

“Construcciones especulativas” y “construcciones fenomenológicas” en el espacio de la psicoterapia

Para una crítica de la noción de “construcción” en análisis: el ejemplo de Serge Viderman

Joëlle Mesnil. Université Paris VII. Psicóloga clínica.. <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

Traducción por Pablo Posada Varela

Preámbulo.

Este texto¹ constituye la primera entrega de un estudio que comporta dos, y que plantea la pregunta por las condiciones de validez de la noción de construcción en el espacio de la psicoterapia.

En esta primera parte, abordaremos nuestra pregunta por la negativa: propondremos una lectura de textos del psicoanalista Serge Viderman, sobre todo de La construction de l'espace analytique. Estudiaremos después las reacciones a las cuales esta obra dio lugar, pues son testimonio de una voluntad de concebir la naturaleza de una instancia crítica que permita evitar lo arbitrario de las construcciones, es decir, precisamente, lo que le ha sido reprochado a Viderman. Nos volveremos, para terminar, hacia dos psicoanalistas, Jean Laplanche y Pierre Fédid. Ambos han movilizado una reflexión explícitamente filosófica en su propio pensamiento de las construcciones. Llegaremos así al final de la primera etapa de nuestro recorrido. Esta primera etapa nos habrá permitido al menos divisar lo que determinadas construcciones no pueden ser de ningún modo ser si es que pretenden ser no arbitrarias. La instancia crítica, fenomenológica en todo caso, es decir, la instancia que pone en juego la fenomenología llamada constructiva en sus “construcciones fenomenológicas” aparecerá, de ese modo, en vaciado, en negativo. Terminaremos por una breve presentación de las pistas que exploraremos en una segunda entrega donde la cuestión de las construcciones fenomenológicas tal y como podrían ser movilizadas en el transcurso de una psicoterapia será abordada positivamente.

361

SEPTIEMBRE
2016

¹ Texto publicado en francés en la revista *Annales de Phénoménologie* n°14, 2015. Agradezco a Alejandro Arozamena los muy útiles consejos de traducción.

Primera parte.

"[...] el psicoanálisis también se vio confrontado a la doble exigencia contradictoria que condenó a Husserl a la inestabilidad : o bien no ver nada – no comprender nada – o bien ver algo e imponer a esa nada que es el inconsciente la violencia del círculo de la pre-comprensión" Marc Richir, "*Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires*"²,

"Por estar el esquematismo fenomenológico hecho de concrecencias múltiples – a veces en mutuo contrapeso – y precisamente por ello, no es éste arbitrario [...]" Pablo Posada Varela, "*Concrétudes en concrecences*"³

En 1970, mientras el psicoanálisis lacaniano domina ampliamente la escena psicoanalítica francesa, Serge Viderman⁴, psicoanalista de la Sociedad Psicoanalítica de París, publica una obra que, ya desde los primeros momentos de su aparición, desencadena controversias, polémicas y debates.

Con *La construction de l'espace analytique*, el psicoanalista entiende introducir una verdadera ruptura epistemológica, ampliamente fundada sobre una crítica explícita a Freud, pero también a Lacan. A su parecer – y ello será lo que más protestas suscite – el *descubrimiento* del inconsciente ha de dar paso a su *creación*. Así, el espacio analítico no es lo único que está construido por el analista, único juez de la pertinencia del dispositivo, exclusivo definidor de sus contornos, inasequibles a cualquier modificación (el paciente, o lo toma o lo deja, dirá Viderman), sino que también lo están las propias "interpretaciones", tal y como Freud las concibió a la luz de la metáfora "arqueológica", ahora inadecuada (según Freud, el sentido está inscrito pero disimulado en entresijos que el analista debe explorar): con Viderman, estas interpretaciones se abandonan en beneficio de las construcciones, que tan sólo cobran forma en el seno del espacio del análisis.

"Los fantasmas inconscientes no revisten una forma ni ocupan un lugar al que análisis hubiera de allegarse para así descubrirlos, como si de un montón de piedras guardadas en un lugar oscuro se tratara

² M. Richir, "*Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires*" .pdf (publicado en 1969 en los *Annales de l'Institut de philosophie de l'U.L.B.*).

³ P. Posada Varela, "Concrétudes en concrecences. Éléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'époche hyperbolique», In *Annales de Phénoménologie* n° 11/2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 7-56.

⁴ La posición institucional de Viderman le concede una amplia audiencia: ese mismo año asume, junto a Michel de M'Uzan, la dirección de la *Revue Française de Psychanalyse*, que es el órgano de expresión de la *Société Psychanalytique de Paris*, de la que es miembro titular desde 1960. Funda después la colección de textos psicoanalíticos *Le fil rouge* en las P.U.F. De tal suerte que, desde el principio de los años 70, se vuelve casi imposible, para cualquier psicoanalista, ignorar a Viderman, no posicionarse, de un modo u otro, respecto de él. En pleno periodo de hegemonía del estructuralismo aparece como un agitador que se propone reformar el entendimiento psicoanalítico.

y que un rayo de luz descubriese. El analista, al conferirles un nombre, no los descubre, sino que los hace existir"⁵.

Las reacciones no se harán esperar, ya entusiasmadas por una libertad recobrada, ya inquietas por el riesgo de arbitrariedad que el método de Viderman parece arrostrar. ¿Cabe aceptar que la "interpretación" devenida en construcción carezca ya de todo anclaje en "algo" que, del lado del paciente, permita que escapemos a lo arbitrario? ¿Algo que no sea irreductible a un efecto de lenguaje?

Estas preguntas, que no podemos evitar plantear, y que agitaron los medios psicoanalíticos franceses desde la aparición de la obra, fueron, en 1973, objeto de un coloquio que reunió una quincena de psicoanalistas de la S.P.P⁶. Al leer las actas del congreso, constata uno hasta qué extremos las posiciones de Viderman fueron abiertamente puestas en solfa por sus colegas. Ahora bien ¿en qué consisten estas propuestas? ¿Cómo concebir una interpretación que, de acuerdo con Viderman, pueda no corresponder a la teoría traumática tal y como Freud la concibió al principio, pero rehusando, a la vez, que dicha interpretación pueda convertirse en una pura creación del psicoanalista? En los años siguientes, la cuestión permanece abierta, los debates, más o menos argumentados, se prosiguen, pero sin que ninguna respuesta consiga dibujar una vía practicable para un psicoanálisis que no sería ni totalmente determinista, ni enteramente arbitrario. En resumidas cuentas, dos campos siguen afrontándose. El de aquellos para los que el "algo" que ha de limitar la interpretación existe ya "en" el inconsciente del paciente, debiendo ser hallado en el transcurso de la terapia, y el de aquellos para los que ese "algo", no encontrándose, ha de ser inventado. Ahora bien, si inventamos sin tener en cuenta todo "ya (estar) ahí (de algo)", ¿podrá, ese "algo", si es "inventado", desempeñar el papel de instancia crítica? ¿No nos arriesgamos entonces a decir cualquier cosa, a que todo valga?

Si, aún a día de hoy, volver a inquirir sobre los textos de Viderman, así como sobre las actas de un coloquio del que nos separan ya cuatro decenios sigue teniendo sentido, es porque un examen del modo en que hoy tratamos esas cuestiones, ya por aquel entonces abordadas, hace aflorar dificultades que, de hecho, condujeron aquellas discusiones a las cerradas aporías, a los perdederos y callejones sin salida en que todavía hoy seguimos adentrados. El estructuralismo cedió su lugar, en un primer momento, a la deconstrucción (Derrida fue una referencia fundamental para Viderman), y las tesis de Lacan solieron ser diana de críticas casi siempre fundadas. La hiper-determinación del sentido que Viderman – pero no sólo él – reprochaba a Freud, así como a los estructuralistas en general y a Lacan en particular, fue, señaladamente con Derrida, abandonada en beneficio de una diseminación que Viderman convertirá en noción fundamental de su propio trabajo, y ello al extremo de titular uno de sus libros, en inequívoca referencia a Derrida, "*Le disséminaire*". Más adelante, ingresaremos en

⁵ S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Denoël, 1970, Gallimard, Coll. TEL, Paris, 1982, p. 203.

⁶ *Constructions et reconstructions en psychanalyse, Discussion autour de La construction de l'espace analytique de Serge Viderman*, Colloque de la Société psychanalytique de Paris, in *Revue Française de Psychanalyse* N°2-3, Tomo XXXVIII, Mars-juin 1974.

una época relativista y postmoderna, guiada por una suerte de eclecticismo blando donde todas las posiciones valen lo mismo⁷, época a la que el deconstruccionismo anterior abocaba. Precisamente en este contexto desfavorable quisiéramos reintroducir un esfuerzo de meditación en torno a lo que pudieran ser, en análisis, algo así como *construcciones no arbitrarias*.

Pero ¿por qué elaborar este intento en el terreno de la fenomenología? ¿No se trata acaso de una cuestión exclusivamente reservada a psicoanalistas? ¿No es el psicoanálisis, ante todo, una práctica, de tal suerte que, en su ámbito, las discusiones teóricas, y más aún las filosóficas, resultarían completamente vanas? ¿Pretendieron determinados psicoanalistas, y algunos de entre los más grandes – pensemos en Winnicott – hacer filosofía cuando trabajaban con sus pacientes? No nos engañemos: lo cierto es que no. Sin embargo, no han tematizado, o sólo muy ocasionalmente, el modo de pensamiento que, de hecho, ponían en juego para escuchar a sus pacientes, la práctica movilizaba y los efectos que dicha práctica inducía en sus terapias. ¿En qué consiste este pensamiento? ¿Puede enseñarse? Los psicoanalistas siguen, a decir verdad, una formación. De hecho, precisamente sobre esa cuestión, a saber, sobre la atinente a las modalidades particulares de la formación de analistas, se ha mostrado Viderman especialmente activo desde los años que precedieron la aparición de *La construction de l'espace analytique*. Una formación analítica, claro está, no puede reducirse a una enseñanza concebida como una transmisión de conocimientos ya que el candidato ha de haber experimentado antes, y por sí mismo, el análisis, y después, y en la mayoría de los casos, haber seguido otro análisis llamado "didáctico". Ahora bien, no deja de ser cierto que todo psicoanalista que quiera obtener, con el fin del ejercer, el reconocimiento de una Sociedad o de una Asociación de psicoanálisis, ha de seguir una serie de cursos. Estos cursos están concebidos de tal suerte que determinados presupuestos teóricos orienten las clases y enseñanzas; sin embargo, estos presupuestos difieren de una Escuela de Psicoanálisis a otra. A este respecto, Viderman, ayudado por el hecho de que sus ideas daban en terreno abonado, impuso a varias generaciones de psicoanalistas en formación en la S.P.P. una postura, una actitud, una forma de práctica que descansaba en convicciones y conceptos que jamás serían puestos en solfa, ni siquiera por la gran mayoría de sus detractores.

Precisamente en este punto se nos presenta una dificultad particular, relativa a la relación que la práctica analítica mantiene con su propia teoría. ¿Puede la primera de veras considerarse como una aplicación de la segunda? ¿Qué hace un psicoanalista de los conocimientos teóricos que poco a poco va adquiriendo? ¿Cómo los transforma – si es que así ocurre – en aportes con repercusiones prácticas? ¿Puede la relación de la teoría a la práctica, en situación de análisis, consistir en una relación de exterioridad? E incluso la noción misma de teoría ¿halla aquí su lugar propio? ¿No convendría mejor aquí recurrir al término de

⁷ En vez de tener debates argumentados entre interlocutores que defienden acerbamente el punto de vista que, con entera sinceridad, les parece el más adecuado, llegamos hoy a una yuxtaposición de ideas reducidas a opiniones, a "opciones" (en el gran bazar de las ideas yo elijo ésta, tú aquélla). Esto no significa que no haya más lucha; por el contrario, las batallas son tanto más violentas por cuanto carentes de argumentos.

“movilización” antes que al de “aplicación”? Se trata pues de movilizar, en una práctica, aquello que, por estar referido a una práctica, no es ya del todo una teoría, sino un género diferente de pensamiento. Se ha de verter el pensamiento en la práctica de tal suerte el primero empuñe el movimiento propio de la segunda sin imponerle nada desde el exterior. El psicoanalista que se contenta con aplicar un cuerpo de conocimientos a su práctica es un técnico, pero ¿qué decir de aquel que moviliza un pensamiento que no deja de formarse al contacto con el paciente, que permanece a la escucha de sí mismo como analista, en una suerte de vaivén incesante entre las “ideas” que le vienen a las mientes, las que ha aprendido, y las que siente? ¿no es esta forma de proceder, antes bien, la propia de un artista? Puede ocurrir que aquel que enseña una técnica siga siendo, a pesar de todo, un artista cuando trabaja, cuando está, digamos, manos a la obra. Quizá fuera precisamente ese el caso de Viderman. Ahora bien, ¿qué decir de aquellos que siguieron sus enseñanzas, de aquellos que, creyendo en su carácter bien fundado, las aplicaron al pie de la letra? ¿Acaso no puede temerse que, como solía reponer Richir a propósito de Lacan, hayan fijado y bloqueado al paciente con y entre los términos mismos de la teoría? Lo cierto es que hay otro tipo de psicoanalistas, como Bion o Winnicott, que movilizan, en su escucha misma, un tipo de pensamiento que ellos mismos no han tematizado. Pero, en ese último caso, ¿qué es entonces ese pensar que puede ejercer efectos sin haberse definido de entrada? ¿De qué forma puede verterse en el movimiento de las construcciones? La pregunta es filosófica, y más exactamente fenomenológica; aunque lo cierto es que urge acordar lo que se ha de entender por ello.

¿En qué sentido la fenomenología permite abrir nuevas vías a una práctica como el psicoanálisis que, de entrada, se las ve con un “objeto”, el inconsciente, del que no cabe, en sentido estricto, “descripción” alguna? Se requiere un espíritu, una actitud. No es cuestión de apelar a “la” fenomenología como quien invoca una doctrina, sino de ver qué fenomenología singular es capaz de abrir un pensar del inconsciente toda vez que rehusamos ver en ello un mero “efecto de lenguaje”. Pues lo cierto es que si el inconsciente de los psicoanalistas resulta no sólo irreductible al inconsciente llamado “descriptivo” (como pretenden algunos psiquiatras fenomenólogos o filósofos, sin darse cuenta de que la fenomenología tal y como la conciben es “simbólica”⁸), sino que se antoja absoluta y radicalmente indescriptible, el riesgo de desbarar, de enunciar en su nombre toda suerte de disparates, aumenta exponencialmente. Ingresamos, en todo caso, en el campo de lo no atestable y de lo no efectuable⁹. Bien es cierto

⁸ La fenomenología “simbólica” es una fenomenología en la cual, para tomar una expresión de M. Richir, “lo antepredicativo es el reflejo fiel, la imagen especular de lo predicativo”; me permito remitir, sobre este punto, a mi artículo: “Aspects de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique”, in *L’art du comprendre*, N°3, juin 1995.

⁹ Nos encontramos, de ese modo, en una situación comparable a la que fue evocada en la línea editorial del año 2000 con que se inauguraba la andadura de la revista *Annales de phénoménologie*, en que se podía leer lo siguiente: “entramos, por así decirlo alegre y despreocupadamente, sin inquietud aparente, en el campo de lo no atestable, de lo no efectuable. Sin embargo, el discurso fenomenológico no puede tener sentido preciso sino a condición de dar a entender de qué (de qué problema o pregunta) se está, cada vez, hablando, y qué es ese “qué” (la *Sache selbst*, la “cosa misma [*la chose même*]”) que ha de acceder a atestación...”. Pues de otro modo:

que siempre que se ha intentado una "aproximación" entre psicoanálisis y fenomenología, buscando subrayar "paralelismos", se ha desembocado en un callejón sin salida. Y es que no se trata tanto de "aproximar" psicoanálisis y fenomenología como si de dos disciplinas constituidas se tratase, ni de establecer entre ambas paralelos. Ni siquiera se trata de articularlas, aun cuando esta última opción se antoja ya claramente más adecuada puesto que así preservamos la singularidad de los elementos que buscamos poner en relación. Se trata, más bien, de captar, en cierto modo *desde el interior*, la comunidad que habita ambos procedimientos; de captarla, por lo tanto, de raíz. No se trata pues aquí de comparar dos "doctrinas" para así hacer aparecer sus "puntos comunes"¹⁰, lo cual carece de interés y nada adelanta, sino de captar lo que, más acá de la letra, constituye de veras su espíritu común, su cuita de "algo" que, apenas entrevisto, como decía Roustang retomando las palabras de L. Binswanger a propósito del psicoanálisis, se aferra a nosotros y "no nos suelta ya". Pues bien ¡otro tanto cabría decir de la fenomenología!

Si por ventura nos vemos llevados, sobre la marcha, a considerar una articulación entre estas dos instancias heterogéneas, en vez de intentar forzamientos destinados a que nociones y orientaciones antagonistas terminen solapándose, no se tratará ya de abordar "psicoanálisis y fenomenología" como si de un ejercicio pseudo-académico se tratara, sino de intentar cernir la singularidad de dos "cosas" esenciales, efectivamente heterogéneas, y que, con todo, no cursan por separado, la una sin la otra, sino parejas. Y este curso imbricado nos lo encontramos, por antonomasia, tanto en la práctica psicoanalítica como en la práctica fenomenológica. Teoría y práctica que, en ambos casos, se entrecruzan según un esquema que, desde luego, no responde al de la aplicación de la una a la otra. La relación que ambas mantienen es, más bien, del orden de una construcción. La dificultad que presenta el tema que quisiéramos tratar se duplica tan pronto como captamos que la construcción que el analista pone en juego en el espacio analítico se entrecruza a su vez con la construcción "teórica" que ha de acometer para llevar a buen puerto su operación, su práctica. Dos son pues los niveles que se entrecruzan. Abriga uno la sospecha de que quizá procedan de dos dimensiones a la vez heterogéneas e indisolubles, y que son precisamente aquellas que Richir llama "fenomenológica" y "simbólica", ambas presentes – e igualmente necesarias – en toda vida humana. Estas dimensiones son modulaciones de la vida del pensamiento antes de ser objeto. La sub-tienden desde dentro, son su estopa misma. Alcanzamos aquí una región oscura que mal haríamos en apresurarnos a sancionar como inefable ya que, por el contrario, se impondrá inventar un lenguaje que garantice un contacto con ella. Si el inconsciente forma parte de esas "cosas" de las que no se tiene experiencia directa, que no se pueden describir, y que por lo tanto – siempre que uno quiera decir algo de ellas – requieren una construcción, ¿cómo

"cualquier cosa puede ser dicha sobre lo que sea a condición de que la "construcción" especulativa parezca sostenerse más o menos, de costumbre (aunque no siempre) en encadenamientos de pseudo-conceptos (inefectuales) que proceden más del bricolaje o de la ideología que de la "lógica", metódicamente desplegada, de una elaboración que confiere sus reglas y sus ángulos de atacada de los problemas".

¹⁰ Cf. J.C. Beaune. *Phénoménologie et psychanalyse*, Champ Vallon, 1998 : la mayoría de los textos de esta recopilación borra la especificidad de ambas dimensiones, es así como Beaune considera que la *epochè* "no está, a lo que parece, tan alejada del *lapsus*, del sueño, o quizá de la represión de lo que cabría suponer". p. 7.

concebir entonces una construcción que, con todo, no sea total, una construcción que esté limitada por algún tipo de instancia crítica? ¿Cómo bandeárselas entre el *Caribdis* de la hiperdeterminación y el *Escila* de la indeterminación integral, del puro caos? Estas preguntas, que se plantean de modo hartamente concreto en el curso de toda terapia¹¹ ¿acaso no son auténticas preguntas filosóficas?

En los años que siguieron a la publicación de *La construction de l'espace analytique*, no se les escapó a algunos de sus compadres el hecho de que el libro en el que Viderman entendía, de hecho, proponer una nueva epistemología psicoanalítica levantaba, a su vez, preguntas que no podían ser seriamente abordadas sin recurrir a una aproximación filosófica; pero no es menos cierto que eso mismo no se hizo de modo explícito y consecuente, con la salvedad de algunos esbozos, presentados, señaladamente, en el coloquio organizado por la S.P.P. en 1973, y que, por regla general, no tuvieron continuidad. A pesar de todo se dieron, algo más tarde, algunas salvedades; en especial la de Jean Laplanche que, desde 1964 en *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origine du fantasme*, redactado con J.B. Pontalis, proponía que el filósofo y el psicoanalista anduviese "al mismo paso". Efectivamente, Laplanche no ha dejado de movilizar, en sus reflexiones psicoanalíticas, una exigencia que no podemos por menos de calificar como filosófica. Entre otros casos parejos, podríamos evocar también – aunque no abundan – los de Maurice Dayan y Pierre Fédida. Se libró, cada uno a su manera, a una reflexión profundizada sobre la noción de construcción en análisis, ciertamente sobre la base de un acuerdo parcial con Viderman. Este acuerdo se refería a la crítica, ratificada por los autores recién citados, que Viderman hacía de la idea de que el sentido del síntoma estuviese ya constituido sólo que "escondido" antes de su interpretación. Ahora bien, esos mismo autores tampoco dudaron en expresar serias reticencias a la hora de seguir a Viderman por una senda demasiado marcada – o al menos así les pareció – por lo arbitrario. En una nota de *Corps du vide, espace de séance*¹², al evocar el coloquio dedicado a Viderman por la S.P.P, Pierre Fédida hacía observar lo siguiente:

"la discusión alrededor de esta obra [...] aborda poco (con la salvedad del artículo de Christian David sobre un nuevo espíritu analítico) las condiciones de legitimidad epistemológica de la noción de construcción." Y añadía: "convendría no sub-estimar la influencia que, en el actual interés por el concepto de espacio, vuelve la mirada hacia la fenomenología, a la cual el psicoanálisis ofrecería, en cierto modo, una nueva acogida"¹³

¹¹ Por mi parte, un problema *concreto* es lo que me ha conducido hacia la fenomenología. Un problema que desborda ampliamente el marco del psicoanálisis. Ya desde mi tesis en psicopatología, comenzada en el marco de la antropología, la gran pregunta fue siempre, para mí: ¿cómo puede un lenguaje guardar un vínculo, un contacto, un anclaje en "algo" otro sin que ese "algo" en cuestión esté definido desde el principio? ¿Cuándo, por lo tanto, hace falta construirlo? Así pues, la pregunta que me acuciaba era filosófica. No supe plantearla *como tal* al principio; se impuso en el transcurso de un trabajo en el que me encontraba con una dificultad enorme y que dependía del hecho de hacer uso, para exponer mis ideas "sobre" la desimbolización, de un concepto de simbolización que, precisamente, buscaba elucidar.

¹² P. Fédida, *Corps du vide. Espace de séance*, Delarge, 1977.

¹³ *Ibid.*, p 177. Hagamos notar que este texto, publicado en *Corps du vide. Espace de séance*, lleva como título: «el cuento y la zona de adormecimiento», que fue el tema de un seminario dirigido por Fédida entre la

A lo largo y ancho de *Corps du vide. Espace de séance* interroga Fédida el concepto de "espacio psicoterapéutico", introduciendo distinciones destinadas a permitirle no perder jamás de vista el anclaje concreto gracias al cual las construcciones que nos vemos llevados a efectuar mantienen su legitimidad. Así, introduce un radical cambio de nivel entre el "espacio psicoterapéutico" y el "espacio socio-cultural". Anotar este cambio de nivel manifiesta que las condiciones de "legitimidad" de las construcciones efectuadas en uno u otro espacio no son las mismas. Pues bien, resulta que esas "condiciones de legitimidad epistemológica de la noción de construcción", en particular en el seno del "espacio" analítico, son precisamente las que serán aquí puestas a prueba y sometidas a escrutinio, de la mano del ejemplo concreto que nos ofrece la teoría de Serge Viderman.

Para llevar a nuestra empresa a buen puerto, urgía una relectura sistemática de *La construction de l'espace analytique*, pero también de las publicaciones ulteriores de Viderman que manifiestan cómo el marco teórico definido en la primera obra jamás es abandonado por su autor, reintegrando así – y envolviéndolas – las preguntas de sus contradictores, sobre todo las surgidas con ocasión del coloquio ya evocado. Sus detractores, como veremos enseguida, no disponían de los medios conceptuales aptos a la forja de argumentos que defendiesen sus posiciones ante la de Viderman. Esas potenciales refutaciones tampoco han sido llevadas lo suficientemente lejos en su elaboración como para ser usadas cuando, al hilo de discusiones y polémicas, hubiera hecho al caso. Por último, nos volveremos hacia psicoanalistas que, como Dayan y Fédida, pero también, y muy en particular, Laplanche, han reflexionado algo más sobre lo que, en un contexto analítico, bien pudiera corresponder a las nociones de realidad y de verdad. Efectivamente, las discusiones a propósito de la legitimidad o arbitrariedad de las construcciones se han organizado en torno a las citadas nociones. Veremos pues, poco a poco, dibujarse una nueva vía, la de construcciones fenomenológicas como las que algunos fenomenólogos contemporáneos han comenzado a concebir, en la línea abierta por Husserl y por Fink, pero yendo más allá de la letra de los textos al tiempo que guardan su espíritu, a veces tomando una bifurcación inesperada, como es el caso de Marc Richir y, de un modo algo distinto, de Pablo Posada Varela.

Este encuentro entre las construcciones analíticas y las construcciones fenomenológicas, sobre todo por lo que hace a la fenomenología richiriana, sorprenderá tanto menos por cuanto que las referencias al psicoanálisis y, de un modo más general, a la psicopatología, son constantes en la obra del fenomenólogo valón. Ya desde las *Recherches phénoménologiques*¹⁴, publicadas en 1983, donde incoa una "antropología fenomenológico-transcendental" de lo que Freud llamaba "proceso primario", esbozaba Richir una "antropología fenomenológica" que elaboraría años después, precisando que "uno de los momentos necesarios" de una antropología tal debía consistir en "una lectura fenomenológica

publicación del libro de Viderman y el coloquio que siguió en 1972-73. Fédida interrogaba en dicho texto el concepto de espacio psicoterapéutico, que da título a la tercera parte de su libro.

14 M. Richir, *Recherches phénoménologiques IV, V. Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia, 1983, nota 7.

de la obra de Freud". El filósofo precisaba: "estamos a la búsqueda de una *matriz transcendental* [el subrayado es nuestro] para esa antropología, y si debiéramos dar un nombre psicoanalítico al campo que estamos explorando, le daríamos el nombre de "ello [ça]" transcendental, de un "ello" cuyo cuerpo propio emerge en tanto que "Yo" sin jamás separarse de "sí"¹⁵. Comprendemos hasta qué punto la referencia al psicoanálisis es irreductible aquí a un simple "ejemplo". Ya en este texto, publicado hace treinta años, Marc Richir nos ponía en guardia contra el riesgo, sin cesar renovado, de perder el contacto con la *cosa misma* en el curso de construcciones puramente especulativas, de "ficciones constructivistas". En la quinta de las *Recherches phénoménologiques*, donde cuestionaba en especial las asociaciones en Husserl (las síntesis pasivas) y en Freud, evocaba "la figura arcaica de la *psychè*, la matriz transcendental de lo que el psicoanálisis designa como el inconsciente o más bien como el 'ello'". En *Phénoménologie et institution symbolique*, aborda Richir una vez más el inconsciente freudiano y será en ese preciso momento en el que veremos aparecer uno de los motivos organizadores de todo su pensamiento, a saber, la diferencia entre simbólico y fenomenológico en torno a la cual, justamente, se organizará, apenas un año después, el artículo más largo¹⁶ que Richir haya dedicado a la relación de la fenomenología con el psicoanálisis. En cada uno de los textos que, más adelante, publicará Marc Richir, la psicopatología ocupa un lugar significativo. Las referencias de las primeras obras a Freud, a Lacan, y a Binswanger disminuyen para, paulatinamente, dejar paso a Winnicott. Constatamos que en todos sus textos publicados hasta hoy, el filósofo jamás evoca la psicopatología como una ilustración, sino como uno de los lugares, de los terrenos, en los que el cuestionamiento fenomenológico está directamente movilizado y respecto del cual, efectivamente, el inconsciente está concebido como una matriz transcendental. Si cabe decir que la cuestión de las construcciones fenomenológicas se ve rara vez abordada por Marc Richir en términos explícitos, de forma especializada y frontal, es innegable que subyace a todo su pensamiento. La pregunta por la posibilidad y lo bien fundado de determinadas construcciones fenomenológicas gana toda su pertinencia en el ámbito de la esquematización en lenguaje tal y como Richir la concibe, es decir, "sin concepto dado de antemano". Esta dimensión esquemática se ve cruzada por una dimensión simbólica que constituye respecto de ella a la vez un punto de apoyo y un límite, una suerte de impedimento necesario. Es preciso señalar que lo más importante no reside en la referencia factual de Richir al psicoanálisis. La existencia de dichas referencias aporta, todo lo más, un refrendo exterior a nuestra empresa, una garantía relativamente artificial y, en todo caso, insuficiente. El tipo de pensamiento requerido desde cada una de las dos vertientes (filosofía y psicoanálisis), pone en juego construcciones que presentan la misma dificultad a niveles diferentes, a saber, la dificultad que existe a la hora de construir un pensamiento que deba, a la vez, tener en cuenta un "dato", permanecer atento a lo que éste acarrea en términos de estructuración implícita (sin que,

¹⁵ *Op. cit.*, p. 278.

¹⁶ M. Richir, "Merleau-Ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse", *Les cahiers de philosophie* n°7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, Mai 1989, pp. 155-187. Existe una excelente traducción al español de este importante artículo de Richir a cargo del inmenso traductor e intelectual cántabro Alejandro Arozamena: [Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis. Eikasía 47 \(enero, 2013\)](#).

muchas veces, nos percatemos de ello), y tratar de poner en forma algo que se presenta a través de dicho dato, algo que no está totalmente definido, pero tampoco tan sumamente indeterminado como acoger cualquier construcción. No todas pueden resultar igualmente convenientes o prender del mismo modo. ¿Cómo concibió Viderman las construcciones que se despliegan dentro de lo que llama el espacio analítico? ¿Y cómo ha construido esas construcciones? ¿De qué tipo de esquematismo proceden unas y otras? Es lo que nos disponemos, ahora, a analizar.

1. La construcción del espacio analítico.

Recordemos que el título del libro publicado en 1970 por Viderman alude a un texto de Freud aparecido en 1937¹⁷, y cuyo título ha sido traducido en francés por: "Construcción en el análisis". Freud habla en dicho texto de re-construcción, y es lo que Viderman pone en solfa. Este último ambiciona construir algo que jamás lo ha estado. Así pues, también el recurso a la metáfora "arqueológica" en el espacio analítico le parece inapropiada. Pero, en ese caso ¿construir a partir de qué? Viderman entiende, contra Freud, concebir una nueva epistemología que convendría mejor a su objeto, a saber, el inconsciente, y del mismo modo construcciones diferentes a las re-construcciones de Freud. Así construye su *Construction de l'espace analytique*¹⁸ y lo hace con y contra Freud. Nos dice el autor que la parte que falta y que Freud intenta buscar en la historia del paciente no está en sitio alguno; no sólo es, como piensa Freud, inaccesible (de ahí que sea necesario "reconstruirla" entre dos segmentos accesibles) sino que, más radicalmente, sostiene que jamás ha existido. Hace falta pues *inventarla*. Pero Viderman no imagina que quepa rechazar la concepción "arqueológica" de la interpretación sin por ello aceptar su corolario: la idea de que antes de la interpretación no había nada. Constatamos que, de una misma atacada, abandona la idea de que el "trozo que falta" esté inscrito en la *psyché* del paciente, pero también la idea de que se trate de un "trozo por construir", lo cual seguiría suponiendo que la construcción es parcial y se apoya en algo previo. Otros, con Pierre Fédida a la cabeza, tampoco se han privado de poner en solfa la pertinencia de la metáfora arqueológica. Ahora bien, ello tampoco les lleva a sostener que nada, absolutamente nada "en" el inconsciente del paciente preceda a la interpretación. En "Le discours à double entente", Fédida cuestiona pues "la comparación, muchas veces desarrollada, del psicoanálisis con la arqueología"¹⁹. Así, nos pone en guardia contra una reducción de la interpretación psicoanalítica a una operación en la que se trataría de "sacar a la luz [...] lo que ha sido cubierto". Fédida denuncia, en definitiva, "la ilusión de la inmersión dentro de uno mismo y de los otros con vistas al descubrimiento de un sentido profundo"²⁰.

¹⁷ S. Freud, "Construcciones en el análisis" trad E. R. Hawelka, U. Huber, J. Laplanche, in *Résultats, idées, problèmes II*, 1921-1938, PUF, 1985, pp. 269-283.

¹⁸ S. Viderman, *La construction de l'espace analytique*, Gallimard, Coll. TEL, Paris, 1982. Citado en adelante y para abreviar: "*La construction*".

¹⁹ P. Fédida, *Le concept et la violence*, Paris, UGE, 1977, p. 186.

²⁰ *op. cit.*, p.186.

Pero la crítica de esta ilusión, lejos de llevarle a la concepción de construcciones que serían arbitrarias, desemboca por el contrario, y en su caso, en una nueva pregunta. ¿Cómo concebir el estatuto "ontológico" de este elemento que falta? Si no *existe* en una exterioridad observable, si no ha *existido* jamás en el mundo empírico del paciente, si tampoco ha sido jamás positivamente "inscrito en" el inconsciente, ¿no podríamos decir que *insiste* para hacer oír lo que jamás lo ha sido? Y, en este caso ¿no sería, a pesar de todo, algo? "Algo" cuya especificidad intentará Fédida aproximar volviéndose hacia la fenomenología, en primer lugar hacia la de Henri Maldiney, que fue su profesor. Por el contrario, para Viderman, la naturaleza e incluso la existencia de este "algo" no tiene importancia alguna:

"Lo importante es que el analista, sin mirar por la realidad, ajuste y ensamble esos materiales para construir un todo coherente que no reproduce un fantasma preexistente en el inconsciente del sujeto, sino que lo hace existir diciéndolo"²¹.

He ahí una de las frases emblemáticas de la posición de Viderman. Estas líneas de *La construction de l'espace analytique* se cuentan entre aquellas que más tinta han hecho correr, aquellas que han suscitado más protestas. Con esta afirmación, Viderman pretende terminar tanto con la realidad acontecimental [évènementielle] como con la realidad psíquica singular, por difícil y problemática que sea tanto en su acceso como en su concepción. Estos extremos concitarán los más acerados reproches de sus detractores "realistas". Ciertamente, hay varios tipos de realismos. Por ejemplo, el realismo de Laplanche, al que nos referimos más adelante, es irreducible al de Francis Pasche²², el principal refutador de Viderman en aquella época. "Sin mirar por la realidad": a primera vista, con esa expresión, Viderman quiere decir: sin mirar por la realidad acontecimental [réalité évènementielle]; rechaza, pues la idea, que atribuye a Freud, de que la vida del paciente esté por entero determinada por lo que, ~~de niño,~~ éste haya vivido. Pero constatamos que abandona también la noción de "realidad psíquica". Efectivamente, el fantasma que Viderman sitúa en el primer plano de su método interpretativo ~~no es,~~ en su caso, una "realidad psíquica" en el sentido *técnico* del término. No es pues una "realidad psíquica" equiparable, por ejemplo, a la que aparece al final de *La interpretación de los sueños*, suerte de núcleo heterogéneo en el seno mismo del campo subjetivo y cuya especificidad presintió Freud desde los *Estudios sobre la histeria* al evocar la noción de "cuerpo extraño interno", irreducible a una realidad psicológica (o a las ideas que uno se hace). "Sin mirar por la realidad", "construir", "un todo coherente", "hacer existir un fantasma al enunciarlo": lo esencial del espíritu de las construcciones de Viderman se resume en estas pocas expresiones citadas. No sólo la teoría traumática se abandona – toda vez que la cuestión no se cifra ya en dar con lo que sucedió en la vida del paciente a modo de factor explicativo de

²¹ *La construction de l'espace analytique*, p 164. La expresión "estos materiales" remite a lo que vió y dijo Leonardo Da Vinci en el célebre episodio narrado por Freud; Viderman sostiene ideas semejantes cuando aborda el problema de la palabra del paciente en situación de análisis. Roland Gori, en una obra publicada en 1996, perpetúa la enseñanza de Viderman e intenta, a su vez, concebir también "una epistemología fundatriz para el psicoanálisis": "de igual modo que no hay sueño fuera de la narración que lo manifiesta, ni hay síntoma fuera del campo transcendental en que éste se enuncia, no existe realidad histórica inconsciente fuera de la situación analítica que la fabrica". p. 161.

²² F. Pasche, "Le passé recomposé", in *Revue Française de Psychanalyse* N°2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974, pp. 171-183. Pasche es, al comienzo de los años 70, el principal representante de la actitud "realista" en punto al estatuto ontológico del inconsciente.

sus síntomas – sino que el fantasma que sustituye dicha teoría no sólo no se descubre o desvela “en” el inconsciente del paciente (como ocurría en Freud), sino que es inventado por el analista. Esta invención se lleva a cabo merced a un acto de nominación. Cerca de veinte años después del texto sobre la construcción, Viderman rubricará así esta idea: “interpretar es crear: es llamar con un nombre, es unificar, expresándolo, lo que no tiene nombre, deseos oscuros, ilegibles... (...)”²³. Efectivamente, como hace notar Viderman, para quien, por regla general, “nada hay fuera de los signos”, “el lenguaje no nos ofrece una versión más o menos próxima de la realidad inconsciente: lo que *dice* del inconsciente *es* lo inconsciente”²⁴ (la cursiva es de Viderman). El capítulo de su libro titulado “El lenguaje en el campo del análisis” contiene lo esencial de su concepción del lenguaje y de sus relaciones con una realidad, así se trate de la “realidad” del inconsciente, o de la realidad que acoge los acontecimientos sobrevenidos en la vida de un paciente, o incluso de la realidad que contiene las cosas y enseres del mundo que nos circunda; en dicho capítulo se referirá Viderman a la lingüística. Así, cuando Viderman estudia asuntos relativos al lenguaje, considera *siempre* el caso de un lenguaje codificado, instituido y, en la inmensa mayoría de los casos, el sistema establecido de una *lengua* (aun cuando, aunque de modo excepcional, aluda a un sistema semiótico – gestos codificados por ejemplo –, lo cual, en el nivel en que nos situamos, viene a ser lo mismo). Así pues, jamás abandonamos el redil de la institución simbólica del lenguaje, sustanciada en lenguas o sistemas lingüísticos determinados. Imaginemos una situación en la que alguien intentara con denuedo ir más allá del lenguaje, y así alcanzar un fuera de lenguaje. Pues bien, a esta circunstancia opone Viderman con firmeza su convicción de que jamás alcanzaremos otra cosa que no sea otro lenguaje más, allende el cual nos esperaría un tercero y luego un cuarto y así al infinito. Viderman sanciona así la imposibilidad de ese movimiento de transcendencia: “no caeremos del lado de lo fuera de lenguaje”²⁵. Del primero al último de sus libros, Viderman jamás volverá sobre esta convicción. Podemos rastrear lo que, en la concepción que Viderman se hace del lenguaje, resulta tributario de Derrida. Lo cierto es que Viderman se ha referido en no pocas ocasiones al filósofo y, manifiestamente, lo había leído antes incluso de tener ocasión de escucharle en el espacio de diálogo abierto en torno al grupo “*Confrontation*”²⁶, lugar para debatir y donde se encontraban psicoanalistas y, sobre todo, filósofos, y en particular el propio Derrida. Podemos pensar que el autor de *Le disséminaire*, publicado cerca de veinte años después de *La construction* se topa con el mismo género de obstáculos que el de *La dissémination*.

²³ S. Viderman, *Le disséminaire*, PUF, Paris, 1987, p. 382.

²⁴ *La construction*, *Op.Cit.*, p. 63.

²⁵ *Op.Cit.*, p. 64.

²⁶ Por medio de *Confrontation*, como en el caso de muchos otros de su generación, toma Viderman pleno conocimiento del pensamiento de Derrida. *Confrontation* – recordémoslo – precede de una disidencia de SPP, y constituye, al principio de los años setenta, el lugar de encuentro entre no sólo psicoanalistas de observancias varias (aunque surgidas todas bajo el auspicio de la SPP) sino también de filósofos, intelectuales, escritores, lingüistas, etc..., encuentro por el que precisamente se interesa el psicoanálisis. El grupo creará una revista, *Les Cahiers Confrontation*, que aparecerá de 1979 a 1989. En *Confrontation* empieza a dibujarse una orientación derridiana del psicoanálisis, y será ésta la orientación que siga Viderman. À partir de su segundo libro, *Le céleste et le sublunaire*, la tendencia deconstructiva, ya perceptible en *La construction de l'espace analytique*, se confirma y se refrenda con *Le disséminaire*, publicado en 1987, y donde la referencia a Derrida se vuelve explícita.

“La verdad contingente de la interpretación es la que debe, cada vez, romper la trampa del lenguaje [...]. Rompe un primer molde para, necesariamente, encerrarse al punto en un segundo – que otras interpretaciones irán sucesivamente negando [...]. Hay, siempre virtualmente, un tercer lenguaje que niega a su vez la negación del segundo”²⁷. Subrayemos el término de molde, sobre el que habremos de volver.

Viderman fue particularmente sensible a los riesgos que entrañaba encerrar al paciente en los términos de una teoría analítica dada, por ejemplo – y por antonomasia – en los propios del psicoanálisis lacaniano. Ahora bien, se diría que Viderman se limitó a desvestir un santo para vestir otro, a barrer bajo la alfombra, a un mero desplazamiento del punto de anclaje: seguirá éste solidificado en puras determinaciones, así se trate de determinaciones inventadas que afloran en el espacio del análisis al albur de las interpretaciones del analista. En Lacan, esta determinación se situaba “en” el inconsciente del paciente (aún cuando no debemos obviar que ese “en” corresponde, en el autor de los *Écrits*, a una posición de exterioridad interna). En el autor de *La construction*, tan sólo intervendrá en el momento de la interpretación por el analista bajo la forma de un acto de nominación creativo de su objeto. Con ello entiende Viderman preservar la esencial indeterminación del inconsciente; esencial indeterminación cuyo desconocimiento reprocha a Freud y a Lacan. Viderman necesita, para zafarse de los determinismos que critica, movilizar en sus propias construcciones un nivel de indeterminación. No obstante, desde el momento en que lo exterior e “informado” por las interpretaciones se resume en una materia amorfa, Viderman se verá obligado a convocar otro tipo de determinación absoluta, precisamente el del las interpretaciones, so pena de caer en el mutismo total a que abocaría la materia amorfa y carente de sentido informada por las interpretaciones. Al no situar la determinación en el lugar correcto, y no obstante su crítica de la sistematicidad excesiva de un Lacan, también Viderman la absolutiza.

373

SEPTIEMBRE
2016

No ha de extrañar que al leer con atención los textos de Viderman nos invada una inequívoca sensación de malestar cuya nota fundamental consiste – no tarda uno en reparar en ello – en pasar sin cesar de una dimensión a otra sin pensar cada una de ellas como tal. En los términos de Marc Richir, podríamos decir que pasa de un nivel *arquitectónico* a otro, y que lo hace sin tematizarlos como tales y, por ende, sin advertir siquiera el paso mismo. Confunde, tanto en lo que se refiere al inconsciente como al lenguaje, dos dimensiones: la determinante y la reflexionante. Así pues, atribuirá en repetidas ocasiones al inconsciente *simbólico* (en los términos de Richir que interrogaremos más adelante) una libertad y una indeterminación que, en realidad, han de atribuirse al inconsciente *fenomenológico* (siempre en los términos de Richir). Reduce el inconsciente fenomenológico a un puro dato amorfo, y el inconsciente simbólico a nada específico. El inconsciente será pues construido “sin mirar por [sans égard]” su “realidad”, sea ésta del tipo que sea.

Cuando critica Viderman la célebre fórmula de Lacan, según la cual “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”, no lo hace para dar a entender, como podría ser el caso desde una perspectiva fenomenológica (aunque no sólo, pues también ese será el punto de

²⁷ *La construction*, op. cit, p. 64.

vista de Castoriadis²⁸), que el inconsciente estaría organizado según un orden distinto al de una estructura lingüística:

“El inconsciente no nos parece estar más ‘estructurado como un lenguaje’ (J. Lacan) de lo que pueda estarlo el propio mundo exterior. Si nos lo encontramos estructurado de ese modo, es porque accedemos a conocerlo mediante el lenguaje. Su existencia es la forma mediante la cual el lenguaje lo informa, lo cual no nos ofrece una traducción en términos lingüísticos de lo que, por lo demás, tendría una estructura muy diferente – y del todo inimaginable”²⁹.

No hay orden anterior a la lengua según Viderman. Notemos, en una perspectiva fenomenológica richiriana, que el “mundo exterior” al que se hace aquí alusión es un mundo exclusivamente simbólico. Lo cierto es que Viderman jamás concibe una exterioridad radical que no sea esencialmente amorfa y que por ende requiera ser estructurada desde el exterior por la lengua. Reconoce ciertamente una dimensión indeterminada de la existencia humana, pero se limitará a concebirla como un “dato bruto” que tan sólo un concepto extrínseco alcanzaría a ordenar. Así pues, no obstante el rechazo de una “estructuración” lingüística intrínseca al inconsciente y defendida desde la perspectiva lacaniana, se encomendará directamente a la idea de que, por un lado, lo inconsciente no tiene ninguna organización intrínseca y, por el otro, tan sólo nuestro lenguaje, es decir, en sus términos, nuestra *lengua*, puede estructurarlo, y ello siempre desde el exterior. En el transcurso de una terapia, tal y como la concibe Viderman, esta organización o estructuración es pues obra exclusiva del psicoanalista; el inconsciente del paciente es tan amorfo como su palabra. Amorfo: el término se repite en innumerables ocasiones, no sólo en *La construction*, sino en todas sus obras ulteriores.

374

SEPTIEMBRE
2016

“El instrumento conceptual que la teoría pone a su disposición es lo que sensibiliza y abre la inteligencia del analista para permitirle informar la realidad, y hacerlo pues según las articulaciones preformadas propias del modelo teórico que el analista se ha dado a sí mismo”³⁰.

La organización tan sólo puede proceder del exterior, surgir de un acto deliberado del psicoanalista que recurre a un modelo (volvemos a encontrarnos, en Viderman, exactamente con el mismo esquema cuando se trata, por caso, de una lectura de un texto literario). Esta organización no puede ser sino el fruto de una nominación subjetiva (en el sentido psicológico de este término): “el sentido no está en las cosas, sino en aquel que mira las cosas”³¹, seguirá martilleando Viderman una y otra vez, cerca de veinte años después de la publicación de *La construction*. En otras palabras: lo que Viderman, denomina, algo monolíticamente, *el inconsciente* no se organiza, a su parecer, según líneas de fuerza que le fueran propias y que,

²⁸ C.Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

²⁹ *La construction*, op. cit, pp. 62-63.

³⁰ S. Viderman(S) *La construction*, p. 130.

³¹ S.Viderman, *Le disséminaire*, PUF, Paris, 1987, p. 291.

por esa misma razón, impusieran límites a la interpretación. A Viderman cabe pues oponer que estas líneas de fuerza, a falta de *existir*, *insisten*, y lo hacen quierase o no, piénsese lo que se piense y dígase lo que se diga en aras a una u otra construcción del analista. A pesar de las fórmulas ambiguas, tampoco Viderman asevera que el inconsciente no exista. Ahora bien, refiriéndose a Kant, nos dirá entonces que se trata de una “cosa en sí” de la que nada podemos conocer. Partiendo de esa premisa, construirá, *al lado* de este inconsciente radicalmente inaccesible, otro inconsciente. Ese otro inconsciente será construido a partir de las palabras del paciente; en ellas cabe reconocer algo así como el equivalente estructural de los fenómenos kantianos. No obstante, la ruptura entre lo que Viderman considera como una “cosa en sí”, un “noúmeno” (Viderman utiliza indiferentemente ambos términos), y los fenómenos que nos permitirían, a falta de conocerla, tocarla de un modo y otro, se consuma, refrendada por el hecho de que esta “fenomenal” masa se entiende como amorfa, no pudiendo cobrar sentido si no es mediante la imposición de un esquema exterior, conceptual. Correlativamente, la noción misma de “noúmeno” pone en juego una ontología que contradirá de continuo su empresa de “liberación” del inconsciente. Lo inconsciente-noúmeno es, por esencia, auto-subsistente, y los fenómenos en el sentido kantiano que le corresponden están, a su vez, concebidos como una materia sensible bruta que sólo un concepto puede dotar de forma definitiva y sentido. No tardamos pues en darnos cuenta de que la referencia kantiana en el pensamiento de Viderman no sólo no es esclarecedora, sino que es un impedimento a la expresión de algo que el autor busca decirnos y que se abre camino con dificultad. Cuando Viderman se refiere a Kant, lo hace siempre a la *Crítica de la razón pura*, donde Kant trata únicamente de los esquematismos de la determinación a priori, es decir, de los esquematismos que ponen en forma la diversidad sensible, concebida como pura materia. No ha de extrañar que el esquema hilemórfico impregne todo su pensamiento. Así, las esquematizaciones tal y como las concibe en sus construcciones, son pues siempre determinantes. Parten del concepto. Y, como cada vez que procedemos de esta manera ¡en el punto de llegada no encontramos sino lo que ya habíamos puesto al principio! Inconsciente noúmenico *versus* inconsciente construido o *inventado* en el curso análisis: el pensamiento de Viderman se debate sin salida posible entre una voluntad de hacerle un sitio a la contingencia y una tendencia a limitar el pensar a un orden determinante que obstaculiza cuando no excluye el primer propósito. Dos concepciones de la expresión y de la puesta en forma pugnan entre sí en el pensamiento psicoanalítico: una primera, que se inscribe claramente en la estela de la deconstrucción y que se reclama implícita o explícitamente de Derrida, y abre la espita a la diseminación, a la multiplicidad de sentidos, a su indecidibilidad etc; y una segunda que se reapropia las grandes oposiciones metafísicas, y que la primera tenía por ambición dismantelar. Será esta segunda opción la que vehicule el hilemorfismo, mas en una concepción de las construcciones que, afin a la primera tendencia, debería excluirla radicalmente so pena de caer en un arbitrario determinante. Esta tensión se manifiesta en el texto vidermaniano bajo la forma de incoherencias más o menos manifiestas. No bien nos tomamos la molestia de meditar los ejemplos de indeterminación del sentido que aporta Viderman, nos damos cuenta de que se apoya sobre imágenes que contradicen radicalmente la idea que pretende defender. El ejemplo del fotógrafo, evocado en un pasaje donde se trata de la obra literaria es particularmente

elocuente: con la ayuda del citado ejemplo expresa Viderman la idea de que la obra literaria no tiene sentido antes de ser leída. Vemos hasta qué extremo su posición se aleja, por ejemplo, de la un Ricoeur o de un Gadamer para los cuales la obra sólo tiene *una* significación si hay algo en ella que resiste, con todo, a las proyecciones de los lectores. Hay, para estos dos filósofos que tanto han desarrollado la hermenéutica, una parte de construcción en la lectura; ahora bien, esta construcción no es enteramente libre. De la idea de que la obra no tiene una significación determinada pasa Viderman, directamente, al extremo opuesto, es decir, a la idea de que la obra está infinitamente abierta a todas las interpretaciones. He ahí el ejemplo que propone:

“Para que la obra recobre su potencia emocional, es necesario que el sentido único recobre armónicos que hagan eco a la pluralidad de los deseos proyectados sobre la misma. Al igual que un fotógrafo que conoce su oficio no reproduce jamás una imagen fielmente reflejada en el agua sino que se cuida, antes, de embrollarla para dejar en ella ese halo de indeterminación en el que las ensoñaciones hallan acomodo”³²

Aun haciendo la vista gorda sobre la concepción a decir verdad bastante ingenua de la fotografía (y de la literatura) que traduce esta observación de Viderman, lo más problemático del ejemplo sigue siendo que, para captar lo indeterminado, se empeñe Viderman en partir de lo determinado. En otras palabras: la indeterminación resulta, todo lo más, del posterior embrollo de una determinación previa. La indeterminación no es pues originaria. La obra literaria (pero también musical u otra) no tiene otro sentido que la que le otorga el lector, el auditor o, de modo general, el receptor que se vuelve creador al mismo título que el autor. Indudablemente, ve Viderman adecuadamente que una obra literaria no tiene *una* significación que una plantilla preestablecida permitiese descodificar. No obstante, a diferencia de Ricoeur³³ o de Gadamer – podríamos mencionar también a J.Garelli y a S. Meitinger – ya no hay para él “cosa del texto” o “mundo del texto” que limite las lecturas. Hay tantas obras como lectores o auditores hay³⁴. Pues bien, en una perspectiva pareja, habrá tantas interpretaciones como analistas. Otros ejemplos traducen una incompreensión de lo que podría ser una indeterminación originaria y muestran que confunde con regularidad la indeterminación con una multiplicidad de determinaciones, lo que denomina “la

³² S. Viderman, *Le céleste et le sublunaire*, PUF, Paris, 1977, p. 103.

³³ Cf. por ejemplo : P. Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 202.

³⁴ Notaremos que, sobre este último punto, sobre todo cuando evoca a Beethoven, se sitúa en las antípodas del director de orquesta, Sergiu Celibidache, para quien ni siquiera son varias las interpretaciones posibles de una obra musical. No tanto por el hecho de que una ontología de la música las prohíba, sino porque la “nada” o “nonada” que es la música alberga, fuera de todo anclaje ontológico estricto, una relación con una verdad absoluta.

Cf. por ejemplo in: S. Celibidache, *La musique n'est rien. Textes et entretiens pour une phénoménologie de la musique*, Actes Sud, 2012, trad. P. Lang la referencia a Beethoven, p. 88, a propósito de la verdad musical: “no puede ser de otro modo” (p. 25.), “lucha sin merced contra lo arbitrario” (p.67.), “no hay alternativa a la música, de ahí que no haya interpretación” (p.76.), “no tenemos ninguna libertad de decidir” (p.89), “no hay interpretación, sino algo correcto o no”, (p.123.) Todo indica que, para Celibidache, el sentido de la obra le es intrínseco sin por ello ser objetivable. Se trata de la idea de un sentido *intrínseco* en el que conviene ahondar.

indecidibilidad del sentido" con una multiplicidad de significaciones. Jamás considera Viderman que la indeterminación pueda ser originaria sin por ello ser un puro caos.

Rechazando el determinismo de Freud, y retomando por cuenta propia la célebre oposición de Aristóteles³⁵, reprocha al psicoanálisis hacer cosas "celestiales" con materia "sublunar". Lo celeste, señaladamente en *Le céleste et le sublunaire*, corresponde a la dimensión de la determinación, la de las leyes inamovibles que rigen el cielo, y lo sublunar a la dimensión de la vida humana empírica. Es decir: no distingue dos regímenes de determinación o de indeterminación (que, como veremos, están en obra por doquier, y más precisamente en todos los aspectos de una vida humana), sino que los localiza de entrada en regiones separadas: la vida humana, trufada de imprevistos, de libertad, de indeterminación y de cambio continuo por un lado y, por el otro, el mundo de los astros, eternamente gobernado por leyes inmutables. Constatamos, leyendo sus textos, que, en su caso, la dupla celeste/sublunar equivale, en cierto modo, al par determinado/indeterminado, pero también al doblete transcendental/empírico. Veremos los problemas que esta opción arrostra.

Como hemos visto, para Viderman la verdad de lo inconsciente no está depositada en un determinado lugar oscuro del que habría de ser extraído mediante una interpretación. Esta idea, que un fenomenólogo no refutará, explica que filósofos que, en buena lógica, tendrían que haber estado en desacuerdo con su hilemorfismo, estimaron, sin embargo, su posición³⁶. Sin embargo, parece que, al mismo tiempo, confunde Viderman dos niveles: el uno donde, efectivamente, el inconsciente es lugar de indeterminación y de creación infinita, y otro donde se ve parasitado por una captura simbólica, y ello antes de toda interpretación. ¡No se pone uno súbitamente enfermo ante el psicoanalista! Pero, entonces, ya hay, siquiera en negativo, algo que determina la patología del paciente. Y también hay una parte de indeterminación, solo que la una cesa cuando la otra comienza, y es lo que Viderman no puede concebir toda vez que no distingue ambos niveles. Para Viderman, o el sentido está ya en lo inconsciente del paciente, o se impone construirlo, por así decirlo, *ex nihilo*. Nos vemos, una y otra vez, remitidos a dicha dicotomía. ¿Y si "algo" estuviera *ya ahí*, sin por ello poder ser un sentido? ¿Y si ocurriese también que el sentido, en efecto, debiera, por su parte, resultar, en cierto modo, construido, pero respetando un vínculo intrínseco que "poseería" con ese "ya ahí"? Pues bien, Viderman ni siquiera considera esa posibilidad; y otro tanto ocurrirá con la mayoría de sus contrincantes. Tanto los unos como los otros, ora para defenderla, ora para refutarla, no conciben otra creación que no sea *ex-nihilo*.

En *Le céleste et le sublunaire*, es decir, siete años después de la publicación de *La construction*, Viderman seguirá afirmando:

"No basta que las cosas estén al descubierto para ser descubiertas: hace falta inventarlas. Fue necesario que Freud dispusiese de un modelo conceptual que le permitiese recortar, en la realidad bruta [...], una

³⁵ S. Viderman, *Le céleste et le sublunaire*, PUF, Paris, 1977, p.452.

³⁶ C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, capítulo VI. "L'institution social-historique: l'individu et la chose", pp. 371-456.

realidad de segundo grado [...] que le pusiese en posibilidad de informar la masa informe de los fenómenos observados para hacer de ella un concepto y darle un nombre”³⁷.

“A partir del momento en que Freud dispone de una teoría, de un aparato conceptual, de un modelo abstracto, tópico, económico y dinámico del aparato psíquico, estará en medida no ya de “comprender” una realidad como si de un dato a priori se tratara, sino de informar una masa de hechos amorfos”³⁸.

“Realidad bruta”, “masa de hechos amorfos”, “hechos brutos” dirá todavía Viderman, es decir, realidad, masa o hechos sin cohesión interna ninguna. Un sensible que sólo cobrará sentido gracias al modelo extrínseco que le será impuesto por una forma determinada y determinante. El analista “inventa” (no descubre) un sentido que únicamente procede “de una elección que impone a un enjambre de hechos una adaptación conforme al modelo adoptado”³⁹. En *Le disséminaire*, en 1987, encontraremos todavía la idea de que “es un modelo, un eje de inteligibilidad que otorgue una forma ordenada a la disparidad de las vivencias empíricas”⁴⁰.

Cabe plantear la pregunta de saber si construcciones concebidas según un esquema hilemórfico no están condenadas, *por fatalidad*, a incurrir en lo arbitrario puesto que, desde el principio (que no desde el origen) de la puesta en forma susceptible de hacer sentido, falta y falla el anclaje en otra cosa que el lenguaje, en otra cosa que sea trascendente al lenguaje y goce de una cierta autonomía. Todas las demás preguntas que suscita la posición de Viderman parten de esa falta y en particular la cuestión de la relación que el psicoanálisis como método de terapia fundado sobre la interpretación mantiene con una “realidad” que esa misma terapia no podría crear por entero, y que, por consiguiente, representaría, para su ejercicio, una verdadera instancia crítica. Si pretendemos evitar lo arbitrario de las construcciones que obedecen a un esquema determinante, es necesario que éstas hallen su origen (y no siempre punto de partida) en “algo” que, hasta cierto punto, se impone de suyo y acusa una cohesión propia. Cabe considerar que el inconsciente no es informado en el preciso sentido en que, lejos de ser mero amorfismo, se halla orientado por sus propios movimientos, orientado desde el interior de sí mismo. Estos movimientos, claro está, son imposibles de aprehender mediante una lógica conjuntista. Son, por consiguiente, inenunciables en sentido estricto. Sin embargo, la epistemología que Viderman ha pretendido reformar de forma radical reposa sobre una ontología y una comprensión unilateralmente indeterministas del inconsciente que impiden la mencionada aprehensión. ¿No cumpliría introducir una distinción entre dos modalidades o dos dimensiones del inconsciente? Por un lado una dimensión que fuera verdadera, radical y originariamente fuera de lenguaje, “anterior” a éste, pero no por ello inefable, y que no sería ya la masa amorfa de la habla Viderman, que no sería concebible como una cosa en sí ya que, precisamente, por el hecho mismo de su indeterminación – que, por lo demás, Viderman reconoce – no sería una entidad subsistente. Pero ¿cómo concebir entonces la articulación

³⁷ *Le céleste et le sublunaire*, p. 328.

³⁸ *Ibid.*, p. 407.

³⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁰ *Le disséminaire*, p. 16.

entre una dimensión cuya indeterminación no por ello fuera sinónimo de caos y otra dimensión del inconsciente, de la que se ocupa directamente el psicoanálisis, y que tendría, asimismo, una organización intrínseca, solo que, esta vez, máximamente rígida, funcionando a toda máquina en el automatismo de repetición donde, precisamente, *algo* hay que se impone de continuo, que traba, una y otra vez, la libertad de pensar, de sentir o de actuar del paciente? ¿Acaso no atribuye Viderman al inconsciente que con Marc Richir llamaremos *simbólico* una libertad que no puede tener más que en el nivel del – dicho en los términos de Marc Richir – “inconsciente *fenomenológico*”? Viderman sí intuye algo correcto: una análisis no puede llevarse a cabo al margen de un marco instituido. Así, en *Le céleste le sublunaire*, define el espacio analítico como, en primer término, “un lugar del mundo físico” que es también un “espacio” definido por un dispositivo simbólico codificado, destinado a permitir la eclosión de la neurosis de transfer. Y ésta tan sólo puede producirse si “las reglas que definen el campo analítico”⁴¹ están muy rigurosamente definidas; primero los *dos* reglas fundamentales que son la asociación libre y la atención flotante. Estas reglas que definen el espacio analítico “han de tomarse o dejarse y no pueden ser objeto de compromiso alguno. Ninguna de las cláusulas del contrato analítico puede padecer la más mínima modificación [...] sus términos no son negociables”⁴².

El analizante [l’analysant] acepta o, de lo contrario, no tiene más que largarse, tal es la rotundidad con la que expresa Viderman sus reservas e incluso su abierta desconfianza “respecto de las variantes y variaciones técnicas”⁴³ de la terapia. Sin embargo, es lícito poner en solfa, a su vez, tamaña radicalidad si consideramos terapias de pacientes cuya patología no procede, esencialmente, de la neurosis; efectivamente, con los psicóticos, y más aún con los llamados casos límite, la relación al marco es la responsable de los fenómenos más susceptibles de desembocar en una intervención que entrañe cambios saludables para el paciente. Ahora bien, incluso en el caso de la neurosis, donde el marco de la “cura tipo” se antoja más adaptado y aceptado, ¿puede todo lo que en él se despliega ser aprehendido como “masa informe”, “polvareda de hechos” a la que el marco instituido y los conceptos que le son tributarios bastarían para otorgar sentido? ¿Pasa realmente por ahí la partición entre lo determinado y lo indeterminado? Viderman no concibe creación alguna de sentido del síntoma si no es en el marco instituido del psicoanálisis, lo cual conlleva una parte de verdad; ahora bien, el problema estriba en que en el preciso instante en que pone en solfa la construcción de dicho marco, ya la ha cortado de todo anclaje “en” el inconsciente del paciente, tanto en su dimensión indeterminada como en su dimensión determinada. En el mismo movimiento ha roto todo anclaje del lenguaje que *utiliza* en su método con una dimensión de indeterminación, exclusiva instancia que podría permitirle escapar a la arbitrariedad de una construcción que, desde ese modo, no puede por menos de resultar desencarnada.

⁴¹ *Le céleste et le sublunaire*, p. 326

⁴² *Ibid.*, p.347.

⁴³ *Ibid.*, p. 248.

Lo cierto es que una creación de sentido es posible en el seno de la institución simbólica, pero con una sola condición: como apunta Marc Richir, una investigación “no puede ‘inventar’, es decir, crear sentido en el interior mismo de la institución simbólica [...] a no ser que sea mantenida la distancia entre lo fenomenológico y lo simbólico”⁴⁴, es decir, a condición de que la invención de la que se trata proceda de una esquematización no enteramente determinante, sino reflexionante. Pero es que Viderman ¡no distingue esquematizaciones reflexionantes y determinantes, fenomenológicas y simbólicas! La única invención que concibe es determinante. No sólo pasa, en repetidas ocasiones, y sin dar cuenta de ello, de una dimensión a otra (en los términos de Richir, de la fenomenológica a la simbólica), sino que, además, lo que en Viderman correspondería a lo simbólico (aunque no se piense como tal) se entiende, a su vez, como enteramente determinado. La dimensión de indeterminación que, contra la hiperdeterminación de Lacan, no deja de invocar – reclamándose de Freud – está totalmente separada de la dimensión simbólica; de ahí que esta última sea, en realidad, la única en la cual se sostiene su pensamiento, o más bien, habría que decir, la única que *sostiene o tiene* a su pensamiento, como si éste, desprovisto de cualquier otro factor de cohesión que no fuera la determinación completa, corriese el riesgo de disolverse en ausencia de toda tutela conceptual-determinante. Esta dimensión simbólica está, a su vez, cerrada a todo imprevisto y, por ende, no se halla ya dividida entre una dimensión de fijación de las significaciones y una dimensión aún viva donde el sentido no se forma si no es merced a su contacto con un afuera que lo alimenta. Precisamente por ello desconoce Viderman el tipo específico de inconsciente que corresponde a cada una de las dos dimensiones, y lo que las vincula en su disociación misma, más acá de todo concepto; *juxtapone* pues una dimensión de indeterminación que, en su caso, parece ser del orden de una suerte de reivindicación ideológica, y una dimensión de determinación integral que, en el nivel de las creaciones tal y como las concibe, desemboca en una situación donde todo sentido se ha decantado ya de antemano. No basta con subrayar una carencia conceptual que desemboca en la indistinción de dimensiones, menos aún una mera carencia denominativa. Bien podría mobilizarse conceptualmente la distinción de dimensiones (simbólica y fenomenológica) empleando otros términos; de ser así, no habría auténtico problema. Sucede, más profundamente, que ambas dimensiones no hallan verdadera distinción ni mediante palabras, ni mediante conceptos. Lo cierto es que sean cuales sean las palabras empleadas para designarlos, no se detecta en Viderman *desfase* o *desajuste* alguno entre esos niveles, de suyo heterogéneos e indisociables, que son – enunciados en los términos de M. Richir – lo simbólico y lo fenomenológico.

La confusión del inconsciente simbólico con el inconsciente fenomenológico aparece con especial nitidez cuando Viderman aborda la cuestión de las asociaciones libres que, según nos dice, “son imposibles”. “¿Qué tienen en común un referéndum a la albanesa, un juego de pelota en pie y las libres asociaciones?”⁴⁵ llega a preguntarse. Para terminar aduciendo que, en todos y cada uno de los casos, lo imprevisible queda excluido. Si las asociaciones fueran verdaderamente libres veríamos, escribe Viderman, como “el análisis se disuelve en puros

⁴⁴ M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Millon, Grenoble, 1990, p.108.

⁴⁵ *Le disséminaire*, p. 116.

significantes estallados y dispersos, carentes de una significación que pueda resultar legible en un código dado cuya supuesta clave poseería el analista...⁴⁶ (la cursiva es del propio Viderman). Pero ¿acaso se trata aquí de leer de acuerdo con un código cuyo uso, en el ámbito del psicoanálisis, parecía ya, por lo demás, haber sido excluido por el propio Viderman? ¿Qué clase de contradicción parece asomar aquí? Y, desde el instante en que el lenguaje ya se ha disociado de todo anclaje concreto ¿no dejamos las significaciones a la deriva, toda vez que éstas no pueden encadenarse y vincularse unas o otras de suyo y por sí mismas, toda vez que falta todo contrapeso real capaz de detener dicha deriva? Sentimos aquí la pregnancia de la lógica de la diseminación. “Los datos están trucados” reconocerá en repetidas ocasiones Viderman; no hay pues “verdadera salida del sistema.” Hemos montado un juego cuyas reglas hacen que las sorpresas ya no sean posibles [...]. Nuestros juegos asociativos se parecen a esos dados trucados⁴⁷. Las asociaciones no pueden ser libres – afirma – porque padecen la atracción de Edipo y, asimismo, se hallan determinadas por la transferencia [*transfert*]. (Suspendamos por de pronto el modo, muy particular, en que Viderman convoca la referencia al Edipo y que, a día de hoy, se antoja algo caduca habida cuenta de que el interés por los casos-límite y las psicosis prevalece sobre el acordado a la neurosis; conviene, con todo, tener en cuenta que Viderman se volcó casi exclusivamente sobre casos de neurosis, lo cual quizá le impidió toparse con dificultades que habrían podido conducirlo a poner en solfa lo bien fundado de su sistema, en especial en lo relativo a la concepción misma de lo que llama “marco” analítico). Sin embargo ¿no confunde Viderman, también en ese caso, dos niveles de asociación, a saber, de un lado las que tienen lugar “en” el inconsciente fenomenológico o más bien aquellas en que *consiste* la actividad de este inconsciente (síntesis pasivas que Richir llama de “segundo” y “tercer” grado en las *Meditaciones fenomenológicas*, y que tan sólo son pasivas en relación al punto de vista de la conciencia, como gusta subrayarlo el filósofo), y del otro aquellas que caracterizan, o que más bien son la “substancia” misma del inconsciente simbólico (las “síntesis pasivas de primer grado” en los términos de Richir)? Las primeras (las “síntesis pasivas de segundo y tercer grado”) son libres, mientras que las segundas (las “síntesis pasivas de primer grado”) son impedimentos o constricciones, como, por lo demás, no podría ser de otro modo pues de faltar esta dimensión de constricción ¿en qué consistiría entonces la patología? He ahí, precisamente, un problema que Viderman no aborda jamás. ¿Cómo enfermamos o caemos en la enfermedad psíquica? Viderman refuta la teoría traumática tal y como aparece en los primeros escritos de Freud, ¿pero qué es lo que propone en su lugar? Algunos le han preguntado cómo conseguía mantener, en el seno del análisis, la noción temporal esencial de “a posteriori” o “a parte post”, de – como castizamente se dice – a “toro pasado [après coup]” si ni siquiera ha habido “toro [coup]”. Quizá la pregunta sea inapropiada, y la forma en la cual dicha pregunta concibe el “golpe [coup]” o esa “embestida del toro” no sea la más apropiada; ahora bien, es de justicia reconocer que aquellos que se la plantan a Viderman tuvieron una intuición acertada e incidieron en una falencia que convenía, en cualquier caso, denunciar.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

Desde *La construction* hasta su último libro, alimenta uno el sentimiento de que Viderman (pero veremos que otro tanto ocurre con sus antagonistas) intenta concebir algo que no puede ser pensado en un régimen de pensamiento reflexionante toda vez que sus conceptos y su método proceden por entero del ámbito de lo determinante. Desconoce o pasa por alto lo reflexionante, la reflexión (no especular ni objetual) tanto estética, es decir, y por hablar como Marc Richir, “sin concepto dado de antemano”, como teleológica. En suma, Viderman no abandona jamás la institución simbólica. Así y todo, ésta tampoco está privada de una apertura a la dimensión fenomenológica siempre que se cuide de preservar la libertad humana. Viderman no deja así de cubrir de sobredeterminación esa indeterminación que quería, contra Freud y contra Lacan, reintroducir en el análisis: lo sensible tal y como lo concibe – “masa amorfa”, “polvareda de hechos” – no presenta organización propia. A la inversa, no deja de recubrir de indeterminación lo que, en cambio, sí sería del orden de la determinación, no tanto ni esencialmente en el sentido freudiano, sino en el sentido de lo determinante kantiano: nada más y nada menos que el síntoma. Es como si la determinación, que Viderman excluye de la formación del síntoma retornase en su concepción de las construcciones – absolutamente determinantes – llevadas a cabo por el analista. Así, la determinación que expulsábamos por la puerta vuelve a entrar por la ventana.

Lo cierto es que del lado de la realidad del paciente hace falta un punto de apoyo para participar o contribuir a la formación de un sentido. Ahora bien, si ese punto de apoyo consiste, como en Viderman, en un modelo determinante que se adosa a la vida del paciente ¿cómo no oír, en esa vida del paciente, y mientras el modelo de interpretación no esté constituido, otra cosa que no sea puro ruido? Y ¿cómo oír, cuando el modelo termina por apuntalarse, otra cosa que no sea lo que uno mismo ha puesto? Al cabo se percata uno de que todo un tramo del proceso analítico concebido por Viderman como etapa previa a las construcciones queda silenciado. Y es que, claro está, no es cierto que Viderman no parta de nada en absoluto para construir su modelo. Ahora bien, cuando, ante el psicoanalista que, precisamente, le reprocha imponer arbitrariamente su concepto al paciente, repone que ha construido su modelo poniéndose “a la escucha del paciente” y guiado por lo que en él ha atisbado, desembocamos, querámoslo o no, en una pregunta embarazosa que no podemos por menos de plantear: ¿cómo es entonces posible, ya que siempre hace falta un modelo para oír o escuchar o discernir algo a partir del “caos”, del “polvo de hechos”, de la “masa amorfa” que el analista halla frente a sí, que “eso” que guía sea – allende el citado modelo – la palabra del paciente o la de “su” inconsciente? En otras palabras, diríase que la construcción determinante cuyas características nos expone Viderman reposa sobre otra construcción de la que nada nos dice y de la que cabe, con todo, suponer que ha sido puesta en marcha, hasta cierto punto, de manera involuntaria.

Efectivamente, se requiere un punto de apoyo para poder alzar una construcción. Necesariamente. Ahora bien ¿cómo concebirlo toda vez que no se dispone aún del modelo informante u organizante? ¿Cómo apoyarse sobre algo que, precisamente, hemos de construir para poder acoger con claridad y relativa solidez dicho apoyo? ¿Cómo ha construido pues Viderman el modelo que le permite levantar sus primeras construcciones? ¿Cómo se las

arreglan los psicoanalistas que renuncian a construir ese modelo previo? ¿Cómo habilitan un área de libre creación para el propio paciente de tal suerte que no son ellos quienes deciden en exclusiva la dirección que la terapia ha de tomar, con el riesgo de exposición a arbitrariedad que ello comporta?

Algunos de ellos se apoyan, como el "primer" Freud (de hecho, jamás renunciará del todo), sobre la realidad supuesta de un acontecimiento reprimido que – al menos eso espera el analista – volverá a emerger, de un modo u otro, en situación de análisis. Sin embargo, cuando hemos renunciado a ese tipo de explicación ¿qué es lo que puede hacer las veces de punto de apoyo, de un punto de apoyo tan firme como pudiera serlo un acontecimiento pasado, sin por ello corresponder, obligatoriamente, a una realidad empírica? Esta pregunta, sin estar verdaderamente tematizada, ha permanecido en el corazón de todos los debates que han tenido lugar alrededor de *La construction*. Sus detractores le han reprochado una falta de anclaje en sus construcciones, una carencia de anclaje en "algo" que valiese como instancia crítica limitativa de la libertad interpretativa. Sin embargo, esos mismo detractores han obviado cuestionar la filosofía sobre la que se apoyaba Viderman y, señaladamente, lo que éste entendía por "empírico" y por "transcendental". Han obviado estas cuestiones fundamentales por un absurdo reparo: el de no querer "caer" en la metafísica. No obstante, habría merecido la pena preguntarse qué sentido confería Viderman a sus conceptos, de qué modo los movilizaba en la concepción de su método; en una concepción que ya era, por sí misma, una construcción. Éstos se apoyaban, a su vez, sobre divisiones conceptuales problemáticas en las que podemos discernir, con permanecer atentos a lo que dicen y a cómo lo dicen, otros tantos impedimentos al desarrollo de una intuición nuclear. Esta intuición puede considerarse atinada, correcta en punto a lo que sucede en los procesos de puesta en forma y en sentido tal y como son movilizados no sólo en y por la terapia, sino también en la propia constitución de la patología.

2. El coloquio de 1973. ¿Descubrir o fabricar la verdad?

Si desempolvar los actos de un coloquio⁴⁸ del que nos separan cuatro decenios aún alberga un mínimo sentido, es porque un examen del modo en que tratamos hoy en día las cuestiones entonces abordadas pone de manifiesto cómo aquellas dificultades que antaño condujeran las discusiones a vías muertas, a callejones sin salida, siguen muy lejos de haber sido resultas por psicoanalista alguno. Aun cuando rara vez se plantean a día de hoy, dado que la cuita por la verdad desaparece a medida que se instala un relativismo ambiente, están siempre presentes, insistentes y candentes, y un psicoanalista consecuente, tarde o temprano, no podrá por menos de afrontarlas. Precisamente por ello, releer las actas de dicho coloquio es una experiencia rica en enseñanzas a condición de leerlas como un texto filosófico, aunque no lo sean de modo explícito, y aún cuando la mayoría de los participantes expresaran francas reservas en punto a lo bien fundado de una aproximación filosófica de su temática. Hacia el

⁴⁸ "Construction et reconstructions en psychanalyse, Discussion autour de *La construction de l'espace analytique* de Serge Viderman", Colloque de la Société psychanalytique de Paris, in *Revue Française de Psychanalyse* N°2-3, Tome XXXVIII, Mars-juin 1974.

final del coloquio, Jean Guillaumin se mostró sorprendido por “el cariz filosófico y metafísico que, en ocasiones, tendieron a cobrar los debates sobre la realidad en la construcción”, de suerte que “propone que se vuelva a una aproximación más fiel al proceder psicoanalítico”⁴⁹. Sin embargo, cuando se hace cuestión de *realidad* y de *verdad* fuera de un contexto empírico trivial ¿cómo no “hacer filosofía”?

Se trataba de un coloquio que reunía psicoanalistas alrededor de su actividad teórica y de las relaciones que dicha actividad podía mantener con su práctica. No estaban escuchando a un paciente; estaban tratando de comprender lo que hacían cuando se ponían manos a la obra, cómo lo hacían, y sobre qué base se apoyaban para avanzar. Una pregunta que, ulteriormente, plantearía J. Laplanche en su seminario de 1981 del departamento de Psicopatología de París⁷ imprimió, retroductivamente, su marca al conjunto del coloquio:

“¿es la interpretación un punto de vista sobre algo que ya está ahí, o bien una creación que, como suele ser el caso en Viderman, corre el riesgo de volverse arbitraria?”⁵⁰

Todos los psicoanalistas que se oponían entonces a la postura de Viderman, de sólitico calificada de “nominalista”, invocan la existencia de “algo” que precedería “en” el inconsciente del paciente la interpretación o la construcción obrada del analista. Este “algo”, este “ya ahí [dèjà là]” no se concibe siempre de la misma forma, sino que debe imperativamente, y según ellos, existir como un lastre a la interpretación. Lo llaman “verdad”, “sentido”, o también “huella mnémica [trace mnésique]”:

“Si el psicoanalista es un creador, el material que va a significar o animar de significado no es, antes de que el artista ponga la mano sobre él, sino una preforma, innominada e inefable, por ejemplo el objeto de represión primaria inaccesible [un refoulé primaire inaccessible]. Si, en el extremo opuesto, el psicoanalista asiste al desbroce y a la liberación de la verdad, es porque esta verdad ya existe”⁵¹.

Jean Cournut, en “L'empereur et l'architecte”, resume de este modo las posiciones de quienes que le han precedido: “sentido”. Por su parte, J Chasseguet-Smirgel que hace observar a justo título que, en Viderman, “lo innominado no tiene existencia”⁵², pregunta: “¿Cómo comprender la represión, la resistencia, la puesta en obra de las defensas, sin un sentido que no esté ya ahí, en el inconsciente del paciente, y ello independientemente o aparte del analista y del análisis?”⁵³. Efectivamente, hace falta que algo esté ya ahí, algo que, fundamentalmente, origine el automatismo de repetición. Pero ¿qué es un *sentido*? “La propia

⁴⁹ J. Guillaumin, “Construction et réalité dans l'analyse”, in *Revue Française de Psychanalyse* N°2-3, Tomo XXXVIII, Mars-juin 1974, p. 288.

⁵⁰ J. Laplanche, *Problématiques V, Le baquet*, PUF, 1987, p.195.

⁵¹ J. Cournut, “L'empereur et l'architecte”, in *Revue Française de Psychanalyse*, op.cit., p. 270. *Ibid.*, p. 270

⁵² J. Chasseguet-Smirgel, “Brèves réflexions critiques sur la construction en analyse vue dans la perspective de Serge Viderman”, in *Revue Française de Psychanalyse*, op.cit., p.183.

⁵³ *ibid.*, p. 186.

finalidad del psicoanálisis freudiano es el conocimiento" como afirma el psicoanálisis, precisando que "este fin se desvanece si se conjuga con el proceder de Serge Viderman"⁵⁴. Concluye: "antes que fabricar la verdad, como S. Viderman nos conmina a hacerlo en la frase que cierra su obra"⁵⁵, hemos de esforzarnos, con algo más de modestia, en descubrirla"⁵⁶.

Para el analista, considérese éste un inventor o un descubridor, la cuestión sigue siendo acuciante. Veinte años más tarde, Bernard Brusset titula un artículo dedicado a la obra de Viderman: "¿Descubrir o fabricar la verdad?"⁵⁷. Una tercera vía no se considera siquiera: una que no corresponda ni al simple descubrimiento de algo que ya está ahí, enteramente constituido, ni a una pura invención (que, además, se concibe como nominación). Invención que alberga una parte de descubrimiento, descubrimiento en el seno mismo de la invención. Habría sido necesario, para concebir esta vía, poner en solfa, una vez más, todas las nociones filosóficas sobre las cuales se apoyaban, inconscientemente, dichos psicoanalistas, "realistas" o "nominalistas". Y en particular las respectivas teorías implícitas del conocimiento.

Otros psicoanalistas⁵⁸ sostienen, por lo que a ellos cuenta, que el "ya ahí" no es un sentido, sino una huella mnémica, pero sin que, a pesar de todo, este concepto, altamente problemático, entrañe un cuestionamiento que, sin embargo, sí habría exigido el despliegue de la problemática. "Si cuando el paciente se dirige a nosotros, nuestra intervención no es una pura invención, [...] y es sin duda algo que ya estaba ahí"⁵⁹. A propósito de la neurosis de transferencia, observa Caiën: no más que cualquier otro discurso, esta neurosis tan sólo tiene existencia por ser el eco de algo anteriormente inscrito [...] "⁶⁰ y precisa: "inscrito en el sentido de huella mnémica". La interpretación, según Francis Pasche, para quien el "ya ahí" es también una huella mnémica, es "la lectura difícil de un grimorio sobrecargado y tachado pero al que nada faltaría quitando la comprensión de sus signos"⁶¹. El autor de "Le passé recomposé" está convencido de que "las huellas mnémicas deben reconducir el proceso analítico hacia un "referente", un recuerdo no como "deducción", sino como "experiencia vivida". Sea. Si recurrimos, en una construcción, a algo de lo que hemos tenido experiencia antes que a una deducción, corremos menor riesgo de caer en lo arbitrario. Un fenomenólogo no dirá lo contrario, Pero la *experiencia* de la que se trata ¿es una experiencia plenamente vivida cuyo recuerdo podría ser hallado gracias al trabajo analítico, o bien una *travesía [épreuve]* (y no una experiencia propiamente hablando) de algo que no ha podido de veras vivirse, y cuya *experiencia*, si le conferimos al término su rigor, precisamente, no ha podido efectuarse? ¿Puede decirse, con Pasche, que un sujeto hace una experiencia (consciente mal

⁵⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁵⁵ *La construction*, p. 344.

⁵⁶ J. Chasseguet-Smirgel, *ibid.*, p.193.

⁵⁷ B. Brusset, "Découvrir ou fabriquer la vérité?", in *Revue Internationale de Psychopathologie*, 1993,N^o9, pp120-136.

⁵⁸ Francis Pasche, Jacques Caïn y Jean Guillaumin.

⁵⁹ J. Caiën, "Intervention", in *Revue Française de Psychanalyse*, *ibid.*, p. 254.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁶¹ *Op.cit.*, p.174.

que bien, pues parece difícil, como decimos, hablar de una experiencia enteramente inconsciente), que la reprime luego, y que la huella mnémica es el resultado de esta represión concebida como memorización olvidadiza? Pasche escribe que "por la toma de conciencia de un recuerdo precoz nos liberamos un poco del hecho de la compulsión de repetición, que es el núcleo duro de nuestra realidad psíquica..."⁶². Compulsión y núcleo duro de los que, por lo demás, Viderman no habla jamás. Esta noción de recuerdo es corolario, en Pasche, de la de huella mnémica positiva. Sin embargo, también ahí ¿acaso lo que *actúa* en la compulsión de repetición es un recuerdo, o por el contrario algo que jamás se ha constituido bajo una forma susceptible de convertirse en recuerdo? En la misma época, Serge Leclaire evocaba la huella mnémica en términos de "letra" (término que prefería al del significante lacaniano, con el fin de tomar una distancia respecto de la lingüística), y la pensaba como un "tapa-fantasma [*cache-fantôme*]"⁶³ del objeto. La expresión "tapa fantasma" se antojaba particularmente juiciosa pues, efectivamente ¿acaso no hay en el síntoma algo que retorna constantemente, como un espectro? ¿Un espectro que volverá mientras no se le haya dado la palabra, y que seguirá retornando porque la ha olvidado, porque ha perdido su recuerdo, o quizá porque ni la tuvo ni lo tuvo jamás? ¿Pero cómo introducir un fantasma en una construcción?

En la frase de Pasche, la noción de "experiencia" ¿no debería desdoblarse en una experiencia inicial, una prueba que consigna la entrada en la patología, y una experiencia, esta vez en el sentido pleno del término, en el momento de su desenlace en la terapia? Pues bien, esta pregunta, Pasche no la planteará. No la planteará porque no dispone de los instrumentos conceptuales aun cuando parece muy cerca de una intuición que habría podido orientarle hacia la fenomenología. Nos recuerda, efectivamente, algo que habría podido llevarle ante la diferencia entre experiencia (conscientemente vivida) y prueba o travesía (padecida), a saber, que para Freud: "la conciencia nace allí donde se detiene la huella mnémica"⁶⁴. Efectivamente, en la cuarta parte de *Más allá del principio de placer* afirma Freud:

"Cuando reparamos en lo poco que sabemos de otras fuentes relativamente al modo de nacimiento de la conciencia, convendremos que la proposición según la cual la conciencia nacería allí donde se acaba la huella mnémica presenta, al menos, el valor de una afirmación precisa y definida"⁶⁵

Lo consciente y lo inconsciente no coexisten en un mismo mundo, o en la misma región de ser: lo uno nace y aparece en el momento mismo en que lo otro desaparece. Haría falta decir: lo uno es exactamente el negativo de lo otro. Mas precisamente, aun cuando Pasche no concibe ya la huella mnémica como biológicamente inscrita, como un engrama, ¿acaso no continua a pensarla de un modo todavía demasiado positivo ("grimorio sobrecargado")? Gran número de psicoanalistas han concebido la huella mnémica como un

⁶² F. Pasche, *Ibid.*, p. 181.

⁶³ Cf. : S. Leclaire, *Démasquer le réel*, Seuil, 1971. S. Leclaire, *Psychanalyser*, Seuil, Coll. *Points*, 1968.

⁶⁴ S. Freud, *Au delà du principe de plaisir*, 1920, Nueva traducción del alemán de Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, Petite Bibliothèque Payot, 2010.

⁶⁵ *Au delà du principe de plaisir*, p.31. Ver también el comentario propuesto por M. Dayan in : M. Dayan, *Inconscient et réalité*, PUF, 1985, note pp. 422-3.

recuerdo enterrado pero positivamente inscrito en algún lugar "dentro" del inconsciente del paciente. Se trata, de hecho, de la posición más ampliamente adoptada, la que hace primar la metáfora arqueológica, y que corresponde también a la vulgata psicoanalítica. Viderman casi nunca se refiere al concepto de huella mnémica. Así y todo, se impone pasar de la huella que se adivina en línea de puntos a la huella asentada bajo la forma de raya continua. Hay pues que colmar los vacíos, las páginas blancas. Hace falta imaginación. Implica necesariamente la indecidibilidad⁶⁶. Ahora bien ¿qué es una línea de puntos? Es una línea que comporta plenos y oquedades (los vacíos). Si la huella se da "en línea de puntos [en pointillé]", es porque algo hay que, a pesar de todo, limita la proliferación interpretativa. Viderman propone una imagen que contradice su idea más constante de que "nada está inscrito" en el inconsciente. De hecho, no repara jamás en la contradicción que se desprende de sostener, a la vez, la idea de que nada está, propiamente hablando, inscrito, pero que, a pesar de todo, sí hay "algo" que limita la interpretación o la construcción. Del mismo modo, sus adversarios "realistas", opuestos a él en cuanto a la cuestión del límite a la proliferación interpretativa, conservan una concepción demasiado positiva o positivista de la huella mnémica. Con todo y con ello, la noción positiva de "inscripción" ¿no acude acaso, en ese contexto, al menos en el caso de algunos analistas, a ocupar el lugar de una idea que no alcanza a formarse, y que entrañaría una esencial negatividad?

Jean Guillaumin, que también ve en la huella mnémica la instancia crítica que limitará la interpretación, distingue asimismo "aquellos para quienes las 'construcciones' son esencial e irreductiblemente elaboraciones subjetivas a propósito de la realidad"⁶⁷, y "aquellos que, por el contrario, permanecen apegados a la idea de que la construcción alcanza, o al menos busca alcanzar (y está en pleno derecho de hacerlo) la realidad objetiva de la historia del paciente tal y como otrora se desarrolló auténticamente"⁶⁸. Elaboración subjetiva *versus* objetividad del acontecimiento. ¿No hay más objetividad que la del acontecimiento? La "realidad psíquica", tal y como la descubre Freud en 1897, ¿no tiene, ella también, desde el instante en que se la distingue de la "realidad" psicológica⁶⁹, una suerte de "objetividad" en tanto en cuanto actúa, produce efectos que no controlamos, y que incluso son específicos de la patología? La verdad que buscan definir estos psicoanalistas ¿no nacería de un acuerdo, y no de una coincidencia entre esta objetividad de un género muy particular y la palabra que el análisis hará posible?

No puede uno por menos de alegrarse de que S. A. Shentoub plantee entonces una pregunta esencial, una de las preguntas filosóficas que J. Guillaumin habría querido excluir de los debates: "¿de la búsqueda de qué verdades se trata en psicoanálisis?"⁷⁰. Pregunta que le conduce, pasadas algunas líneas, a la de la realidad, que es aquí la noción esencial.

⁶⁶ S. Viderman, "La bouteille à la mer", in *Revue Française de Psychanalyse*, op.cit., p 332. Nota.

⁶⁷ J. Guillaumin, *Ibid.*, p. 287.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁹ Ver más adelante esta noción en la parte del presente texto relativa a Laplanche.

⁷⁰ S. A. Shentoub, "Notes sur la construction "comme si" de l'espace analytique et des vérités du transfert.", in *Revue Française de Psychanalyse*, op. cit., p. 235.

Efectivamente, si nos preguntamos por la validez de una construcción, por su valor de verdad, es porque nos preguntamos si efectivamente corresponde a la realidad de "algo", por difícil que sea definir tanto esta cosa como el tipo de vínculo que se anuda entre ella y una proposición de lenguaje. Si este "algo" no es ni el recuerdo de un acontecimiento, ni un puro fantasma, ¿no será porque sería no positivo, no posicional y, con todo, algo distinto a una pura nada? ¿Acaso simple nonada desde un punto de vista positivo, ontológico que es, con todo, (algo que) no (es una pura) nada sino, precisamente, "nonada"? En resumidas cuentas, no es su "modo de ser" radicalmente negativo? Constatamos que algunos de los psicoanalistas presentes en el coloquio estaban, en ocasiones, muy cerca de esa intuición, que apelaría a una reflexión de tipo fenomenológico para poderse enunciar. Como C. David, que en "Un nouvel esprit psychanalytique" defiende, efectivamente, como lo advirtió correctamente Fédida, una postura verdaderamente original y de un rigor conceptual claramente más afirmado que la de los demás participantes. Además, tomando cierta distancia, podemos considerar que ofrece una posibilidad de apertura hacia la fenomenología "no simbólica", practicada por los fenomenólogos que conciben construcciones fenomenológicas no especulativas de las que trataremos más adelante. David se muestra de acuerdo con Viderman para oponerse a "la persistencia en muchos analistas de una tendencia, siempre presta a renacer, al realismo ingenuo"^{71,72}, y también para denunciar "la ingenuidad de una descodificación inmediata del inconsciente previamente reificado", pero rechaza su relativismo y la pregnancia en todo su pensamiento del esquema hilemórfico. C. David rehúsa seguir a Viderman cuando éste sostiene que el inconsciente *se crea* mediante el lenguaje; no puede aceptar la imagen del analista como puro demiurgo. Así, se revuelve sobre todo contra el "sin mirar por la realidad" de la frase del libro de Viderman que se cita más a menudo (véase más arriba), y entrevé lo que podría llamarse un realismo "templado".

"Por indirecto y múltiplemente refractado que sea nuestro conocimiento del inconsciente en y por el espacio analítico, hace falta que, a pesar de todas las rupturas y alteraciones, nuestras construcciones se sitúen en la prolongación de los esbozos que hacen pasar de lo indistinto a lo distinto, *de lo impensado a lo pensado* [el subrayado es nuestro], del anti-lenguaje al lenguaje. Sea cual sea la parte de creación [no se desconoce la vertiente creativa del lenguaje] que hay en el trabajo del psicoanalista, no se trata de una creación total, *ex nihilo*; sea cual sea la indeterminación relativa del material a analizar y su polisemia virtual, no es menos cierto que el papel de organizador del analista no puede cumplirse de modo cualquiera y en cualquier dirección [...]"⁷³

Si es legítimo hablar de construcción y de creación por parte del analista, será pues: "como una construcción y creación continuadas. Continuadas y no absolutamente comenzadas"⁷⁴. ¿No es una puesta en sentido fenomenológica lo que entrevé, aquí, David, que nos recuerda también que:

⁷¹ Veremos que Laplanche, que se califica a sí mismo de *realista ingenuo* sostiene, sin embargo, una posición irreductible al tipo de ingenuidad del que aquí tratamos.

⁷² *Revue française de psychanalyse*, *Ibid*, p. 308.

⁷³ *Ibid*, p. 311.

⁷⁴ *Ibid*, p. 312.

“El paciente que está cumpliendo una toma de conciencia – es cosa sabida – alberga el sentimiento de que ya sabía lo que sin embargo acaba de captar [...] Por nuevo que parezca este saber tan dificultosamente adquirido, posee siempre el valor de ser algo así como una reminiscencia”⁷⁵

Allí donde nada, en Viderman, escapa a la nominación, añade David:

“...la teoría psicoanalítica, al igual que la lógica interna de cada cura no están exentos de origen ni de asiento extra-lógico y infra-verbal. La lucidez crítica y la inspiración extraída de un cierto nominalismo científico en psicología no conducen en absoluto, a mi parecer, a considerar que ni el objeto de nuestra investigación, ni los compañeros de trabajo clínico sean amorfos y que nosotros, siguiendo en esto a Freud, seamos puros demiurgos”⁷⁶

¿Remite este sentimiento de que *ya lo sabíamos* a un saber que ha sido consciente y después reprimido, o bien a un saber nunca antes constituido? C. David, pero también, como veremos, otros dos psicoanalistas, Bégouin y Rouart, parecen optar por la segunda de las opciones, abriendo así una nueva pista en que la dimensión reflexionante, aun no habiendo sido explícitamente evocada, aparece como en filigrana. Intentan, a todas luces, concebir un “realismo” que no sería ingenuo, una creación a pesar de todo anclada en algo “real” que les sirva de instancia crítica, aun cuando no haya sido constituida. Al evocar la necesidad de reconstruir la historia del paciente, Bégouin precisa: “la historia, sí, pero la historia vivida, y *sobre todo la que no ha sido vivida en el pleno sentido del término* [el subrayado es nuestro], es decir, conscientemente”⁷⁷. Las últimas palabras muestran que había ahí una intuición de corrección, una justeza o tino que no fueron suficientemente tenidos en cuenta por aquel entonces. Bégouin llega a la conclusión de que para realizar el objetivo de Pasche, el “realista”, conviene, a fin de cuentas, en adoptar una posición constructiva: “Viderman tiene razón, según nosotros, cuando sostiene que reconstruir una historia es, en realidad, construirla: construir lo que jamás antes había sido construido”⁷⁸. La expresión “la que no ha sido vivida en el pleno sentido del término” indica que Bégouin no renuncia a cierto “realismo”, por más que éste sea bastante particular ya que consiste en una referencia a un objeto que es inencontrable sin por ello equivaler a nada; en ese preciso sentido, acaso fuera el participante que más se acercó a una auténtica intuición fenomenológica. Estos “esbozos”, este “impensado”, quizá podrían ser de un orden “anterior” (pero se trata de una anterioridad transcendental y no cronológica) a la constitución de huellas mnémicas concebidas no ya positiva, sino negativamente. Viderman, bastante más tarde, y sobre todo en *Le disséminaire*, imaginó huellas *negativas* refiriéndose con cierta ligereza a Lévinas. Sin embargo, esta idea le condujo, una vez más, a la concepción de una radical indeterminación del inconsciente, incluido el que está funcionando en la patología.

Es posible concebir otro tipo de huellas “negativas”; es lo que veremos en Marc Richir sobre todo, pero también en Jean Laplanche. A pesar de todo lo que, por otras cuestiones,

⁷⁵ *Ibid*, p. 312.

⁷⁶ *Ibid*, p. 313.

⁷⁷ El subrayado es mío.

⁷⁸ Bégouin, *ibid.*, p. 262.

puede separarlos, cada uno defiende una forma de realismo "crítico", aun cuando Laplanche pretende, por veces, que su realismo es "ingenuo", y aún cuando Richir se resiste a ser considerado como "realista". Lo que nos autoriza, aquí, a hacer uso del calificativo de "realista", es pues la preocupación por una dimensión referencial del lenguaje en relación a un fuera de lenguaje, y ello aun cuando esta última instancia no es definible. Efectivamente, este "realismo" que cuestionamos en la segunda parte de este trabajo no está fundado, tanto en Richir como en Laplanche, en una *ontología* (lo cual justifica las comillas). Podemos imaginar que, por un lado, la interpretación parte de "algo" que "ya está ahí", incluso bajo la forma más incoativa, y por otro lado que para ser llevada a "término" – "término" en el cual situaríamos la puesta en claro de una verdad –, esta interpretación también ha de ser creativa. Podríamos entrever aquí algo del orden de la "palabra parlante" de Merleau-Ponty. Ahora bien, en situación analítica, lo cierto es que no estamos del todo en el mismo caso que el de la palabra parlante de la que nos habla el autor de *Lo visible y lo invisible* ya que cuando se trata de patología "psíquica" (psíquica, por así decirlo por defecto), una predeterminación que constituye un verdadero bloqueo impide la libre puesta en lenguaje que parte de "algo" que no está constituido, al tiempo que *actúa* en la realidad de la vida del paciente. Haría falta distinguir dos modos o casos distintos de aunar el no estar constituido bajo la forma de una objetividad por un lado y, por el otro, el resultar, con todo, ejecutivo, actuante, efectivo. ¿Cómo contar con "lo no constituido actuante" del punto de bloqueo?

Aquellos que, a pesar de todo, entrevén una "tercera vía" que evite un realismo ingenuo sin por ello recaer en un nominalismo que, en el fondo, no es menos ingenuamente realista, no disponen de los conceptos que les permitirían precisar su intuición. Han presentido que, en el origen de la puesta en forma y en sentido que debía cumplirse en el curso de una terapia, algo que resistía a la creación *ex nihilo* debía imponerse, algo que estaba ya "hecho del todo", y que tampoco era "cualquier cosa"; sin embargo, les ha faltado una distinción que les habría permitido concebir "algo", tanto como elemento originante de la patología como de la terapia, algo impensable en el marco ontológico que subtendía implícitamente todo lo que pensaban. Este "algo" del que se preocupaban, sin proceder de una ontología, estaba, efectivamente, y en cierto modo, "ya ahí", pero bajo un modo inédito; "ahí" al tiempo que ausente, "ahí" solamente en virtud de los efectos que producía. Ahí *virtualmente*, por evocar una noción que tan sólo abordaremos de veras en la segunda parte de nuestro trabajo. Si la interpretación ha de ser creadora sin volverse arbitraria, es únicamente a condición de estar limitada por este extraño "algo". Lo que a unos y a otros ha faltado es, efectivamente, la distinción entre las dimensiones reflexionante y determinante, pero también una concepción de lo transcendental que no sea tributaria del concepto. Si el inconsciente fuera como Videman pretende que es, la libertad sería infinita: en otras palabras, no terminaría de verse cómo es que, a pesar de todo, caemos enfermos. En cambio, si el inconsciente fuera como los realistas suponen, no acabaría de entenderse cómo es posible sanar. Si todo está indeterminado, no vemos cómo es posible sucumbir a cualquiera de esas patologías que solemos calificar, a falta de otro término mejor, de "mentales". Concordamos

con Henri Ey en la idea de que se trata de patologías "de la libertad". A la inversa, si todo está determinado, una vez enfermos, ¿se haría imposible salir, abandonar dicho estado!

Si bien se imponía reintroducir en el acto interpretativo una dimensión de indeterminación que parecía perdida para Lacan o, quizá más aún, para los lacanianos, tampoco obligaba ello al bandazo de concebir el inconsciente con el que operan los psicoanalistas en su práctica como un lugar de indeterminación total. Podría decirse que los "realistas" y los "nominalistas" (Viderman ha sido a menudo calificado de "nominalista") no tienen razón sino a medias. Pero, y por anticipar algo nuestra lectura de Richir, estas dos "medias" o "mitades" no se situaban en el mismo nivel *arquitectónico*. Lo cierto es que, como quisiéramos poner de manifiesto, tan sólo una puesta en forma que no es practicable ni en el nivel empírico, ni en el nivel transcendental – si reducimos éste, como hace Viderman, a lo "conceptual" – permite concebir construcciones no arbitrarias. A decir verdad, bien pudiera ser que, por otro lado, que Freud haya sido más clarividente que Viderman, que no parece haberlo leído sino cegado por la ideología que se le atribuía al pensador austríaco. La cuestión no es tanto que Freud no haya sido jamás "naturalista" o siquiera "realista ingenuo". Sucede, antes bien, que cuando uno lee sus textos sin ideas preconcebidas, se da uno cuenta de que su pensamiento es infinitamente más matizado y complejo de lo que ha pretendido el cortejo de sus contrincantes, con Viderman a la cabeza. Urge pues que preguntemos: ¿qué es leer un texto, sobre todo cuando éste forma parte de toda una serie de otros textos cuya escritura se extiende sobre decenios? ¿No supone ello esforzarse por captar aquello a lo que el lector se *atiene*, discernir lo que dice, y que suele deformar lo que quizá quiere decir en el momento mismo en el que no dispone de los conceptos que le permitirían hacerlo? ¿Acaso no requiere captar los momentos en que una idea aparece, desaparece, y reaparece, en ocasiones, años más tarde, bajo otra forma, forma en la cual sólo aquel que no ha olvidado la primera sabrá reconocerla, y ello teniendo en cuenta, a la vez, todo lo que el autor pensó entretanto y que aporta todo género de modificaciones a la idea inicial, al tiempo que la profundiza? Habría hecho falta emprender otra lectura de Freud; no una lectura dogmática, no una lectura obnubilada por la letra, sino una lectura que, sin dejar de permanecer sumamente atenta a los términos empleados, captase el movimiento que anima desde dentro su pensamiento y, a partir de ahí, pudiese, ocasionalmente, desplegar una veta que, quizá entrevista por Freud, se dejó de lado. O acaso una lectura que permita bifurcar hacia otros parajes porque el autor nos permitió oír una llamada envuelta en su texto pero que el propio autor desoyó. No pasar pues, como hace Viderman, del "no hay sentido fijado de un texto"⁷⁹ a "la verdad del texto está por doquier sin estar en sitio determinado alguno; cada quien tiene el poder de hacer existir sentidos, de *decidir* sentidos" (el subrayado es nuestro) o también "nada existe fuera del texto, nada salvo lo que nosotros decidimos hacer existir"⁸⁰. Lo que construye Viderman con una mano, lo destruye con la otra. En el instante mismo en que preconiza la indeterminación del texto, encierra al de Freud en una significación determinada, sin concebir otro sentido que el oriundo de una decisión. Concebirá pues las construcciones elaboradas en situación de

⁷⁹ *Le céleste et le sublunaire*, p. 43.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 44.

análisis como concibe la construcción de meros constructos. ¿Ahora bien, el tipo de lectura aquí requerido, no sería precisamente el propio de una construcción "fenomenológica", de una que precisamente está ya siempre en marcha?

3. Leer de otro modo

Si hay un psicoanalista que haya sabido leer a Freud de un modo sobremano exigente, ese es Jean Laplanche. Como hemos señalado, Laplanche defiende una posición que él mismo califica de "realista" por lo que al inconsciente toca. No lo tomemos al pie de la letra; su realismo, que calificará de "ingenuo" ¿no es, antes bien, crítico? Laplanche se considera realista en cuanto al estatuto "ontológico" del inconsciente, y se opone explícitamente, y en repetidas ocasiones⁸¹, al idealismo o al nominalismo de Viderman. Pero su posición, como veremos, no bien se preocupa uno por comprender lo que dice sin dejarse cegar por los términos que emplea, se parece a la de Richir, y ello al punto de casi confundirse con ella. Richir, sin embargo, rehúsa toda ontología y se autoproclama anti-realista⁸² (y Richir, por lo demás, no parece hostil a Viderman⁸³). Cabría decir que lo que aproxima el psicoanalista al filósofo es la "pretensión *sachlich*" de su entera empresa, la preocupación constante por no perder el contacto con una dimensión que no por no estar constituida bajo la forma de la objetividad es menos "algo" que posee su cohesión propia, su consistencia y resistencia. Así y todo, el autor de las *Problématiques* le reprocha a Viderman su relativismo

⁸¹ Cf. entre otros, *Problématiques V. Le baquet*, pp. 83-91, pp. 106-340-343, pp. 351, 353, 422-424, 471. Y en una óptica similar, Cf. La crítica que Dayan dirige a Viderman in *Inconscient et réalité*, *Op. Cit.* pp. 385-396.

⁸² László Tengelyi, en un texto de introducción a la fenomenología en el que se refiere sobre todo a Marc Richir escribe que "su propósito es, aquí, el de mostrar cómo el giro lingüístico de la fenomenología conduce a un realismo al cual ningún idealismo – ni siquiera 'transcendental' – se opone a justo título". Añade: "Podemos decir que Richir tiene el mérito de haber anclado la fenomenología del lenguaje – y de paso toda la fenomenología refundida – en lo real, y ello sin volver a una concepción ingenua o dogmática de la realidad. Porque lo real no es, para Richir, sino un campo fenomenológico ilimitado o infinito de *Wesen* salvajes", László Tengelyi, "Introduction à la phénoménologie. Le sens de l'expérience et son expression langagière", in *Phénice. Revue du centre d'études phénoménologiques de Nice*, 2005 N°1. Artículo 1. p. 21. Por su parte, Alexander Schnell, en su obra *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".

⁸³ El caso de Serge Viderman es extraño en varios aspectos. En pleno periodo de predominio estructuralista interesó e incluso llegó a entusiasmar a pensadores refractarios a la idea de que el lenguaje pudiera producir sentido a partir de sí mismo (todo lo que procede de lo que hemos llamado "efectos de sentido" o "juegos de significantes"). ¿Por qué? C. Castoriadis (por citar un filósofo próximo a Richir durante esos años), en el capítulo de *L'institution imaginaire de la société* dedicado al inconsciente se refiere en clave positiva a un Viderman? Aduce que, a su parecer, Viderman "ilumina magistralmente la irreductibilidad de las significaciones del campo analítico a esquemas lógicos cualesquiera"⁸³. Sabemos, sin embargo, que la interpretación, concebida como construcción en Viderman, parte siempre de un concepto. (Cf. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, capítulo VI. "L'institution social-historique: l'individu et la chose", pp. 371-456). Esta acogida sorprendentemente favorable quizá se explica en virtud del anti-lacanismo de Viderman, que compartían Castoriadis y otros filósofos, como M. Richir, que sin embargo estaban en radical desacuerdo con la concepción hilemórfica del sentido que defendía el autor de *La construction de l'espace analytique*. La ambigüedad de un psicoanálisis que se decía preocupado y cuidadoso de una radical indeterminación del sentido al tiempo que no dejaba de reducirlo a una significación enteramente temática ha creado innúmero malentendidos.

y le atribuye una posición que califica de "fenomenológica". También ahí hace falta esforzarse por captar lo que por ello entiende; constatamos pues que lo que llama "fenomenología" es ¡el perfecto opuesto de la posición fenomenológica que defiende el propio Marc Richir! Pero no es esto algo que haya de sorprender toda vez que sabemos que Richir propone una fenomenología que se opone a la que Laplanche considera, sobre todo cuando se refiere a Sartre. En su primer gran texto, ya clásico, a saber, el de su contribución al célebre coloquio de Bonneval dedicado al inconsciente⁸⁴, Laplanche toma partido por un "realismo ingenuo" del que jamás se apartará. Ahora bien ¿qué es, para él, ser realista?

No podemos por menos de constatar ciertos desajustes en el sentido que unos y otros confieren a idénticos términos ("realismo", "fenomenología", etc.), de tal suerte que, si nos limitamos a tomarlos "al pie de la letra", las efectivas posiciones no siempre son aquellas que sospechábamos: los que aparentaban estar más cerca están más alejados, y los que presumíamos más antagonistas se solapan. Hay que preguntarse siempre lo que un autor ha buscado decir. Reducido a su simple expresión, lo que cabe oír en lo que Laplanche nos dice es, enunciado en términos lo menos técnicos posibles, esto que sigue: el inconsciente es "algo" que resiste a lo que sobre él podemos decir. Hay una determinada autonomía de la que no podemos decir "cualquier cosa". Por lo demás, Laplanche precisa que no aborda la cuestión del inconsciente sino la de la *referencia* al inconsciente⁸⁵. ¿Qué es esa "cosa", a saber, el inconsciente? Laplanche no se arriesga a ofrecer una respuesta. Pero permanecemos atentos al hecho de que si bien no nos dice lo que *es* el inconsciente, sí le habilita un lugar preciso en una construcción metapsicológica. En definitiva, será ese *lugar* mismo lo que lo definirá en propio. Deja abierta la cuestión ontológica, que considera filosófica e incluso metafísica. Ahora bien, contrariamente a tantísimos psicoanalistas, no rechaza la filosofía como *corpus*, y – lo que es aún más importante – no la rehúsa como práctica y como espíritu⁸⁶. Podemos de veras decir que Laplanche lee a Freud como Richir lee a Husserl. Laplanche lee a Freud según un movimiento que procede "en espiral". Elabora su propio pensamiento al contacto con el de Freud, criticándolo a veces, prolongándolo en ocasiones, según un proceder en zigzag comparable al evocado por Husserl cuando, en el segundo tomo

⁸⁴ Se trata del célebre texto redactado con Serge Leclair "L'inconscient, une étude psychanalytique" publicado por vez primera en 1961 en *Les temps modernes*, N° 183, julio 1961, pp. 81-129, y retomado luego en las Actas del coloquio de Bonneval, *L'inconscient*, Colloque de Bonneval, Paris, Desclée de Brouwer, en 1966 y finalmente en 1977, en el cuarto volumen de las *Problématiques* dedicado a la noción de inconsciente.

⁸⁵ En el seminario que dirige en el departamento de Psicopatología de París 7, en el año 1977-78, Laplanche precisa: "con este término de referencia al inconsciente quisiera, al principio, hallar una formulación más neutra que 'el inconsciente' puro y simple, para así dejar más – y mejor – abierto el problema epistemológico, incluso ontológico [...]. El inconsciente, epistemológicamente hablando, no es una noción "operatoria": el analista que parte en su busca es un 'realista ingenuo'", J. Laplanche, *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*, P.U.F, Coll. *Quadrige*, 1998. p. 37.

⁸⁶ Concluye también el opúsculo redactado con Pontalis, *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*, con la frase siguiente: «En punto a saber quién firma la puesta en escena, el psicoanalista, para decidir sobre el particular, no debería encomendarse ya exclusivamente a los solos recursos de su ciencia y ni tan siquiera a los del mito. Haría falta que se convirtiese en filosofía»⁸⁶, Hachette, 1985, p. 75. (La "puesta en escena" se refiere aquí a la puesta en escena del deseo por el fantasma).

de sus *Investigaciones Lógicas* (§6) escribe que si el análisis fenomenológico es una "investigación que se mueve, por así decirlo, en zigzag", es porque

"La fundación fenomenológica de la lógica se debate también con la dificultad de verse obligada a echar mano, en la propia exposición (*Darstellung*), de casi todos los conceptos que busca elucidar".

Laplanche jamás toma por válido ninguno de los conceptos psiconalíticos ya existentes, lo cual le permite descubrir, en el seno mismo del pensamiento de Freud, lo que el "padre del psicoanálisis" ha recubierto con sus propios descubrimientos. Se trata pues, para Laplanche, no tanto de tomar como punto de partida un texto en el que todo estaría al mismo nivel, sino de discernir en él desajustes sorprendentes, y de retomar el conjunto leyéndolo a varios niveles a la vez, de una forma muy sutil y difícil de describir. Podría ocurrir que esta lectura atenta a los *cambios de niveles arquitectónicos* nos acercara a lo que sería una construcción no ya arbitraria (al ser puramente especulativa), sino fenomenológica. Uno de los descubrimientos más sobrecogedores de Laplanche estriba en el modo de entender la pulsión de muerte. La pulsión de muerte sería, precisamente, la pulsión sexual de la primera Tópica mientras que en Freud, en la segunda Tópica, ambas pulsiones de vida y de muerte se opondrían radicalmente. Pero para llegar a ello, es precisamente necesario llevar a buen puerto una construcción que se bambolea entre la determinación del texto de Freud y lo que se entrevé de un pensamiento irreductible a su letra. Se trata de captar la diferencia de nivel entre lo que ya está definido o relativamente definido y lo que parece actuar en el pensamiento del autor sin estar aún tematizado. En el caso de un concepto ya instituido en un corpus, se trata más bien de interrogar su legitimidad, de distinguir entre lo que procede de una pura especulación y lo que involucra una necesidad efectiva, no puramente lógica, en el seno del contexto en el que se sitúa. Para lo que aquí nos ocupa, el concepto problemático que Laplanche quiere elucidar en el instante mismo en el que lo moviliza al pensar el modo de entrada en el síntoma, así como el de salida, no es otro que el concepto de la huella mnémica. Sería ésta aquello en virtud de lo cual tiene el inconsciente una dimensión concreta.

"La pregunta es, a fin de cuentas: ¿hay en el fondo del sueño algo que comporte una realidad absoluta, algo que sea como un núcleo resistente (...) algo que no forme únicamente parte del diálogo analítico? ¿Cuál es ese elemento inconsciente último?"⁸⁷

Como hemos señalado, a esta última pregunta no responderá Laplanche completamente, sino que mantendrá siempre *la exigencia* que califica de realista. La pretensión *sachlich*, cabría decir⁸⁸. Y si no puede definirse ese "algo", al menos puede situarse. Laplanche, que en repetidas ocasiones ha expresado sus reticencias a seguir a Viderman, suele abordar la cuestión del modo de ser de las huellas mnémicas. Disocia entonces claramente la noción de huella mnémica de la de memorización, y pone el acento en

⁸⁷ J. Laplanche, *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*, PUF, Coll. *Quadrige*, 1998. (seminario del año 1977-78), p. 68.

⁸⁸ Cf. "Court traité de l'inconscient" in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, N° 48, automne 1993, *L'inconscient mis à l'épreuve*.

el término "reminiscencia", que define como "un recuerdo cortado de sus orígenes, cortado de sus vías de acceso, aislado, fijado, reducido a una huella"; y añade:

"De ese modo, vemos toda la distancia entre la fórmula según la cual el histérico sufre de reminiscencia" [expresión de Freud] y la expresión de Viderman que hace de la neurosis [en Freud] una "enfermedad de la memoria". Si se nos quiere seguir en ello, el inconsciente no es memoria, y la represión no es una modalidad particular de la puesta en memoria."⁸⁹

La idea de que la neurosis sería una enfermedad de la memoria involucra, en efecto, una concepción de la represión que supone que lo reprimido ya haya sido consciente, ya haya sido "representado" en la vida del sujeto antes de haberse visto excluido de aquélla. Viderman pretende romper con la idea que atribuyo, algo unilateralmente, a Freud. Bien es cierto que Viderman lo defendió *casi* siempre, y ello a pesar de haber tenido una ambición completamente distinta y que por regla general se ha mantenido bajo silencio por parte de los comentaristas o historiadores del pensamiento de Freud. Una intuición que ha expresado en su correspondencia con Fliess, y en la cual lo que se daba a entender era, en realidad, el efecto psíquico de un "recuerdo" que *no* se ha constituido. Laplanche parte, precisamente, de esta intuición freudiana, pero lo hace para tomar otro camino que aquel imaginado por Freud. Así, el autor de las *Problématiques* se verá conducido a concebir una dimensión verdaderamente concreta del inconsciente, indisociable de un proceso de constitución de la pulsión. Ésta no se concibe pues ya como situada "en el quicio entre lo somático y lo psíquico" como suele repetirse, haciendo referencia, algo perezosamente, a los *Ensayos de metapsicología*: antes bien, la pulsión no tiene *nada de natural*. El autor de las *Problématiques* constata que Freud, en sus primeros textos, prácticamente contemporáneos de los *Estudios sobre la histeria* (1895), jamás usa el término de *Trieb* sino el de *Impulse* para evocar la "pulsión". Esta noción de *Impulse* aparece por vez primera en el "manuscrito N" que data del 31 de mayo 1897. Los *Impulse* se definen entonces como "la acción de recuerdos reprimidos". *Impulse* ha sido traducido en francés por "pulsión" mientras que el *Trieb* tan sólo aparece en 1905, en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. De ahí que haya una ambigüedad en la traducción francesa por el hecho del empleo de un mismo término francés para traducir dos términos alemanes. Los *Impulse* son, en realidad, absolutamente irreductibles a lo que Freud, marcado por una concepción biologizante de la pulsión, terminará designando a continuación como *Trieb*. De hecho, la dimensión biologizante precisamente brillaba por su ausencia en la noción de *Impulse*. Al articular la noción de *Impulse* a la de represión, tal y como nos lo dice la *Carta 52*, es decir, como "rechazo" *originario* de traducción – a continuación de lo cual, y sin cesar, lo que no ha sido traducido *pedirá* serlo – Freud tiene la extraordinaria intuición de un origen *exógeno* del inconsciente. Concepción que abandonará más adelante. Laplanche parte pues de nuevo de la noción de *impulse*, indisociable de una teoría "traductiva" de la represión, para operar así una "refundición" (empleará él mismo dicho término) de los conceptos del psicoanálisis, liberados, a partir de entonces, de un biologismo que sí marca – no puede negarse – toda una parte del pensamiento freudiano. Ese biologismo, Viderman, sin dejar de

⁸⁹ *La révolution copercinienne inachevée*, Aubier, 1992, pp. 401-402.

rehusarlo, lo vuelve a tomar a su cargo toda vez que concibe la pulsión como un "hecho de naturaleza"⁹⁰ y los fantasmas como siendo de origen endógeno. En lugar de llevar a cabo una crítica de la noción de recuerdo como memorización positiva, rompe todo anclaje de las construcciones "en" el inconsciente del paciente. Viderman le reprocha a Freud el tener una concepción demasiado simplista de lo que podríamos llamar, de modo anacrónico, la causalidad psíquica. Ahora bien, base esta acusación sobre una simplificación de Freud, para, a fin de cuentas, ir aún más lejos que él en la determinación del inconsciente y conservar lo que quizá mejor hubiera valido abandonar: la oposición marcada entre el acontecimiento que sobreviene en el orden de lo empírico entendido como "la realidad" y el fantasma comprendido como lo ficticio. Rechaza pues la causalidad acontecimental, y su realismo subyacente, pero opera un viraje de 180° para optar por una "explicación" unilateral mediante el fantasma; fantasma que, por si no fuera poco, es enteramente creado por el analista. Se advierte la contradicción: el fantasma es endógeno y es, al tiempo, creado en el análisis. Podríamos decir que la propia concepción que Viderman se hace del fantasma responde a una solución de compromiso. "Quiere" decir una cosa y no decirla. Así, no escapa a sus críticos más versados que hacen notar cómo la oposición fantasma/acontecimiento, o ficticio/real que subtiende su epistemología se antoja demasiado sumaria, siquiera por el solo hecho de que, en situación de análisis, la cuestión de la realidad no cursa entre los polos de lo real y de lo ficticio⁹¹. En otras palabras: hay "realidad" que no es acontecimental, así como hay un tipo de "imaginario" que no es reducible a la ficción. Así, en aras a concebir ese "real" y ese "imaginario", habrá que volverse, precisamente, hacia la fenomenología. Laplanche, que se opone a la valorización absoluta del fantasma que hallamos en Viderman, pero también en Mélanie Klein, defiende, a su vez, una concepción que no lo reduce a lo puramente ficticio, a un imaginario puro, o a una "irrealidad" pura. Al repensar a fondo la teoría llamada traumática de Freud, elaborará Laplanche una nueva epistemología psicoanalítica que consigue conservar la dirección "realista" de la teoría traumática, pero desplazándola un simple escalón para así liberarla de su carácter aún demasiado positivo. Si el autor de las *Problématiques* se opone a un realismo del acontecimiento, es para concebir un realismo de la estructura. Pero no nos engañemos. No será a costa de seguir la vía lacaniana. Se trata de una estructura por así decirlo *no estructuralista*. En vez de desembocar, en la estela de Viderman, en una teoría según la cual "los efectos se encadenarían inexorablemente"⁹², Laplanche muestra que si bien se ha de abandonar la teoría traumática empírica, hemos de concebir, con todo, una teoría traumática transcendental. El traumatismo no se concibe ya como el efecto patológico de una seducción real; lo traumático de origen es antes bien lo sexual mismo, que es siempre traumático en virtud de su modo de constitución. El traumatismo tiene lugar en el no lugar de un cambio de nivel brusco que es lo que le caracteriza en propio. Y si una realidad hay que deba aquí ser convocada, esa no es otra que la de la realidad psíquica. Lo que importa

⁹⁰ *Le disséminaire*, op.cit., p. 451.

⁹¹ Para una aproximación especialmente profundizada de esta cuestión, Cf. Maurice Dayan, *Inconscient et réalité*, PUF, 1985, más especialmente pp. 358-396, al igual que *Les relations au réel dans la psychose*, PUF, 1985.

⁹² *Le disséminaire*, p. 424.

no es, efectivamente, dar con "lo que ha tenido lugar", sino – y encontramos la idea que, entrevista por otros, no pudo ser integrada en sus respectivas concepciones globales – hallar lo que no ha sido vivido en lo que ha ocurrido. Dar con lo que – dice Laplanche – no ha sido "traducido", delimitar el perímetro de su mutismo. Se tratará entonces de una traducción muy particular porque su punto de partida no es, precisamente, un texto. Cuando leemos a Laplanche, nos percatamos de que los términos mismos con los que describe esta traducción y su fracaso parcial corresponden ampliamente (aunque no enteramente, como veremos) a lo que Richir entiende por esquematización sin concepto, originada en lo fuera de lenguaje, y tributaria de un fracaso parcial de la esquematización en lenguaje⁹³. Lo fuera de lenguaje de lo no vivido no es nada ya que está en ruptura con algo que sí se ha vivido. Podemos decir ya, sin precisar demasiado las cosas por ahora, que ambas instancias no se sitúan en el mismo nivel arquitectónico.

Esta teoría traductiva es incompatible con la concepción de la pulsión (un hecho natural) que defiende Viderman y, al tiempo, con su concepción de la construcción. Viderman se pregunta, efectivamente, cómo el lenguaje, que es un "hecho de cultura", es capaz de decir la pulsión, que es un "hecho de naturaleza". ¿Cómo, efectivamente, enganchar dos "cosas" que nada tienen en común (la naturaleza y la cultura dirá Viderman en repetidas ocasiones)? Para Laplanche (así como para Richir, como veremos), la pulsión y, de una misma atacada, el inconsciente, son *creados* en el fracaso de una traducción en lenguaje de algo que no, siendo lenguaje, *tampoco* es naturaleza. No se trata de preguntarse cómo podemos, desde el exterior, vincular dos elementos heterogéneos. Lo que hemos de comprender, es que una heterogeneidad sobreviene en el seno mismo de una totalidad que, de resultas de ello, se divide desde el interior, en su fuero interno. Ahora bien, no se divide como un conjunto positivo que cortaríamos en dos pedazos. Lo negativo de lo que se trata se sitúa en el corazón mismo de lo positivo, pero a otro nivel, *desajustado*. Hay ahí, efectivamente, un *desajuste* que se le escapa totalmente a Viderman y que podría, por sí solo, constituir la instancia crítica que buscamos. Para Laplanche :

"el inconsciente no es algo 'antiguamente consciente', no es un recuerdo que cupiera esperar recuperar completamente; el inconsciente es algo que se ha caído de la experiencia consciente, que ha escapado a la esfera de los recuerdos ordenados [...] es una 'reminiscencia', lo cual es algo enteramente distinto a un recuerdo"⁹⁴.

Las "representaciones" reprimidas han sufrido – señala Laplanche – un particular destino: se han convertido en "cosas"⁹⁵. He ahí, precisamente, lo que llama "huella mnémica". Algo ha tratado de ser dicho, dicha tentativa ha fracasado parcialmente, y la huella mnémica no es sino lo que queda de dicho fracaso. Ahora bien, este defecto de lenguaje tendrá efectos

⁹³ Para un desarrollo de la noción de pulsión en tanto que no natural, creada, podremos remitirnos a mi estudio: J. Mesnil, "[La pulsión en Marc Richir](#)". *Eikasía* 67 (junio, 2016), basado en la intervención del 23 de marzo de 2011 en la Universidad de Niza.

⁹⁴ J. Laplanche. *Sexual, La sexualité élargie au sens freudien*, PUF, Quadrige, p. 96.

⁹⁵ De ahí que Laplanche proponga traducir *Sachvorstellung* por representación-cosa y no por representación de cosa; para insistir correctamente sobre el hecho de que se trata, aquí, de una representación cosificada.

muy reales: la pulsión, en el caso de la represión originaria, constitutiva del inconsciente según Laplanche, y del síntoma en el caso de la represión secundaria. Tenemos pues ahí la acción efectiva de algo que, propiamente hablando, no existe. Freud perderá muy rápidamente de vista lo más extraordinario de su descubrimiento; así, al abandonar la teoría de la seducción, optará, por ello mismo, por un origen endógeno de la pulsión que es, de hecho, la concepción que Viderman retoma por cuenta propia. Cuando, en su carta llamada "del equinoccio", apenas algunos meses después de haber descubierto – e inmediatamente después recubierto – los *Impulse*, el 21 de septiembre de 1897, Freud escribe a Fliess: "ya no creo en mi *neurotica*", quiere decir con ello que no cree ya en la seducción real de la histérica a manos de un padre perverso. Pero, del mismo modo, abandona totalmente esta teoría y opta por una nueva posición que es la que adoptará en realidad Viderman y que descansa en la misma oposición ingenua entre realidad y fantasma. La escena de seducción no ha tenido lugar; era, *por lo tanto*, un fantasma. No ha tenido lugar en la realidad. Es *pues* imaginaria. Deducción grave de consecuencias desafortunadas ya que impide concebir lo que de un lado sería "real" siendo, al mismo tiempo y por el otro, "imaginario". En lugar de abandonar la teoría traumática, Laplanche la retoma, pero lo hace elaborándola de un modo enteramente distinto al freudiano. La articula siguiendo la antigua concepción de los *Impulse*. En vez de reemplazar una causa acontecimental por una "causa" fantasmática, concibe un nuevo género de "causa" que no es tal en el sentido habitual del término ya que ésta es radicalmente no positiva, ontológicamente no positiva. No cobra su origen ni en la realidad acontecimental, ni en los fantasmas originarios endógenos (filogenéticamente transmitidos) que Freud descubre/inventa en 1915, sino en lo que Laplanche llama una "teoría de la seducción generalizada". La seducción de la que se trata entonces no es conductual o acontecimental, sino "estructural". El término de estructura, como hemos dicho, no ha de inducirnos en error: para Laplanche se trata, a pesar de todo, de una situación de seducción real, situación con la que se encontrará el pequeño humano en sus primeros meses, situación que dará lugar a una estructura. Para Laplanche, el traumatismo no reside pues ni en un acontecimiento sobrevenido efectiva y realmente en la vida del sujeto, ni en un puro fantasma exento de todo anclaje en una dimensión concreta, pero tampoco en una mera estructura en el sentido estructuralista del término, es decir, universal. Su estatuto es pues difícil de concebir ya que no es empírico, pero tampoco es reducible a un concepto operatorio. Laplanche apela en todo caso a una reflexión filosófica que permitiría pensar algo así como un "concreto no empírico". Laplanche pone en duda la "endogeneización" del trauma, que Viderman retomó del Freud de después de 1897, pero al mismo tiempo concibe otra "realidad" que la del acontecimiento traumático empírico. También en ese caso desarrollará su pensamiento basándose en intuiciones de Freud, pero que éste parecía haber reprimido en su propio pensamiento. Se trata, por caso, de la noción de "realidad psíquica", irreducible a la realidad psicológica, y que tiene todas las trazas del "cuerpo extranjero interno" de los *Estudios sobre la histeria* cuyos efectos cumplía extender, en toda consecuencia, al entero campo de la psicopatología. La realidad psíquica en el sentido psicoanalítico *técnico* del término no es ni la realidad material, ni lo subjetivo en sentido psicológico. Es cierto que el propio Freud, sobre todo cuando se convierte en historiador de su propio pensamiento, le presta el flanco a inúmeros malentendidos. De hecho, incurrió en el

error de reducir la realidad psíquica que había descubierto a la "realidad psicológica" o "subjetiva":

"...Freud ha pasado de un sentido a otro de esta expresión: de un psiquismo particular que sería realidad, que sería cosa en el inconsciente, a la constatación, hartamente banal, de que todo pensamiento, así sea ficción, es un fenómeno psíquico entre otros, digno de ser considerado y estudiado como tal."⁹⁶

Laplanche ha elaborado pues su "teoría de la seducción generalizada" a partir de Freud, con él y contra él. Lo cierto es que ha sabido permanecer atento a los momentos en que Freud pasa, sin siquiera darse cuenta, de un nivel a otro, de la realidad psíquica a la realidad psicológica. Piensa Laplanche que asiste cierta razón a Freud a la hora de abandonar la teoría de la seducción tal y como la concebía, pero considera también que no habría debido renunciar a esa seducción que Laplanche considera estructural, y que es real pero de otro modo distinto al de la efectiva infracción o abuso sexual. La teoría de la seducción generalizada involucra una concepción tanto de la "realidad" como del "lenguaje", así como de la relación entre ambos. Contrariamente a Lacan, para quien "el inconsciente es el discurso del Otro", Laplanche considera que el *infans* interactúa con su entorno, sin ignorar que el *infans*, al nacer, es, sencillamente, un pequeño animal, contrariamente a lo que han pretendido generaciones enteras de analistas. Actúa sobre el "discurso", no ya del "Otro", sino del otro, del adulto, de la madre en general, que cuida de él. Por el hecho de que el niño o infante *hace* o *genera* "mensajes" de adulto algo hay que empieza a ser del orden de una puesta en lenguaje, y que el inconsciente no puede ser pura y simplemente el "discurso del Otro". Lo que Laplanche trata de explicarnos aquí, ¿acaso no podría enunciar así: "cómo el desencuentro con el Otro puede surgir del desencuentro con el otro"⁹⁷. Una parte del mensaje está, en los términos de Laplanche, "traducida", es decir, esquematizada en lenguaje; la otra no. Laplanche formula así la secuencia que resume el esquema de lo que denomina la "seducción generalizada". "Implantación del Significante enigmático, reactivación de éste en el *a posteriori*, tentativas de dominio, fracaso de la traducción, fracaso que conduce a la deposición de objetos-fuente del ello"⁹⁸. Los "mensajes" de los que nos habla Laplanche están "dirigidos al niño" y son, por regla general, no verbales. Conviene que permanezcamos atentos a la idea de que estos "mensajes" se inscriben en la dimensión de auto-conservación y de los fenómenos de apego, pero que comportan una dimensión de extrañeza (de ahí el calificativo de enigmático) que *excede* esta dimensión. Los procesos de puesta en lenguaje se movilizan en el transcurso de los cuidados pues se dan con ocasión de éstos, en cursos operativos en los que el niño se confronta con una dimensión enteramente distinta a la del apego, a saber, la dimensión sexual⁹⁹. El encuentro del niño con la dimensión sexual del

⁹⁶ *La révolution...*, p. 403.

⁹⁷ M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique*, p. 162.

⁹⁸ J. Laplanche. *Entre séduction et inspiration : l'homme*. PUF. Col Quadrige, 1999, p. 137.

⁹⁹ A diferencia de numerosos psicoanalistas que han ocultado la dimensión no sexual en los principios de la vida bebé humano, tanto Laplanche como Winnicott consideran que la necesidad del regazo materno es "primero", pero que no procede del campo sexual en el sentido en que lo entiende el psicoanálisis, sino con mayor precisión, en el sentido en que él, Laplanche, comprende lo sexual como indisociable de una dimensión de enigma.

adulto siempre termina adviniendo o sobreviniendo. Es efectiva en la vida del futuro sujeto. "No hablo de fantasma de seducción, sino de seducción como realidad", de una seducción con la que todo niño ha debido lidiar, y no sólo aquel que ha sufrido un "atentado o agresión sexual". Al acordar la mayor de las atenciones a lo que está en juego cuando el bebé, confrontado a mensajes enigmáticos, "comprometido" por lo sexual de la madre, trata de "traducir" estos mensajes, Laplanche toma en cuenta, a la vez, tanto una dimensión biológica y animal de la existencia humana, como una dimensión específicamente humana donde se llevan a cabo procesos reflexionantes. Nos describe un contexto del "vivir", del "sentir viviendo", sobre cuyo fondo se recortan mensajes que precisamente serán objeto de la traducción. La parte traducida es la que, según Laplanche, dará luz a las teorías sexuales infantiles que, en la óptica que le es propia, son también los fantasmas originarios. Efectivamente, para Laplanche el fantasma originario, de ningún modo es inconsciente; es, antes bien, una construcción urdida por el niño para comprender los "mensajes" que le llegan del adulto bajo una forma enigmática. Las teorías sexuales infantiles *son* a su vez fantasmas originarios tan pronto como dejamos de concebirlas como filogenéticamente transmitidas. En cualquier caso, se advertirá claramente que, en esas condiciones, los fantasmas originarios corresponden no ya a lo que ha sido reprimido, sino a lo que reprime, y que por eso mismo tienen el mismo estatuto que determinadas racionalizaciones. Los fantasmas originarios (represores) y lo reprimido (la parte no traducida) que regresará en los síntomas no se sitúa ya en el mismo nivel de organización psíquica. Hay partes no traducidas *dentro de* lo traducido. "Las excitaciones procedentes del adulto no son traumáticas sino por el hecho de vehicular mensajes 'ignorados para sí mismos'"¹⁰⁰.

400

Observamos hasta qué punto el bebé descrito por Laplanche y por Richir es distinto del bebé descrito por Lacan, y sobre el cual el orden simbólico para funcionar "solo". En cuanto al bebé vidermaniano, lo "reflexionante" no está menos presente en él; sencillamente no existe. Pero hace falta observar que ni para Laplanche ni para Richir hay algo así como un "sujeto" del inconsciente. Una vez sobrevenido el fracaso de la traducción o de la esquematización, si el niño intenta retraducir, lo hace sobre la base de materiales que, en cierto modo, lo cercan, acezan y hostigan: "Ello" pide ser traducido, y tamaña es la insistencia que Laplanche ha llegado a hablar de "pulsión de traducir", e incluso, retomando la expresión de Novalis, de "pulsión de traducción" (*Trieb zur Übersetzung*) :

"Lo 'visto', lo 'oído', incluso lo 'vivido' llevan en sí mismos mensajes latentes que el sujeto, *a parte post – nachträglich* – debe intentar traducir. No se trata de puros materiales sensoriales inertes, de 'ruidos', sino que comportan en sí mismos una exigencia de traducción"¹⁰¹ [el subrayado es mío].

Todo ello requeriría, claro está, largos desarrollos que no pueden tener aquí su lugar. Podemos, empero, y desde ya, preguntarnos si no cabría, en esta *exigencia* de traducción, hallar algo, una suerte de piedra de toque, que pudiera constituir una instancia crítica. Conviene tener presente por ahora el modo en que Laplanche concibe la constitución misma del inconsciente y, de una misma atacada, de la pulsión

¹⁰⁰ *La révolution copernicienne inachevée, op.cit.*, p. 341.

¹⁰¹ Jean Laplanche. *Problématiques VI. L'après-coup*, PUF, Quadrige, p. 68.

y del yo: confirmando a la interpretación, cuando se vuelve construcción, un primer *lastre* de seguridad o contramedida, un anclaje concreto, en suma, que brilla por su ausencia en Viderman. Nada más y nada menos que una concepción *traumática* del nacimiento mismo del inconsciente, de la pulsión y del yo. En el momento de las represiones secundarias, en las cuales tanto Laplanche como Freud sitúan el origen de los síntomas, el no cumplimiento de un sentido deja tras de sí "pecios", "escombros" o incluso "escorias" que se constituyen en ese incumplimiento mismo y que, de ese modo, van a "insistir" para ser traducidos. La interpretación tal y como Laplanche la concibe no parte – ¡no más, en todo caso, de lo que lo hace la de Viderman! – de un contenido tematizado, sino que arranca de una "exigencia" de puesta en lenguaje de un fuera de lenguaje que, en cambio, si procede de una dimensión de todo punto ausente en la concepción del autor de *La construction*. Esa dimensión tiene su propia modalidad de "existencia", una modalidad que procede de su esencial negatividad. Vemos bien que aquí la alternativa realismo/idealismo es inoperante, así como la oposición real/ficticio, o objetivo/subjetivo. "Algo" que es inconsciente, y que posee una cohesión interna sin por ello proceder de una ontología, tiene efectos en la vida del sujeto. ¿Cómo concebir una cosa tal? Nos las tenemos aquí con una cuestión filosófica, aun cuando se plantee en una situación concreta. De hecho, lo mismo ocurre en otros terrenos, notablemente en física cuántica, terreno al que Viderman se ha referido en repetidas ocasiones como veremos en una próxima parte del presente trabajo. Ahora bien, lo ha hecho manifiestamente sobre la base de contrasentidos que han reforzado su concepción hiper-subjetivista de la "realidad". Laplanche, en quien el espíritu filosófico está siempre presente, aunque se haya manifestado tardíamente en su obra, convoca la fenomenología refiriéndose, este vez, no tanto a Sartre (si no es para esquinarlo), cuanto a Heidegger, para acogerlo en la temática psicoanalítica. Aborda con más precisión esta cuestión en una presentación a la que sigue un debate con los psicoanalistas de la Asociación Psicoanalítica de Francia:

401

"¿Cuál es el estado de la cuestión del tiempo en el pensamiento filosófico? ¿Ha aportado Freud nuevos elementos a esta cuestión? ¿Puede el psicoanálisis, después de Freud, constituir una contribución decisiva, o bien está condenada a amoldarse, como un conocimiento empírico entre otros, a las respuestas, por lo demás varias, aportadas por la filosofía?"¹⁰²

SEPTIEMBRE
2016

El psicoanálisis subraya el vínculo entre las tres preguntas "pues esbozar una filosofía psicoanalítica del tiempo supondrá, necesariamente, situarse en el *"a parte post"* [...]". Evocando el *"prêt-à-porter* kantiano" que encontramos en Freud (pero que permanece intacto en Viderman), es decir, la "cosa en sí" que el pensador vienés cree reconocer en el inconsciente, Laplanche observará lo siguiente (retomando por cuenta propia la comparación freudiana, pero modificando su sentido):

"en-sí sería sólo el del inconsciente, el de la 'representación de la cosa' convertida en 'representación-cosa' en virtud del proceso de represión originario. Un en sí que, por lo tanto, es secundario"¹⁰³

Esta fórmula, si es cierta, pone radicalmente en solfa las construcciones tal y como Viderman las concibe, pues si el "en sí" es secundario, creado en la vida del sujeto o del

¹⁰² J. Laplanche, "Temporalité et traduction. Pour une remise au travail de la philosophie du temps", in *La révolution copernicienne inachevée*, pp. 317-353. Primera publicación in *Psychanalyse à l'université*, 1989, 14, 53, p. 317.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 321.

futuro sujeto, toda construcción que no albergue preocupación por tenerlo en cuenta, por guardar un contacto con él, por difícil que sea concebir su naturaleza, devendrá en arbitraria. Laplanche reconoce que la "temporalización" del ser humano no se piensa de forma "temática" en Freud; así y todo, hace notar que "aflora a cada instante en toda su obra"¹⁰⁴. Para Freud, "el presente despierta un deseo pasado, que busca cumplirse en el futuro". La lógica del *a posteriori* está movilizada en un proceso que pone en juego el deseo y se efectúa mediante una "traducción" en lenguaje de un fuera de lenguaje. ¿Cómo, según qué claves y estrategias, lee Laplanche a Freud para así poder entender lo que no está necesariamente explicitado en su texto?

"La interpretación psicoanalítica es inseparable de un método que en nada se asemeja a un vago procedimiento intuitivo. No procede paso a paso, y lo esencial de su proceder reside en la destrucción de los conjuntos aparentemente racionales del fenómeno manifiesto"¹⁰⁵

Laplanche concuerda con Freud para situar el movimiento propio de la interpretación en el momento que va desde el presente hacia el pasado, pero plantea un imperativo. Hace falta:

"contra Freud y todo el psicoanálisis clásico, no asimilar esta interpretación a una traducción del presente en los términos del pasado y, con más razón aún, hace falta no considerar el 'texto' pasado como conteniendo más verdad o incluso la verdad del texto presente [...] la interpretación en términos de pasado (infantil, arcaico) no es una traducción sino una destrucción, un desmantelamiento y una retrogradación de la traducción.[...] la interpretación analítica consiste en deshacer una traducción existente, espontánea, ocasionalmente sintomática, para retomar, más acá de ella, lo que se intentó arduamente traducir para así permitir, llegado el caso, una traducción 'mejor'..."¹⁰⁶.

402

Subrayemos los términos de "destrucción" y de "desmantelamiento" que en la segunda parte de nuestro trabajo cobrarán un sentido que por ahora apenas nos limitamos a entrever.

SEPTIEMBRE
2016

"Si el análisis se propone deshacer estas traducciones imperfectas que ya le presenta el paciente – su vida actual, sus sueños, sus síntomas – hace falta que exista ya, en la existencia humana en general, algo que sea un movimiento de traducción y de destrucción-retraducción".

¿Será en ese "movimiento de destrucción-retraducción" donde se sitúe el *ya ahí* que los psicoanalistas de la S.P.P. han opuesto a Viderman en 1973, pero cuya naturaleza no han conseguido pensar aún ya que, de entrada, se ha querido ver una verdad ya establecida, un sentido ya constituido o una huella mnémica positiva, y jamás un elemento cuya característica esencial consistiera en actuar negativamente, en un proceso siempre en movimiento? ¿Cómo movilizar, sin dejar de hacer pié, un elemento negativo móvil en una construcción que, a pesar de todo, no puede efectuarse si no es apoyándose en él?

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 323.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.325.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 327.

A la intervención de Laplanche sigue un debate en el que participan Maurice Dayan y Pierre Fédida, debate que pone de manifiesto toda la distancia que hay con aquel otro debate que siguió a la publicación de *La construction*. Para Fédida, todo proyecto psicoanalítico que busque poner en marcha la reflexión antropológica sobre el tiempo, pero también sobre “el movimiento de temporalización”, “no puede ahorrarse tener en cuenta el proceso husserliano”¹⁰⁷. ¿En qué piensa Laplanche al sostener que su pregunta se situaría más bien “en el mismo terreno que la de Heidegger”? Responde que sus propias preocupaciones se solapan “muy poco” con las de Husserl porque, como dice, “éste se sitúa en el nivel del tiempo perceptivo, propio de su fenomenología, y no en el nivel de la temporalización de una vida”¹⁰⁸. Observamos que en 1989, así como en 1960, Laplanche, aun cuando no se refiera más a Sartre, todavía tiene una visión de la fenomenología husserliana que sigue siendo canónica para aquellos que, en los años setenta, sólo conocían los textos publicados, sobre todo en traducción francesa, lo cual inevitablemente se salda con una visión sencillamente trunca.

El propio Pierre Fédida, probablemente el psicoanalista que mayor conocimiento tiene de la fenomenología husserliana, tampoco desarrolló el programa que proponía él mismo en 1975 en “el cuento y la zona de adormecimiento”. Por lo que a Viderman cuenta, sabemos se ha referido a la primera *Investigación Lógica*. Ahora bien, observamos un fenómeno recurrente en él: tan sólo permanece atento a la letra del autor; y así, tomándolo al pie de la letra, marra lo que aquél se esforzaba por decir ¡llegando al extremo de hacerle decir lo contrario!¹⁰⁹. En definitiva, Laplanche es aquel que más lejos ha ido en un pensamiento

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.343.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 345.

¹⁰⁹ En *La construction*, p. 85, Viderman “reprocha” a Husserl el haber sostenido que los gestos son expresiones desprovistas de sentido y concluye que ningún psicoanalista estaría de acuerdo. Se trata, evidentemente, de un contrasentido radical en punto a las nociones husserlianas de *Bedeutung* y de *Ausdruck* (expresión). En la primera *Investigación Lógica*, que Viderman (cuyas citas son, en ocasiones, inexactas) no lee sino a través del comentario que de ella hizo Derrida en *La voz y el fenómeno*, concibe Husserl la “expresión” como un signo que, a la diferencia del índice, es puramente lingüístico. De hecho, Derrida propone (*La voix et le phénomène*, p.38) traducir *Bedeutung* por “querer decir”, “contenido discursivo”, “sentido del discurso” dado lo problemática que terminó por convertirse la traducción francesa por “significación” ya que la *Bedeutung* procede exclusivamente de la esfera lingüística, lo que no es el caso de la “significación” en el lenguaje corriente. Es pues evidente que los gestos no tienen *Bedeutung* en el sentido técnico que el término cobra en la *Primera Investigación Lógica*. Ahora bien, sostener, en francés, que no tienen significación en el sentido amplio y común del término es un absurdo. De ahí que Husserl, algunas líneas más abajo, precise: “Que otro pueda interpretar nuestras exteriorizaciones espontáneas (por ejemplo los “movimientos expresivos”) y aprender a su través cosas sobre nuestros pensamientos íntimos y nuestros movimientos afectivos, en nada modifica la cuestión”. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 1ª Investigación, P.U.F, 196. Derrida comenta este texto haciendo uso de una traducción algo distinta a la canónica en *La voix et le phénomène*, p. 39. Que no haya habido intención de significación no excluye toda interpretación. El hecho de que solamos encontrarnos en Viderman este género de malentendido debido a una lectura demasiado apresurada y casi siempre de prestado muestra hasta qué punto leer un texto, y más aún si se trata de un texto filosófico es, a la vez, permanecer extremadamente atentos a las palabras que el autor emplea y, al mismo tiempo, no tomar al autor al pie de la letra, esforzarse por comprender lo que quiere decir. En el caso presente, el error es tanto más increíble por cuanto que Husserl titula parte del texto que Viderman comenta: “Las distinciones esenciales”. Y lo es más aún por el hecho de que Viderman se

“fenomenológico” de las construcciones en análisis, de las construcciones que no serían ya arbitrarias, pero ignora ese extremo porque la fenomenología que conoce no es, en efecto, aquella que moviliza, en cierto modo sin saberlo, en la elaboración de su pensamiento. Capta perfectamente que el momento traumático corresponde a una interrupción en un proceso de “puesta en lenguaje” sea cual sea el nombre que se le dé. Nos dice pues que se produce un “*desequilibrio* [...] el subrayado es nuestro] intemporal o más bien sincrónico”, una suerte de *desnivel*, un brusco cambio de nivel, de tal suerte que algo sin sentido surge como un “espacio en blanco” pero grávido de sentido no formado, aunque indisociable de un sentido que comenzaba a formarse, sin dejar de estar *desajustado de un escalón* respecto de él:

“Verdadero motor inmóvil del movimiento de temporalización, este *desequilibrio* da luz, de entrada, a lo que caracterizamos como una tentativa de traducción, una tentativa que siempre fracasa parcialmente, dejando tras ella elementos intraducidos, los cuales constituyen los primeros rudimentos del inconsciente. Lo que Freud designa en ocasiones como la represión originaria no es otra cosa que el resultado de lo que cabe, como todo derecho, entender como la proto-temporalización del ser humano...”

La traducción es pues “a la vez un acarrear uno hacia adelante y un dejar atrás”¹¹⁰. Del mismo modo cabe decir que ese sentido que se acarrea hacia adelante y ese no sentido que uno deja atrás son a la vez indisociables y *desajustados de un escalón* por el hecho de sostenerse en dos “regiones del ser” radicalmente heterogéneas: he ahí la tesitura que precisamente Viderman, pero también varios de sus críticos, no han conseguido pensar. Para el actor de *La construction*, todo está al *mismo nivel*. Sólo al concebir la singularidad de un *desajuste* tal al mismo tiempo que la de una “realidad” que está desprovista de ontología, pero que produce efectos absolutamente reales podremos concebir construcciones no arbitrarias en el espacio de la psicoterapia. Pero para ello habremos de referirnos a conceptos que no han sido verdaderamente pensados por los psicoanalistas si no es en un mero estado de esbozo. Es precisamente éste el punto en el que habremos de interrogar a la fenomenología para poder ver en qué puede ayudarnos a concebir construcciones que no sean arbitrarias. Hemos visto cómo Laplanche nos ofrece elementos esenciales para concebir una instancia crítica susceptible de limitar la proliferación de construcciones a las cuales nada resistiría. Pero ¿cómo se *efectúa* todo esto? ¿cómo llevarlo concretamente a cabo?

4. Sobre las construcciones “fenomenológicas”.

Nos hemos referido, en las páginas que preceden, a determinados conceptos que desempeñan, en la obra de Marc Richir, un papel organizador: “simbólico”, “fenomenológico”; hemos evocado también “esquemmatización”, irreductible a la aplicación de un concepto con masa amorfa, y apenas hemos rozado la noción de “arquitectónica”, que habrá de ocupar un lugar central en la segunda parte, aún por venir, de nuestro texto. Estos conceptos, sin estar explícitamente tematizados por los psicoanalistas menos dogmáticos

refiera a Husserl para rechazar una concepción de la interpretación de los gestos... que a su vez el pensador alemán excluye siempre salvo en *ese* preciso pasaje de su texto.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 333.

como Fédida o Laplanche, por aquellos cuyo pensamiento permanece siempre en movimiento ¿acaso no están operativa e implícitamente movilizados en el seno de su pensamiento, proveyendo así una suerte de atestación de lo bien fundado de una noción filosófica que podríamos sospechar como habiendo sido introducida *ad hoc*? Ya hemos propuesto ver en la "traducción" de Laplanche un equivalente de la esquematización reflexionante tal y como la piensa Richir, a partir de la Tercera de las Críticas kantianas. ¿No ha tenido P. Fédida también la intuición de un desajuste entre la dimensión fenomenológica y simbólica, sólo que vertida en otros términos? Recordemos que el psicoanálisis, desde los años setenta, ha concebido una serie de parejas de conceptos opuestos, que parecen repartirse a una y otra vera de la misma línea de demarcación que separan y organizan los términos "fenomenológico" y "simbólico". Son, por ejemplo, parejas tales como: "espacio psicoterapéutico/espacio socio-cultural", "imagen/metáfora" o también "lo imaginado o representado/lo no representable", "sentido/significación". Esta polaridad está presente en todos y cada uno de los textos de Fédida, sub-tiende verdaderamente su pensamiento. Forma parte de aquellos que, como Viderman y también Laplanche se han opuesto con el mayor vigor posible a una lectura "simbólica", tanto en el marco del análisis como en el de la interpretación de los textos literarios. Ahora bien, la oposición de ambos se hace según una óptica distinta. La de Laplanche es radicalmente opuesta a la de Viderman, y ello aun cuando, en ocasiones, no faltan las referencias de relativo encomio a *La construction* en boca (o puño y letra) de Laplanche.

Cada una de las oposiciones registradas es testimonio de la extrema sensibilidad de un Fédida a los *cambios de niveles*. Y otro tanto sucedía con Laplanche. Podemos considerar que vemos cómo se esboza ahí una preocupación de orden y que, retomando un vocablo cada vez más presente en los textos de M. Richir, calificaremos de *arquitectónica*. No se trata aquí de pretender que todo vale. El desajuste entre dos niveles, evocado con insistencia por Laplanche, por ejemplo entre "realidad" psíquica y psicológica, no es reducible al desajuste richiriano entre lo simbólico y lo fenomenológico, porque parece que la realidad psíquica de Laplanche (y ya de Freud) puede situarse en el mismo nivel arquitectónico que el inconsciente simbólico de Richir – puede uno incluso arriesgarse a decir que son la *misma* cosa –, pero no ocurre otro tanto para la realidad psicológica evocada por Laplanche y que no corresponde en absoluto a la dimensión fenomenológica de Richir; ¡procedería más bien de la actitud natural! Es innegable que Laplanche no tematice en ningún momento la dimensión fenomenológica; la moviliza, sin duda alguna, pero sin conferirle un lugar en la arquitectura que subyace a su construcción conceptual. ¡Pues se trata precisamente de una construcción! Una construcción de la que cabe pensar que, a la diferencia de Viderman, es no arbitraria, ya que Laplanche tiene la preocupación constante de una instancia crítica cuya particularidad estriba en no situarse al mismo nivel que el de aquel que efectúa su análisis. Así y todo ¿basta invocar la preocupación por una instancia crítica para evitar lo arbitrario? ¿Quién nos dice que no se trata de un concepto a su vez construido por lo que dictaminan las necesidades de la teoría? ¿Por qué estaríamos dispuestos a creer que esta instancia crítica que Laplanche concibe en su teoría *actúe* efectivamente como tal y lo haga tanto en el nivel del ingreso en la patología

como en el de la cura? ¿Qué es lo que distingue una instancia crítica puramente conceptual y una "verdadera" instancia crítica; "verdadera", es decir, actuante, efectiva? ¿Y si la construcción que Laplanche opone a Viderman, por brillante y extraordinariamente coherente que sea, no descansase sobre nada más que un concepto sin anclaje en una dimensión "verdaderamente real"? ¿Algo que sería autónomo respecto de nuestro pensamiento y que sin embargo no existiría sin él?

Estas preguntas ofrecen la impresión de una pérdida de todo punto de apoyo, ¿no son las que ha planteado la propia fenomenología desde el momento en que abandonaba el terreno aparentemente estable de una descripción? La que hemos de hacer en una situación tal ¿no es acaso tratar de buscar ¡aunque no a cualquier precio! un punto de apoyo? ¿Un punto de apoyo dispuesto en una construcción aún en curso de tal suerte que se sitúe a recaudo de toda duda aun cuando no sepamos exactamente en qué consiste, y ni siquiera si, propiamente hablando, "consiste" en algo? ¿Podemos ver así las cosas?

Pero entonces ¿en qué se convierte, en esas condiciones, la noción de punto de apoyo?

Un punto de apoyo supone, a primera vista, una relación de exterioridad entre un soporte y lo que va a sostener. Pero si hemos empezado a entretener con Laplanche una forma de construcciones en análisis radicalmente diferentes a las que había concebido Viderman – en tanto que parecían escapar a lo arbitrario – también hemos observado que se apoyaban en algo que parece no construirse sino en y por el curso mismo de la terapia. La construcción tal y como Laplanche la entrevé ¿no será comparable a un tipo de construcciones que ya encontramos en Husserl?

406

"la construcción fenomenológica husserliana [...] no reconstruye algo ya dado de antemano [la reconstrucción de Freud] (ni, lo cual va de suyo, un ser de pura ficción) [Viderman], sino que descubre las leyes de esencia fenomenológica precisamente procediendo a la construcción misma"¹¹¹

SEPTIEMBRE
2016

Pero ¿cómo podemos concebir este algo que sostiene aquello cuyo desarrollo permitirá la manifestación de lo primero? ¿No es ésta, en suma, la pregunta que un día se plantearon Husserl y Fink, y que les orientó hacia una concepción de las construcciones que serían no ya especulativas sino fenomenológicas? Y puesto que no tenemos ningún acceso intuitivo al inconsciente ¿serían las construcciones propias del psicoanálisis del mismo orden que aquellas que evoca Husserl cuando escribe:

"las construcciones fenomenológicas son necesarias allí donde el objeto de estudio no se da por sí mismo, por ejemplo en las construcciones propias de la investigación sobre la subjetividad del niño o sobre la muerte"¹¹²?

¹¹¹ Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Jérôme Millon, Grenoble, 2007, p. 281.

¹¹² D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad.fr. p.141.

De un modo más general, ¿cómo nos las arreglamos cuando el punto de apoyo que desempeñará el papel de instancia crítica de una construcción debe, a su vez, ser construido ya que no podemos, precisamente, tener una intuición directa del mismo?

Lo cierto es que la cuestión de las construcciones fenomenológicas parece levantar un interés particular desde hace algunos años. Ciertos fenomenólogos abordan la cuestión de frente¹¹³ o de modo lateral¹¹⁴ pero, en todo caso, lo que está en el corazón de las preocupaciones de unos y otros se resume en la atestabilidad de las construcciones, en lo que impide que caigan en la trampa de autocomplacencia de lo arbitrario. Se trata pues de conseguir pensar una dimensión *sachlich* fuera de toda ontología. En este sentido, Marc Richir es ciertamente el filósofo en el cual nos hemos encontrado antes y más claramente esta fenomenología constructiva, caracterizada por una "desontologización" que, como hace notar P. Posada Varela, "lejos de ir en el sentido de una diseminación, va en el sentido de una puesta en juego de la concrecencia"¹¹⁵. El joven filósofo español precisa en nota al pie: "Este punto es capital para discernir la distancia entre el proceder de Richir y el de Derrida (...)". El artículo de Pablo Posada Varela tiene también el inmenso interés de evidenciar que si la fenomenología se separa de la ontología, es precisamente *por preocupación y búsqueda de una mayor concreción*. Los términos que P. Posada Varela emplea para evocar ese "algo"¹¹⁶, "necesidad", "constricción", indican toda la diferencia entre el pensamiento de Richir y el de Derrida. Éste último parece haber perdido el peso de toda contramedida, el lastre crítico de la realidad. No es casualidad que, como hemos visto, el autor de *La dissémination* constituya una referencia de primer orden para Viderman.

Primer balance.

El estudio de los textos de Viderman, así como los escritos de los psicoanalistas reunidos en torno al tema de las construcciones en análisis, pero también las lecturas críticas que unos y otros hacen – pensemos en J. Laplanche y P. Fédida – nos han mostrado que mientras que no hayamos entrado en un orden conceptual radicalmente diferente del que opone *cosa en sí* y fenómeno, inteligible y sensible, y que no concibe otro esquematismo que el determinante, mientras que no hayamos imaginado una *Sache* que, al mismo tiempo, exceda toda la ontología según la cual haya cosas enteramente constituidas por un lado y lenguaje por el otro, mientras no hayamos abandonado toda esa serie de férulas, la cuestión

¹¹³ Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Jérôme Millon, Grenoble, 2007.

S. Finetti, "La construction phénoménologique" chez Eugen Fink, in *Annales de Phénoménologie* n° 11/2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 139-169.

¹¹⁴ A. Schnell, "La précarité du réel. Sur le statut de la "réalité" chez J.G. Fichte et M. Richir, in *Annales de Phénoménologie* n° 11/2012, A. P. P., Amiens, 2012, pp. 93-111.

Schnell, "Approches phénoménologiques du réel", in *Annales de Phénoménologie* °13/ 2012, A. P. P., Amiens, 2014pp.49-67.

¹¹⁵ P. Posada Varela, "Concrétudes en concrecences. Eléments pour une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique", in *Annales de Phénoménologie* n° 11/2012, A. P. P., Amiens, 2012, p. 18.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 33.

del recurso a la construcción en psicoanálisis seguirá resultando literalmente *intratable*. Es pues necesario sustituir la concepción clásica de una puesta en forma de una "materia" sensible gracias a la actividad sintética del intelecto, por la de un esquematismo sin concepto dado de antemano. Este último es el que precisamente se pone en obra en las construcciones fenomenológicas. Así pues, hace falta concebir otro sensible que aquel que procede de la sola percepción; antes bien, un sensible que proceda de la sensación en sentido platónico¹¹⁷. Del mismo modo, lo transcendental como conceptual debe ceder su lugar a un transcendental que, lejos de situarse en una dimensión de sobrevuelo respecto de la vida empírica, constituirá la base fenomenológica misma de esta vida; un transcendental que reúna en una misma noción fenómenos radicalmente fuera de lenguaje, es decir, el inconsciente fenomenológico, o lo que Marc Richir llama, desde hace algunos años, la transcendencia físico-cósmica, a saber, una instancia transcendental y salvaje al tiempo o, dicho con mayor precisión, un campo transcendental que está "en función" en el seno mismo de la vivencia y que por eso mismo no es un puro caos. Percibimos aquí toda la diferencia que hay con Viderman, y para quien lo transcendental reside en un nivel exclusivamente intelectual, exterior a la cosa "amorfa" que se trata de estudiar. En cambio, en la perspectiva de la fenomenología constructiva, la esquematización sigue constricciones que vienen de la "cosa misma". Sus construcciones no pueden pues *en principio* ser arbitrarias.

En la segunda parte de este trabajo veremos que esta "realidad" en la cual algunos psicoanalistas han tratado de ver la instancia que limitaría construcciones en análisis – que deben, a su vez, reemplazar una interpretación puesta en solfa en sus bases mismas –, esta "realidad", tan difícil de concebir, y a la que no parece convenir ontología alguna, procedería, a decir verdad, de una dimensión que habríamos de calificar de virtual. Lo virtual es un concepto que M. Richir toma de la segunda refundición de la física cuántica (fundamentalmente impulsada por Richard Feynman), y que equivale a lo *transpasible* de las obras anteriores: "lo transposable es lo que llamo, a día de hoy, lo virtual"¹¹⁸. La transpasibilidad de algo es su influenciabilidad por lo virtual/transposibilidad. Hemos podido observar la prefiguración de esa dupla conceptual en lo que M. Richir llamaba, en *Phénoménologie et Institution symbolique*, una "irrealidad efectiva"¹¹⁹. Esta noción de virtual, que efectivamente puede ser concebida como irrealidad efectiva, ocupará un lugar central en la continuación de nuestro estudio. Aparece, en M. Richir, como "parte" constituyente de una arquitectónica en el seno de la cual lo dirimente no son ya cosas, seres significativos, sino más bien niveles. ¿Podemos pensar que el elemento que ha de servir de instancia crítica a una construcción no arbitraria, señaladamente en psicoterapia, procede de esta dimensión virtual? ¿Es este elemento "virtual" aquello mismo que ha de ser "tomado en cuenta" en dicha construcción, o más bien, en la medida en que puede "tomarse" de otra forma, aquello *con lo cual* una construcción deba contar cuando su objeto no está preconstituido desde un

¹¹⁷ Cf. *Phénoménologie en esquisses*, Million, 2000, p. 34 : "lo sensible" como "fuente" *oscura* de la *phantasia* – por lo tanto no lo sensible como "recibido" o "notado".

¹¹⁸ Richir, Marc. *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. J. Million. 2015.

¹¹⁹ *Phénoménologie et institution symbolique, op. cit.*, p. 135.

principio? Pero ¿cómo podríamos tener la intuición de algo virtual toda vez que no está ya ahí en persona? ¿Cómo interviene la intuición en una construcción? El propio Fink ha considerado que “querer involucrar para siempre a la fenomenología en la descripción constituye una absurda incompreensión de su intención filosófica viviente...”¹²⁰ pero, como lo refiere Stéphane Finetti, también ha debido enfrentar la paradoja con que se encuentra la fenomenología constructiva, y que debe recurrir a la intuición a un nivel en el que, a primera vista, ésta no es posible. Es efectivamente ésta la paradoja que afrontan Husserl y Fink en los años treinta, cuando se esfuerzan por concebir un concepto de construcción fenomenológica que se revela irreductible a los procedimientos constructivos que Kant pone en marcha en la primera crítica (única, como hemos visto, a la que se refieren tanto Viderman para apuntalar su propia construcción de construcciones, como sus contrincantes para poner en cuestión su validez). Las construcciones fenomenológicas deben imperativamente, y a pesar de todo, movilizar una dimensión intuitiva. Es efectivamente “el anclaje intuitivo lo que distingue la construcción fenomenológica de la construcción no-fenomenológica”¹²¹. Concebir un anclaje intuitivo de algo que no está aún constituido requiere un esfuerzo de reflexión que presenta una dificultad fuera de lo común. A ello habremos de enfrentarnos en un trabajo ulterior. A partir de ahora ganamos plena conciencia de que habrá que contar con la naturaleza particular del instituyente simbólico, surgido en el marco de un fracaso parcial de fenomenalización – matriz, precisamente, de la psicopatología – y por consiguiente el modo en que una construcción como la requerida en el espacio de la psicoterapia habrá de contar con aquélla. Efectivamente, las construcciones fenomenológicas *siempre* deben, como si de una fatalidad se tratara, contar con la dimensión simbólica del lenguaje, movilizada en el momento mismo en que se ponen en forma.

409

Pero ¿no se presenta el problema de un modo diferente cuando dichas construcciones deben no sólo apoyarse sobre elementos relativamente determinados (con que acercarnos a lo indeterminado), lo cual corresponde al caso general de una construcción fenomenológica, sino que también deben contar, en cierto modo, y en su cumplimiento mismo, con ese punto de bloqueo, verdadero “agujero negro” fenomenológico, que se abre en el lugar mismo del *desencuentro* de la dimensión fenomenológica y de la dimensión simbólica, y en que podríamos situar el origen constitutivo del síntoma? ¿Cómo transformar el desencuentro con el instituyente simbólico mortífero a partir de una construcción no arbitraria, es decir, y como hemos visto, anclada en un “elemento” virtual? He ahí la pregunta en la que se focalizará la segunda parte de nuestro trabajo sin por ello reducirse a ella.

SEPTIEMBRE
2016

¹²⁰ S. Finetti, “La construction phénoménologique chez Eugen Fink”, in *Annales de Phénoménologie* n° 11/2012, A. P. P., Amiens, 2012, p.161. Referencia a la obra de Fink : PW2,p. 172.

¹²¹ *Ibid*, p. 158.