho, cuando comencé a leerlo al final de los años 80, creí por un momento que “sentido simbólico” correspondía a “significación”. En absoluto. Muy rápido me percaté de mi error. Así, tenemos en Marc Richir, de hecho, tres cosas, tres modos de significancia: significación / sentido simbólico / sentido fenomenológico. Y lo cierto es que

---

<sup>82</sup> Marc Richir. “Phénoménologie, métaphysique et poétique”, *Etudes phénoménologiques*, N°5.6, 1987, p. 74

habría que añadir un cuarto: el “sinsentido simbólico”, que no por ser sinsentido es mera nada, y menos aún inocuo, en particular en el caso de la patología “psíquica”, “mental” o, en términos richirianos, “simbólica”. El sentido simbólico puede ser pensado como horizonte de sentido de las ideas de la razón; el sinsentido simbólico, en virtud del cierre que induce en dichos horizontes, caracterizará a la pulsión, pero también, aunque de otro modo, el síntoma.

El empleo del término simbólico en Marc Richir es complejo y su comprensión se antoja, cuando menos, delicada. Siempre que se esfuerza por definir “su” sentido de “simbólico”, el filósofo del Mont Ventoux suele referirse a Levi Straus y a Lacan. Lo simbólico de Marc Richir remite pues primero al orden simbólico estructuralista. Así, escribe que la institución simbólica es un “término genérico por el cual retomamos todo lo que está ya codificado de entre las prácticas y las representaciones humanas”<sup>83</sup>. Ahora bien, si Marc Richir se refiere en clave relativamente positiva al estructuralismo en toda una parte de su pensamiento, tampoco esconde serias reticencias. He aquí otro punto común con Laplanche. ¿Qué decir pues de esa controvertida relación de Richir con el estructuralismo? Si bien es cierto que aprueba los análisis estructurales cuando se trata de abordar las instituciones simbólicas, repudia que los estructuralistas hayan ocultado, en su antropología, la dimensión fenomenológica. El hombre richiriano se sostiene tanto en el campo simbólico como en el campo fenomenológico. Es este el punto de ruptura que más radicalmente le separa de otros fenomenólogos. En la carta ya evocada le escribía yo a Marc Richir: “En general, cuando se pretende hacer una lectura fenomenológica de Freud y acepta uno tomar en cuenta de nuevo el concepto de pulsión, acaba uno por invocar la mitología; es, desde la primera página de “Comprendre”, el caso de Maldiney; también el de Ricoeur. Hay una dimensión que muchos fenomenólogos, (más bien hermeneutas) rechazan ver: la dimensión de lo que, en el ser humano, está limitado, lo idiota, lo estúpido y repetitivo de lo humano. Si tuvieran razón, si lo humano fuera enteramente pensable desde la dimensión fenomenológica, ¿no se entiende entonces cómo podría haber patologías, dictaduras, guerras!”.

*A los fenomenólogos algo irenistas, Marc Richir les recuerda los condicionamientos mortíferos de lo simbólico, pero a los estructuralistas que no se sostienen MÁS QUE en la dimensión simbólica, les recuerda la insistencia de lo fenomenológico en toda vida humana.*

---

<sup>83</sup> Marc Richir.

No quiere esto solo decir que baste “añadir” a la dimensión simbólica pensada por los estructuralistas una dimensión fenomenológica; más radicalmente, supone todo ello que ya la forma en que habrá de concebirse lo simbólico se aparata, como tal, de la propia del estructuralismo. Y lo hace en tanto en cuanto podrá dilucidar, en lo simbólico estructuralista, un exceso de determinación. Exceso que Richir localizará legítimamente en las patologías de lo simbólico, tanto colectivas como individuales. Pero concebirá también, en aquello que llama “instituyente simbólico”, una vertiente no exclusivamente mortífera, por exceso de determinación, y conducente a las patologías “simbólicas”, sino una instancia que puede ser “vivificadora” en virtud de la apertura, en su seno mismo, de una dimensión fenomenológica bajo la forma de horizontes simbólicos de sentido, horizontes bajo los cuales hay un sentido (simbólico) que puede hacerse merced a la puesta en obra de una dimensión teleológica reflexionante. Si estos aspectos revisten aquí, i.e. precisamente en el marco de una reflexión sobre la pulsión, una importancia decisiva para nosotros, ello se debe a que en la pulsión “freudiana” cabe ver el efecto de un instituyente simbólico potencialmente mortífero. Y todo ello teniendo en cuenta que, tanto para Richir como para Laplanche, la pulsión no es de suyo e irremediabilmente patológica, sino que está inscrita en el devenir humano como aquello que limita drásticamente pero inevitablemente, necesariamente, su libertad fenomenológica. El hombre richiriano camina siempre sobre todos pies, un pie fenomenológico y un pie simbólico. Córtese uno de los dos pies, y ni siquiera podrá saltar a la pata coja ya que sin pie fenomenológico, el pie simbólico se transforma en pata de palo, y sin el pie simbólico, el pie fenomenológico se vuelve informe, delicuescente. El hombre estructural no tiene sino una sola pata de palo; parece haber perdido toda libertad fenomenológica. Marc Richir denuncia en repetidas ocasiones el “hiper-hegelianismo de Lacan”. Hiper-hegelianismo lacaniano que, desde otra vertiente, Laplanche, que bien pudiera firmar las líneas de Richir que siguen, no se priva de reprobar.

“Si un trabajo de interpretación es posible, es porque puede subsistir una distancia entre la institución simbólica que se hubiera limitado a confortarse a sí misma... y la institución simbólica haciéndose...”<sup>84</sup>

Efectivamente, confluye Laplanche, aquí también, con la idea de que el orden simbólico no funciona solo.

---

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 345



Por el hecho de que el niño laplanchiano “hace” algo, por eso mismo se esfuerza en verter o poner en lenguaje, en sentido, algo que recibe bajo la forma de mensaje enigmático, y eso le acerca al bebé según Richir. Lo cierto es que Laplanche no recurre a la noción de dimensión fenomenológica, pero observamos que, en esa situación de seducción tal y como la concibe, despunta una contingencia que, precisamente, le reprocha a Lacan haber desatendido.

En repetidas ocasiones ha expresado Laplanche serias reticencias en relación al concepto lacaniano de lo simbólico, del orden simbólico. Serias son sus reservas en punto a la célebre trilogía conceptual lacaniana. Por ejemplo, cuando, en el contexto de un cuestionamiento sobre el origen de la patología del hombre de los lobos, trata de retomar un eterno debate – a saber: ¿escena real o imaginaria? – invoca una realidad tercera, un tercio excluido que no es la realidad factual de la escena de seducción freudiana, pero que *tampoco* es lo simbólico lacaniano. Se trata de la realidad psíquica ya evocada, irreductible al “mundo interior”, o al “mundo subjetivo”, de una realidad en posición de exterioridad interna, un cuerpo extraño interno.

Laplanche recusa, como hace Richir, lo simbólico lacaniano como orden autónomo. No se convierte en autónomo si no es por defecto de traducción o, en los términos de Richir, por una fallida o no completa esquematización en lenguaje. Marc Richir expresa reticencias muy comparables cuando se trata de situar “su” simbólico respecto de lo simbólico en Lacan. También aquí es menester poner mucho cuidado y andarse con pies de plomo.

Mucho cuidado porque *el recorte o partición conceptual no es el mismo en uno y en otro*. Lo simbólico en Marc Richir engloba lo imaginario de Lacan, lo que no quiere decir que los “confunda” a ambos. Veámoslo. Lo simbólico de Lacan forma parte de lo simbólico en Richir, pero lo imaginario de Lacan *también* forma parte de lo simbólico de Richir, y una lectura superficial o simplemente apresurada podría pasar por alto este último aspecto. Lo simbólico de Marc Richir tiene, a primera vista, la mayor parte de los caracteres de lo simbólico estructuralista, en particular lacaniano. Lo imaginario lacaniano sería pues, en cierto modo, un simbólico “malo” para Richir, un simbólico cerrado a los horizontes simbólicos de sentido, a la elaboración simbólica. En una situación tal, nos encontramos con que los citados horizontes de sentido simbólico (por los cuales la institución simbólica sigue

viva, abierta a pesar de todo a la dimensión fenomenológica) están “obturados” por un significante determinante (en el artículo citado, es decir, *Merleau-Ponty. Un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, en magnífica traducción al español por Alejandro Arozamena, esta cerrazón viene descrita con insuperable acribia). Este carácter determinante (e incluso hiperdeterminante) es lo que conduce a Marc Richir a incluir lo imaginario de Lacan en “su” simbólico. Hay que subrayar que el imaginario lacaniano nada tiene de la imaginación kantiana. Tenemos, en Lacan, un “significante puro”, pero en absoluto horizontes simbólicos de sentido, de tal suerte que, cuando Lacan habla de defecto en un significante fundamental en la psicosis, me pregunto si no convendría introducir, en el seno mismo de la noción de significante, una subdivisión entre ese significante fundamental que tan sólo cobraría necesidad en virtud de los horizontes simbólicos de sentido que abre (lo que Lacan no dice), y otro significante, por así decirlo patológico, a saber, el significante “malo”, y que será el que hallemos, precisamente, en Marc Richir cuando éste emplea, sobre todo hacia el final de los años 80, la expresión de “significante lacaniano”. Significante – notémoslo – que correspondería a lo que Laplanche llama “significante des-significado”.

Efectivamente, esta constelación de preguntas se me había presentado como un problema conceptual, y este problema presidió y alentó mi descubrimiento de la obra de Richir, lo cual me condujo a plantearme determinadas preguntas: ¿cómo podía explicarse que Richir, evocando la psicosis, pero refiriéndose, con todo, a Lacan, emplease siempre la expresión “significante lacaniano” en el sentido de significante “malo”, mientras que Lacan afirma que la psicosis es el efecto de la exclusión de un significante fundamental en la vida del sujeto? ¿Cómo puede, el significante, ser a la vez signo de psicosis por su presencia en Richir, y por su ausencia en Lacan?

Se imponía, en realidad, distinguir un “buen” significante de uno “malo”, así como Richir distingue un buen instituyente simbólico de uno malo. Y, más radicalmente aún, cumplía diferenciar un simbólico bueno de uno malo. Creo, en efecto, que podemos, hasta cierto punto, decir que hay en Marc Richir un simbólico bueno y otro malo aun cuando no emplee, él mismo, estos calificativos que ahora convocamos. Puede, efectivamente, decirse, en lejana analogía con los primeros románticos, los románticos de Jena (evidentemente, sostener esto no es “reducir” Richir al Athenäum). En un mismo orden de ideas, hay un buen instituyente simbólico en el encuentro sublime entre lo simbólico y lo fenomenológico, y un

mal instituyente en su desencuentro. El mal instituyente simbólico acecha y acucia en la pulsión de muerte, pero también en el síntoma.

“En el desencuentro, el Instituyente se autonomiza como el Gran Otro, maquinando maquinalmente el campo simbólico, es decir, los seres, las cosas, sus relaciones y sus prácticas – es la ilusión activa, y por lo tanto eficaz, de un orden simbólico “funcionando a solas”, ilusión de la que el estructuralismo como doctrina e ideología se ha mostrado cómplice”<sup>85</sup>.

Salvando las distancias, podemos delinear a mano alzada el siguiente paralelismo: al igual que, para los románticos del Athenäum, lo simbólico “malo” se reducía a la alegoría, en Marc Richir lo simbólico malo se reduce al imaginario lacaniano; o más bien habría que decir: lo imaginario lacaniano pertenece a lo simbólico malo en Richir; pues lo cierto es que todavía hay toda una zona, ya evocada, de simbólico malo, y que es el Significante desanclado, desligado, el “significante” de *Phénoménologie et institution symbolique*, el *Wesen* formal desencarnado de las *Méditations phénoménologiques*, *aquel*, precisamente, que se convertirá en la fuente de la pulsión denominada “freudiana” en la reinterpretación que Laplanche hace no sólo de Freud sino también de Lacan. Por su parte, en *Du sublime en politique* Marc Richir pone de manifiesto cómo el “significante (Lacan) maquina fuera de sentido”<sup>86</sup> símbolos sobredeterminados, “petrificados”, instaurando un “terror maquinal”, un *Gestell* alimentado por la pulsión de muerte.

Lo imaginario lacaniano pone en juego un signo que alía un significante y un significado, mientras que el significante llamado “puro” recibe dicha denominación por estar desvinculado de un significado. Paradójicamente, ambas estructuras vienen a ser lo mismo tomadas desde un punto de vista fenomenológico en la medida en que en ambos casos la apertura sobre *otra cosa que lenguaje* está perdida. El significado, en Marc Richir, se desprende, a su vez, de la partición de la institución simbólica de lenguaje. Pero, a la diferencia de los estructuralistas, más acá de estas particiones simbólicas concibe una referencia irreductible a la referencia o la denotación lingüística: se tratará de los fenómenos como nada sino fenómenos, fuera de lenguaje (incluso fenomenológico) y los *Wesen* salvajes de mundo fuera de lenguaje.

<sup>85</sup> Richir. *Du sublime en politique*, Payot, 1991, p. 14.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 59

La pérdida, en los estructuralistas, de esta apertura del lenguaje hacia “otra cosa” concentra las denuncias tanto de un Richir como de un Laplanche. No olvidemos que Laplanche fue discípulo de Lacan hasta 1963, fecha a partir de la cual se separa de él y, junto con otros “disidentes”, funda, en 1964 la APF, l’*Association Psychanalytique de France*. Allende los conflictos institucionales, se palpaba, señaladamente, un desacuerdo de Laplanche con Lacan en punto a la forma de concebir las relaciones del inconsciente y del lenguaje. Allí donde Lacan decía “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” reponía Laplanche lo siguiente: “el inconsciente es como un lenguaje no estructurado”<sup>87</sup>. Si el inconsciente es un lenguaje, “se trata de una suerte de lenguaje que ha perdido tanto su intención de comunicación como su intencionalidad referencial”<sup>88</sup>. Es lenguaje deslenguajizado, formado por las trizas no traducidas que se convertirán en las representaciones-cosa del inconsciente, en los objetos-fuente de la pulsión, en lo que Laplanche llama “realidad psíquica”, realidad “dura como una piedra”.

En otras palabras, Laplanche defenderá siempre, en punto al inconsciente, una posición que llama “realista”, aún cuando se oponga al realismo de Freud. Pero se opone asimismo a lo que podría aparecer como a una suerte de “nominalismo” en Lacan. Nominalismo no ya ecónomo, como en G. D’Occam, sino “exuberante”<sup>89</sup>, como en los post-modernos. Nominalismo que, a pesar de todo, resulta relativamente embridado, mientras que en un relativista “nominalista” como Serge Viderman la exuberancia no tendrá ya límite alguno: “¡el inconsciente ES lo que de ello decimos!” escribe el autor de *La construction de l’espace analytique*. Así las cosas, ya no hay “fuera de lenguaje”. La cosa no es más que una sombra proyectada por la palabra.

Este realismo que Laplanche defiende ¿en qué sentido podría serle atribuido a Marc Richir? Para responder, es necesario volver a interrogar la noción de “real” tanto en Marc Richir como en Laplanche, retomando la posición de Lacan pues la lectura de los *Écrits* y de los *Séminaires* que sobre este punto hacen ambos nos parece la más pertinente.

---

<sup>87</sup> Laplanche.

<sup>88</sup> *Ibid*, p. 141

<sup>89</sup> Término que califica tradicionalmente a los realistas medievales pero que empleo, por mi parte, para calificar un nominalismo multiplicador, y olvidadizo de su vocación primera de reductor o sajador de entidades superfluamente proliferantes. De la olvidada navaja de Ockham por los nuevos nominalistas (posmodernos y exuberantes) cabría decir lo que de los cuchillos de los antiguos gitanos nos dice García Lorca en su “Prendimiento de Antofñito el Camborio” en *El Romancero Gitano*: “[Se acabaron los gitanos / que iban por el monte solos] / Están los viejos cuchillos / tiritando bajo el polvo”

Lo real, ese tercer elemento de la célebre trilogía lacaniana, ¿acaso no tiene que ver con el significante malo? ¿Al menos en parte?

Sobre este punto, el pensamiento de Marc Richir presenta, para mí, una dificultad.

En un pasaje de *Phénoménologie et institution symbolique*, en múltiples ocasiones ya evocado en textos redactados por algunos estudiantes<sup>90</sup>, Marc Richir escribe:

“Lo que ha faltado en el encuentro es, precisamente, para nosotros, el fenómeno como nada sino fenómeno (lo cual es pues, para nosotros, lo equivalente de lo *real* lacaniano)”<sup>91</sup>.

Florian Forestier cita este pasaje en su tesis y, sin embargo, no se detiene a analizarlo como es debido. Esta famosa equivalencia no parece plantearle mayores problemas, a pesar de que su trabajo esté dedicado al concepto de lo real. Y con todo, muchas son las formas de entender esta frase.

¿Qué significa aquí, para Marc Richir, “equivalente”?

¿Acaso se quiere decir con “equivalente” la misma “cosa” bajo dos nombres diferentes? Y, en ese caso, ¿sería lo real de Lacan – al menos tal y como lo concibe en el 64 – lo fenomenológico fuera de lenguaje en Richir? Pero ¿no era el inconsciente lacaniano, siempre en los mismos términos de Richir, lo “simbólico”? Precisa Lacan, hablando del inconsciente tal y como lo concibe (pasaje que el propio Richir cita):

“esta dimensión ha de evocarse a buen seguro en un registro que no tiene nada de irreal, ni de des-real, sino de no realizado”<sup>92</sup>

Pero lo no realizado : ¿qué es y en qué consiste en los términos de Richir? ¿Es el fenómeno de mundo fuera de lenguaje y que no se ha fenomenalizado en lenguaje, o cuya fenomenalización en lenguaje se ha interrumpido de forma traumática (sublime negativo)? En

<sup>90</sup> Ver, por ejemplo, Florian Forestier : LE REEL ET LE TRANSCENDANTAL. ENQUETE SUR LES FONDEMENTS SPECULATIFS DE LA PHENOMENOLOGIE ET SUR LE STATUT DU PHENOMENOLOGIQUE, p. 218. [¡Cuidado! la referencia que da el autor es errónea : se trata de la p. 36 y no de la p. 34. Observación de J. Mesnil]

<sup>91</sup> *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 34.

<sup>92</sup> Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, pp. 25-26

este caso, eso no realizado ¿no es pues ya enteramente el fenómeno fuera de lenguaje, en su dimensión puramente fenomenológica? Es ya “lo” que no se ha fenomenalizado en lenguaje mientras que habría “debido” serlo y que, por el hecho de esta no realización, produce efectos, digamos, de sufrimiento (“es porque algo no se ha producido... etc”).

Se detecta aquí un salto de una dimensión a otra, una suerte de cambio de nivel. No ya simplemente fenómeno fuera de lenguaje, y simple ausencia de fenomenalización en lenguaje, sino *defecto* efectivo de fenomenalización en lenguaje. Laguna activa por mor de su carácter lacunario. Y esta laguna tiene un estatuto simbólico (con, también en ese caso, efectos en la realidad concreta de la vida del paciente por el hecho mismo de impedir su libertad fenomenológica). No nos encontramos, antes y después del salto, con una y la misma negatividad; o uno y el mismo tipo de “negativo”. Empleando “negativo” en vez de “negatividad” pretendemos conferirle un estatuto ontológico primero a algo – lo “negativo” – que el término “negatividad” correría el riesgo de menoscabar dando a entender que éstas únicamente hallaría consistencia a costa de negar algo positivamente sentado de modo previo. ¿No puede decirse que, antes del salto (el cambio de nivel arquitectónico), nos las habemos con el inconsciente que M. Richir denomina “fenomenológico” (y que no es aún lenguaje, siquiera fenomenológico), y que, tras ese salto, nos las vemos con el inconsciente que el fenomenólogo afincado al pie de Mont Ventoux llamaba “simbólico” (que no es ya lenguaje, sino lenguaje deslenguajizado)?

Evidentemente, hacer que Lacan y Richir dialoguen no es tarea fácil. Como hemos señalado, el término de “simbólico” no tiene, en Richir, la misma extensión que en Lacan. Lacan no puede denominar “simbólico” al inconsciente en tanto que no realizado ya que, precisamente, dice que “lo que no ha emergido a la luz de lo simbólico reaparece en lo real”<sup>93</sup>. Ahora bien, sigue planteando problemas que incluso cuando distinguimos lo simbólico lacaniano de lo simbólico richiriano, el término de “real” en Lacan no siempre significa la misma “cosa”. Remite, en ocasiones, a la dimensión de la realidad empírica (de hecho, en ese caso emplea más bien el término de *realidad*, aunque no siempre; advertido lo cual bien haremos en obviar este caso específico pues basta aquí el contexto para comprender). Y no terminan aquí los quebraderos de cabeza y las referir inquieto y tremolante pues ¿no remite “real”, por otro lado, a las dos dimensiones, fenomenológica y simbólica, de Richir?

<sup>93</sup> Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 388

En ese caso, decir “real en sentido lacaniano” ¡resultaría todo menos claro!

Lo cierto es que si la virtual traducción a richiriano del término lacaniano de “real” adolece de falta de claridad, ello se debe a que no está claro en el propio Lacan lo que cubre el propio término. En 1959, en el seminario 11 (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) nos dice Lacan que lo real es “lo que vuelve al mismo sitio” (p. 49); pero la repetición es simbólica (en los términos mismos de Richir). De hecho, esta afirmación ya se encuentra en el seminario 2, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (p. 342), en 1954. Por otro lado, cuando Lacan, en Enero de 1955, nos dice que “lo real es lo absolutamente sin fisuras” (en el *Séminaire 2*, p.122, repite tres veces que lo real es “sin fisura”), y cuando lo dice a propósito de la exterioridad y de la interioridad: “esta distinción no tiene sentido alguno en el nivel de lo real”, creo más bien reconocer la dimensión fenomenológica de Marc Richir, dimensión donde no hay negatividad (lo que Richir expresa claramente, sobre todo en el texto en que propone una lectura crítica del texto de Binswanger *De la psicoterapia*), y donde esta partición interior/exterior, efectivamente, no ha tenido aún lugar. En Junio del 55, cuando Lacan escribe: “no hay ausencia en lo real” cree uno reconocer lo real fenomenológico de Richir, lo cual puede llevarnos a plantear la siguiente pregunta: ayudados por una lectura instruida de los conceptos de Richir ¿acaso no podemos localizar en Lacan la superposición (de hecho, la confusión) de estos dos sentidos de “real”? Retomemos algunos pasajes del texto de Lacan “Encore” que Richir cita en su texto sobre Binswanger:

“lo real es aquello que siempre subyace al *autómaton*” (Lacan, p. 54, MR, p. 35).

Lacan nos indica entonces que, para él, lo real no es *lo* que se repite, sino lo que está más acá de lo que se repite. Releamos esta cita de modo completo:

“lo real está más allá del *autómaton*, del retorno, de la vuelta... lo real es aquello que siempre subyace al *autómaton*...” (p54) “el lugar de lo real, que va del trauma al fantasma – en tanto que el fantasma no es nunca otra cosa que la pantalla que disimula algo absolutamente primero, determinante en la función de repetición...” (p. 58-9)

Pero Lacan nos dice también, como hemos visto, que “lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar” (p. 49)

¿No hay, en Lacan, confusión entre lo “real” fenomenológico que, efectivamente, “subyace más acá del autómata”, y lo “real” simbólico *en los términos de Richir*, real que no deja de repetirse? ¿Podría decirse lo siguiente: que el primero de esos “reales” está “antes” del lenguaje, en la dimensión fenomenológica fuera de lenguaje, mientras que el segundo se sitúa “después” del lenguaje (tras el fracaso parcial que acusa toda fenomenalización en lenguaje, generando un lenguaje por ende deslenguajizado)? Así, ¿cabría sostener que este segundo “real” se situaría en la dimensión simbólica de la repetición, pero no el primero?

Esta noción de lo real lacaniano ha dado lugar a varios comentarios, a veces divergentes.

M. Plon y E. Roudinesco asimilan, en su *Dictionnaire de la psychanalyse*, lo real de Lacan y la realidad psíquica de Freud. Ello va enteramente en el sentido de la realidad psíquica tal y como la piensa Laplanche a condición de precisar que se trata de la “realidad psíquica” entendida en sentido estricto, es decir, no equivalente a la simple realidad psicológica. Sin embargo, eso mismo va, en cambio, contra una equivalencia entre lo real lacaniano y la dimensión fenomenológica. Lo cierto es que la realidad psíquica de Freud, retomada por Laplanche y por Richir cuando habla de cuerpo extraño interno, o de la evocadora expresión de “quiste simbólico” es, efectivamente, simbólica. La realidad psíquica no es toda la realidad psicológica. Se trata de ese núcleo resistente... en el cual reconocemos con claridad el inconsciente simbólico de Richir.

136

JULIO  
2016

¿Sería entonces lo real de Lacan, en ocasiones, el inconsciente fenomenológico y, en otras, el inconsciente simbólico de Richir? ¿Permitiría esta subdivisión escapar al vértigo que la lectura de Lacan suele suscitar? Lo real fenomenológico correspondería al inconsciente fenomenológico de Richir y lo real *simbólico* (simbólico en sentido richiriano) ocuparía el lugar mismo de la laguna en fenomenalidad en el seno del fenómeno de lenguaje.

Por lo demás, no podemos por menos de reconocer que, en el propio Richir, el empleo del término “real” resulta, cuando menos, delicado.



Cuando aún evoca lo real lacaniano en *Phénomènes, temps et êtres*<sup>94</sup>, precisa que lo que llama “real” de una forma general procede de una institución simbólica, lo que pareciera chocar con la cita anterior, pero entonces precisa:

“... el campo fenomenológico no es el campo de lo ‘real’, pues éste procede siempre, para nosotros, de una institución, y de una institución antropológica – procedente pues, en lo que a ésta respecta, de lo que denominábamos, en nuestra *Ve Recherche*, la antropología filosófica – o al menos, *si queremos seguir, a pesar de todo, hablando de ‘real’* (por ejemplo en el sentido lacaniano), éste no es nada más y nada menos que el de los fenómenos y las esencias.”

De nuevo, el contenido de la referencia a Lacan deja pensar que lo real lacaniano parece situarse del lado fenomenológico y no del lado de lo simbólico.

La noción de verdad en Lacan tiene, ciertamente, una historia, pero está claro que lo “real” de Lacan al que Richir se refiere en este pasaje es el que aparece en 1964 en el *Séminaire 11* como las citas del propio Richir ponen de manifiesto. El gran malestar, el “vértigo” que, por mi parte, experimenté largo tiempo, y que sentí a raíz de la lectura de Lacan ¿empezaría aquí a hallar su explicación? El referido vértigo se debería al paso continuo de un nivel de “ser” a otro. Dicho con mayor exactitud, Lacan designaría con el término de “real” “cosas” que no se sitúan en el mismo nivel arquitectónico (por adoptar la terminología richiriana tomada de la genial interpretación que de Kant hace Frank Pierobon). En resumidas cuentas, Lacan pasaría “indebidamente”, por retomar el término que Richir empleaba, por caso, a propósito de Husserl, en la lectura que propone de *El origen de la geometría*, de la dimensión simbólica a la dimensión fenomenológica e inversamente. Es esta una cuestión que merecería ser examinada con mucha atención y sobre la que hará falta volver más adelante.

Retengamos por ahora y de entre todo lo que precede que “Real” parece designar en Lacan:

- el fenómeno fuera de lenguaje de Richir,
- la laguna en fenomenalidad de lenguaje (que es simbólica, en los términos de Richir)
- los efectos de no cumplimiento, por ejemplo una alucinación.

Si esta cuestión de lo real exige un cuestionamiento tal, es porque lo real de que aquí tratamos está estrechamente vinculado al estatuto “ontológico” de la pulsión.

<sup>94</sup> Por ejemplo, p. 284

Podemos arriesgarnos a decir que la pulsión tal y como la piensa Richir consiste en un real simbólico (en el sentido de un simbólico “malo”, o lo que yo, leyendo a Richir, llamo así); este real tiene por origen el fracaso, la interrupción, o la ruptura de una fenomenalización en lenguaje. Sería, en cierto modo, lo negativo del sublime. Este real “simbólico”, por lo tanto no fenomenológico, tampoco es empírico, a la diferencia de los objetos del mundo (nuestro mundo cotidiano por ejemplo) que, a su vez, están recortados de acuerdo con las líneas de partición de una institución simbólica. Nos encontramos aquí confrontados con la paradoja aparente de algo simbólico fuera de institución: el inconsciente simbólico. Este real no empírico, y no fenomenológico, también nos lo volveremos a encontrar en Laplanche; y también en ese caso nos las habremos con la fuente de la pulsión.

Como habíamos apuntado más arriba, esta cuestión de lo real reviste aquí, en el marco de una reflexión sobre la noción de pulsión, una gran importancia toda vez que tanto Laplanche como Richir se oponen a un determinado nominalismo contemporáneo que consistiría no ya en la eliminación de entidades que fueran mero “efecto de lenguaje”, como lo hiciera la célebre navaja de Ockham durante la Edad Media, sino en multiplicarlas pretendiendo que todos nosotros, seres de cultura como somos, no tenemos, de todas todas, otra realidad que aquella que nuestras palabras recortan. Poco menos que tantas realidades como palabras. Ello viene a ser olvidar lo fuera de lenguaje fenomenológico. Laplanche se considera explícitamente realista, sobre todo cuando insiste en desmarcarse muy claramente de determinado pensar psicoanalítico, principalmente representado por Serge Viderman, cuyo libro *La construction de l'espace analytique*, publicado en 1970, había despertado debates extremadamente animados e incluso violentos. Existían, verdaderamente, dos campos, los realistas y los demás (con Viderman a la cabeza) y que a día de hoy llamaríamos posmodernos. Repitamos que Laplanche comparte con Richir un oposición feroz al posmodernismo. Laplanche defiende pues un realismo del inconsciente. El inconsciente no es, para él, reductible a lo que de ello decimos; tampoco es un puro concepto sin anclaje en “algo” que a su manera resiste. En cuanto a Richir, que se entiende, de buen grado, como anti realista... expresa ideas que Laplanche no desacreditaría y en las cuales reconocería una suerte de realismo.

Jamás hay que olvidar que todos estos términos de “real” o “realismo” entrañan un empleo extremadamente delicado. Hay que determinar cada vez lo que aquel que los utiliza

entiende por ellos. El realismo que Richir rechaza es el que sostiene la idea de que todo lo que “existe” procede, en cierto modo, de una ontología substancial. Se trata de un realismo amparado por la idea, desorbitada, de que todo lo que produce efectos es posicional, positivo. Ahora bien, a pesar de rechazar el tipo de realismo que acabamos de referir ¿no por ello reducirá jamás Richir lo real fenomenológico a un efecto de lenguaje!

En numerosas ocasiones, y en varios de sus textos, toma claramente partido contra un nominalismo que localizará primero en Hegel, y luego en Lacan, pero también, aunque de otro modo, en los posmodernos.

“Nominalistas” son pues ahora aquellos que ceden a la “ilusión de que fuera de la institución simbólica no hay, sencillamente, nada...”<sup>95</sup>. Hay “algo”, pero no es del tipo de cosas de que quepa hacer ontología ya que esta cosa no “existe” si no es en negativo, en vaciado. En las *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir se opone a un ejercicio “cuasi nominalista” del lenguaje en el que el sentido no es ya sentido más que de sí mismo, mera “solución verbal”<sup>96</sup>.

*Decir que Richir es “realista” es decir que se opone al nominalismo así concebido.*

Sería posible citar decenas de ejemplos de este empleo del término “nominalismo” en Marc Richir. “Nominalismo” remite pues, sin la menor duda, a un juego de lenguaje arbitrario, juego gratuito de significantes, juego que ha renunciado al principio de economía “ontológico” (a la diferencia del nominalismo medieval, de ahí que el calificativo de “exuberante” me parezca justificado) y, sobre todo, juego de lenguaje desprovisto de toda dimensión referencial. Mantiene un principio de economía, pero *se vuelve problemático calificarlo incluso de “ontológico”* en la medida en que la realidad preservada tiene un estatuto bien diferente de aquella de que se trataba en la Edad Media.

Varios de sus lectores y comentaristas han subrayado el realismo de Richir. László Tengelyi, en un texto de introducción a la fenomenología donde se refiere fundamentalmente a Marc Richir, escribe que su “propósito consiste aquí en mostrar cómo el giro lingüístico de la fenomenología conduce a un realismo al que ningún idealismo – incluso “transcendental” –

<sup>95</sup> *Phénoménologie symbolique*, p. 136

Richir (M); *Méditations phénoménologiques*, J.Millon, 1992, p. 124

se opone a justo título.”<sup>97</sup>. Cuando añade : “Podemos decir que Richir tiene el mérito de haber anclado la fenomenología de lenguaje – y, desde ahí, toda la fenomenología refundida – en lo real, y ello sin volver a una concepción ingenua, véase dogmática, de lo real. Pues lo real no es, para Richir, nada más que un campo fenomenológico ilimitado o in-finito de *Wesen* salvajes”, ¿no convendría añadir a esta realidad de los *Wesen* salvajes esa otra realidad no fenomenológica que es la “realidad psíquica”, esencialmente negativa? ¿Laguna actuante? ¿Efectiva? ¿Virtual? Por su lado, Alexander Schnell, en su obra sobre Richir, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, presenta también el pensamiento de Richir como un “pensamiento de lo real”.

Por lo tanto, hace falta concebir un “realismo” extraño, sin ontología, un realismo cuyo “referente” es virtual, lo cual no significa nada<sup>98</sup>. O entonces una “nada” o “nonada [*rien*]” en el sentido en el que Richir suele recurrir a ese término, que es, a pesar de todo, “algo [*quelque chose*]”. Cuando Richir nos dice: “es porque algo no se cumple, por lo que este no cumplimiento induce efectos”, el algo en cuestión no es un concepto operatorio, un artefacto inútil como piensan algunos fenomenólogos a propósito del inconsciente freudiano. No lo es en absoluto. No procede tampoco de la dimensión fenomenológica. Es verdaderamente “algo”... salvo que no se trata de una cosa. Este no cumplimiento que produce efectos reales ¿acaso no corresponde, en realidad, a lo que Marc Richir llama ahora *virtual*? Lo que Richir llamaba aún real (sin embargo no fenomenológico) en su texto de 1988 sobre todo, pero no sólo, ¿sería acaso lo que designa con el término de virtual en sus últimos

<sup>97</sup> *Phenice*, revue du centre d'études phénoménologiques de Nice, 2005 N°1. Article 1. László Tengelyi, “Introduction à la phénoménologie: le sens de l'expérience et son expression langagière”, p. 21

<sup>98</sup> Este realismo sin ontología me parece que es resultado de la arquitectónica tal y como la concibe Marc Richir en la estela de Husserl en tanto en cuanto ésta “alberga... una pretensión *sachlich*”. cf sobre esta cuestión: Pablo Posada Varela, “Concrétudes en concrescences. Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique”, in *Annales de Phénoménologie*, N°12, p. 9. El artículo de Pablo Posada Varela tiene el inmenso mérito de poner de manifiesto que si la fenomenología se despega de la ontología, se desapareja de la misma, es precisamente por un compromiso con lo más concreto. Los términos que P. Posada Varela emplea para evocar el “algo por decir” (p. 33.), a saber, “necesidad”, “constricción”, indican la diferencia entre el pensamiento de Richir y el de Derrida; pensamiento, este último, que parece haber perdido todo contrapunto, todo anclaje fuera de lenguaje. Este “algo” del que habla P. Posada en este artículo se “sostiene” en la dimensión fenomenológica; a este respecto, la página 29 describe magníficamente cómo se trata de una palabra que tanea y palpa (términos que el autor emplea, por ejemplo en la p. 32), y que avanza hacia ese algo, lo siente, o al menos, como lo dice tan atinadamente este joven filósofo, “siente más o menos lo que no es”, lo toca modificándolo. Cabe pues “marrar” esa cosa (p. 29); de ahí que ofrezca una determinada resistencia “a pesar de su extrema labilidad”. Comparado con esta cosa por decir, la cosa simbólica de la “realidad psíquica” ofrece un género de resistencia de otro tipo. No es necesario ir a su encuentro; acontece e incluso le estalla a uno en la cara antes de que uno haya tenido tiempo de pensar. Le cae a uno encima violentamente, y no le suelta ya a uno. Y, sin embargo, esa cosa, ese algo, estrictamente hablando ¿no existe!

libros? La pregunta merece, cuando menos, ser planteada. Yo misma estaría tentada de responder por la afirmativa. Reconocer en el concepto de “real” tal y como aparece en *Phénoménologie et Institution symbolique* (por lo tanto bajo dos formas, fenomenológica y simbólica), lo virtual de que aquí se trata, en particular en los *Fragments sur le langage*, quizá permite captar mejor lo que quiere decir, aquí, ser realista para Marc Richir, incluso cuando se éste se auto-denomina antirealista. Pero, en este caso, convendría introducir también esta subdivisión en el seno de lo virtual.

La realidad psíquica, “simbólica” en los términos de Richir, sería irreductible a un puro concepto operatorio que tan sólo hubiera servido para obturar agujeros de la experiencia directa como lo creen aún algunos fenomenólogos que proponen una lectura caricaturesca de Freud. Sería tan “real” del lado de lo simbólico como real es el fenómeno de mundo fuera de lenguaje del lado de lo fenomenológico. Advertimos también que la alternativa en la que se sitúan más a menudo los psicoanalista, pero también algunos fenomenólogos, a saber: realismo/idealismo, ya no basta<sup>99</sup>. No podemos contentarnos con sólo dos categorías : lo real, que sería lo objetivo, y lo imaginario, que sería lo subjetivo. Cumple asimismo que destaquemos dos conceptos de “real” o “realidad”, ambos no posicionales: lo transicional (¡que no es imaginario!) que se sitúa en la dimensión fenomenológica, y lo “real” del significante, lo “simbólico”. “Real” y, con todo, inexistente, ¡y por lo tanto virtual!

141

JULIO  
2016

La pulsión no sería pues una realidad empírica, pero tampoco un concepto operatorio, “metafísico” como sostienen algunos fenomenólogos y, ya antes que ellos, Politzer, sino más bien una “realidad” únicamente caracterizada por su efectividad, por los efectos que induce en la vida psíquica.

Quisiera concluir este trabajo recordando que he intentado que mi intervención – ahora escrita – se articulase con la línea de fondo del seminario que otrora lo acogiera, a saber, el de Matrick Metral, en el CEPHEN<sup>100</sup>, en la universidad de Niza, dedicado, aquel año (2011-2012), al tema: “La subjetividad en el límite: finitud, ruptura y vulnerabilidad”. El propio Patrick Metral empezaba entonces una tesis sobre *La phénoménalité de la pulsion* y habíamos iniciado una discusión a la que he querido dar continuación mediante de mi exposición oral y,

<sup>99</sup> Este punto está también tratado, en otro contexto, por Pablo Posada Varela en el mismo artículo, p. 38.

<sup>100</sup> *Centre d'Etudes Phénoménologiques de Nice.*

más adelante, mediante este texto. Mi conclusión es que la pulsión se instaure sobre la base de un fenómeno de ruptura, sobre la ruptura de un movimiento de fenomenalización que genera una laguna en el fenómeno de lenguaje. Laguna que será la fuente *negativa* de la pulsión.

En esta precisa medida, no hay en propio, y a mi parecer, una fenomenalidad de la pulsión si entendemos ésta en sentido freudiano. Precisamente en Marc Richir lo simbólico comienza allí donde la fenomenalización se detiene; en este sentido, podríamos prácticamente decir que lo uno es el negativo de lo otro. Allí donde la fenomenalidad se rompe, la pulsión comienza. Pero puede ocurrir también, a la inversa, que lo sublime se manifieste como lo negativo del mecanismo *simbólico* de desencadenamiento en el cual detecta Richir la pulsión.

Esta última observación podría abrir otra cantera para la reflexión: ¿existe una articulación posible entre lo sublime, tal y como lo piensa Richir, y la sublimación freudiana? También en ese caso convendría empezar, si queremos proveernos de los mejores medios posibles para ofrecer una respuesta solvente, por una lectura de Freud instruida por la de Laplanche, juntamente a la de Richir.