Marc Richir : una relación totalmente nueva con la psicopatología.

Joëlle Mesnil. Université Paris 7. Psicóloga clínica. Hôpital d'Argenteuil (95100).

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

Traducción por Pablo Posada Varela

“Únicamente accedemos a nosotros mismos, como hombres, en la medida en que nuestro ser en el mundo se hurta, de un modo u otro, al mundo, o en la medida en que nos instituímos, en nuestra dimensión humana, merced a una existencialidad que no es existencialidad de mundo”¹

“Es, hasta cierto punto, por el hecho de no cumplirse por lo que ese no cumplimiento induce efectos”²

“Hay algo que no sucede, pero que, sin embargo, tiene un estatuto (problemático), y que puede tener influencia en lo que sucede”³

Introducción.

“La exigencia de una psiquiatría clínica rigurosa pasa por la reflexión de sus prácticas en referencia a una antropología fenomenológica”. Pierre Fédida escribía estas líneas ¡hace, exactamente, 30 años!⁴ En la presentación de la obra a la que había dado lugar, en 1985, el coloquio *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*, el psicoanalista francés recordaba que L. Binswanger había sido el primer psiquiatra fenomenólogo en haberse acercado a Freud mientras que, como también lo hace

61

Enero
2017

¹ “Tan sólo accedemos a nosotros mismos como hombres porque nuestro ser en el mundo se hurta, de algún modo, al mundo, o porque nos instituímos, en nuestra dimensión humana, de acuerdo a una existencialidad que no es existencialidad de mundo”. M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Millon, 1988, p. 82-83.

² “Es porque algo no se ha cumplido por lo que dicho no cumplimiento induce efectos”. *Ibid.*, p. 34.

³ “Algo hay que no sucede pero que, a pesar de todo, tiene un estatuto (problemático), y que puede tener influencia sobre lo que sucede” cf. Marc Richir, *L'écart et le rien Entretiens avec Sacha Carlson*. Jérôme Millon, Krisis, Grenoble. 2015.

⁴ Y añadía: “[ahora] que la referencia de la psiquiatría a la fenomenología parece, a día de hoy, haberse difuminado cuando no desvanecido, ahora que aquel encuentro de Bonneval se antoja tan lejano, tan detrás de nosotros, podría, efectivamente, considerarse como desafiante el gesto de sustraer la cuestión contemporánea de la psiquiatría a la creciente influencia de las neuro-ciencias, y ello en beneficio de una nueva puesta al día de los fundamentos antropológicos de la fenomenología clínica de esa misma psiquiatría” in Pierre Fédida, “Présentation”, in *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*, bajo la dirección de Pierre Fédida, ed. G.R.E.U.P. P., 1986, p. 7-8. Coloquio internacional que tuvo lugar en París, del 22 al 24 de noviembre de 1985 sobre *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*. Organizado por el “Centre de Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie (Université Paris 7)” .⁵

⁵ coloquio fue organizado por Roland Kuhn, Henri Maldiney, Jacques Schotte, Arthur Totassian, Claude Van Reeth y Pierre Fédida.

notar Schotte⁵, los padres de la psiquiatría fenomenológica, Minkowski, Straus, o también Tellenbach o bien no se refirieron en absoluto al psicoanálisis o, de hacerlo, fue para rechazarlo de plano. Sin embargo, y la temática del coloquio buscaba manifestarlo, la psiquiatría sólo puede ser abordada de modo correcto y eficaz mediante una antropología fenomenológica que no sólo no se oponga al psicoanálisis sino que, antes bien, lo invoque de modo explícito. Se trataría, según Fédida, de “la única racionalidad clínica – a decir verdad ideal – de la que dispone la psicopatología en psiquiatría”⁶. Cuando el psicoanalista evoca los “descubrimientos cuyas incidencias prácticas son incontestables” una vez más trae a colación los descubrimientos aportados por el psicoanálisis.

Hacia la misma época (en 1983 para ser más precisos), y en sus *Recherches phénoménologiques* insiste Marc Richir sobre el valor paradigmático del psicoanálisis. El fenomenólogo belga nos dice: “La antropología fenomenológica habrá de retomar con mucho cuidado los materiales de la observación psicoanalítica...”. Y uno de los momentos necesarios de la antropología fenomenológica “debe ser una lectura fenomenológica de Freud”. Es efectivamente notable que el filósofo, cuando cuestiona las psicopatologías, se refiera, más allá de a los grandes textos de la psiquiatría fenomenológica, también al psicoanálisis (Binswanger es un caso excepcional de encuentro de ambos mundos puesto que él mismo mantuvo un diálogo directo con Freud), y ello ya desde el final de los años sesenta, señaladamente en un artículo donde propone una “teoría de la lectura”. En *Fenómenos, tiempos y seres*, más o menos veinte años más tarde, el método propio de la eidética trascendental le aparecerá como una generalización, en el seno del campo fenomenológico, de determinados rasgos del método psicoanalítico; método que si situará aún en el corazón de su interesante lectura de las asociaciones del hombre de los lobos en “Merleau-Ponty: un relación totalmente nueva al psicoanálisis”⁷, publicada en 1989 y, más adelante y de forma habitual, en los textos publicados ulteriormente. Así, en 2004, el filósofo valón llegará incluso a titular el tercer capítulo de su importante obra *Phantasia, imagination, affectivité*: “Las psicopatologías como reveladores de la antropología fenomenológica”. Aún a día de hoy la psicopatología representa un campo de investigación considerable en la obra del filósofo.

Al igual que Henri Maldiney, que constituyó también una referencia principal para Pierre Fédida, Marc Richir no ha dejado de manifestar un interés para la psicopatología, y ello al punto de participar en seminarios organizados en hospitales⁸. El filósofo también ha enseñado en el departamento de *Psicopatología de París 7* que, por aquel entonces, fue dirigido por Pierre Fédida. A decir verdad, el seminario era de difícil acceso para los no filósofos. Sin embargo, por lo que a mí toca, tuve muy pronto la convicción de que el pensamiento de Marc Richir podía revolucionar de modo muy concreto la manera de abordar las patologías psíquicas. Así, a principios

⁵ Jacques Schotte, “Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d’une psychiatrie scientifique”, in *Phénoménologie Psychiatrie psychanalyse*, *ibid.*, p. 57-77.

⁶ P. Fédida, *ibid.*

⁷ M. Richir, “[Merleau-Ponty: una relación totalmente nueva con el psicoanálisis](#)”, pp. 503-526. *Art. Cit.*

⁸ Sobre todo en un seminario privado que tuvo lugar en 1995 en la Salpêtrière en el servicio del Pr. Widlöcher donde se intentaba cuestionar directamente el aspecto clínico sobre la base de vídeos y discusiones con psiquiatras. Asimismo, al principio de los años 90, aportó Richir su contribución, sobre todo por intermedio de Bernard Pachoud, al seminario *Filosofía y psiquiatría* dirigido por Quentin Debray en el hospital Necker, y donde varios psiquiatras, junto a algunos psicólogos, inquirían sobre psicopatología.

de los años 90⁹, la referencia a la fenomenología, que hace algo más de veinte años quedaba arrumbada por el estructuralismo, en particular bajo la influencia de Lacan, empezaba a hacerse más habitual.

Aquellos años fueron, para algunos de nosotros, años apasionantes¹⁰. No sólo los fenomenólogos dialogaban con los psiquiatras sino que, gracias a Marc Richir, teníamos la impresión de que, por fin, era posible abandonar la alternativa fenomenología/estructuralismo¹¹. Podíamos incluso creer que los compartimentos, antes estancos, empezaban a derrumbarse. Nos invadía el entusiasmo.

Pero ¿Qué ha sido de esta efervescencia?

Escisiones, desacuerdos – como casi siempre en estos ámbitos – lo cual resulta, sin duda alguna, inevitable. Pero más grave aún resulta la academización esterilizante a medida que el centro de gravedad parecía desplazarse desde el hospital a la universidad. Hemos asistido al vacío andamiaje de construcciones especulativas cada vez más alejadas de una práctica clínica que ofrecía, en ocasiones, la impresión de convocarse *ad hoc* para justificar artificialmente una irrefrenable y fastidiosa tendencia a la abstracción.

Lo cierto es que Richir carece de práctica psiquiátrica, psicológica o psicoanalítica y, sin embargo, es, sin lugar a dudas, el autor que más y mejor me ha permitido pensar mi propia práctica de psicóloga clínica. En todo caso, más que cualquier otro con la excepción, notable, del propio Fédida. Por ponerlo de otro modo: las habituales líneas de demarcación requieren, por veces, ser desplazadas. Determinados psiquiatras pueden tener intuiciones filosóficas que se revelan más acertadas que las ideas de algunos filósofos (pensemos en Winnicott, que se ha convertido en una referencia fundamental para Marc Richir, del mismo modo que lo fue, antaño, para Fédida). A la inversa, algunos filósofos no clínicos tienen, a veces, una sensibilidad más fina respecto de los procesos puestos en juego en la patología que no pocos profesionales de la psicopatología; y ese es, según me parece, el caso de Marc Richir. De ahí que, por segunda vez, y con veintiún años de intervalo, me proponga re-interrogar su antropología fenomenológica¹² con el fin de poner en

⁹ Como observa Jean Naudin: “el estilo fenomenológico en psiquiatría, aunque dado por muerto en la batalla de Bonneval, parece, periódicamente, renacer de sus cenizas” in: J. Naudin, “le style phénoménologique en psychiatrie ; l’art de s’étonner”. In *L’art du comprendre*, N°1, 1994, p. 24.

¹⁰ Por lo que a mí cuenta, me encontré con el autor de *Phénoménologie et institution symbolique* en un momento en que ya desesperaba de llegar a pensar la articulación entre psiquiatría fenomenológica – a la que me había iniciado Pierre Fédida – y psicoanálisis lacaniano, que me había sido antes bastante más familiar y que me parecía entonces impensable abandonar. En ese mismo momento, empecé también a frecuentar el seminario de Necker.

¹¹ Una joven psicoanalista lacaniana, Patricia Janody, participaba en nuestros debates.

¹² Si en 1994 le propuse a Pierre Fédida, que por entonces dirigía la *Revue Internationale de Psychopathologie*, un artículo sobre “La antropología de Marc Richir”, es porque, al principio de los años 90, la lectura de Richir fue, para mí, un descubrimiento fulgurante. En aquella época trabajaba como psicóloga en un hospital y acababa de sostener una tesis de Psicopatología en París⁷ sobre “La desimbolización en la cultura contemporánea” [NdT: texto disponible en el número 66 de *Eikasía* [La désymbolisation dans la culture contemporaine](#), pp. 525-864. Para una presentación sintética de la tesis, puede el lector remitirse al siguiente texto de la autora: [La cuestión de la desimbolización](#), pp.33-66. in *Eikasía* n°68]. Pierre Fédida (que formó parte de mi tribunal de tesis) tenía una extraordinaria inteligencia de los diferentes niveles, sobre todo de la diferencia entre *espacio psicoterapéutico* y *espacio socio-cultural*, y entre *sentido* y *significación*; su clara conciencia de la necesidad de no pensar ya únicamente en términos de contenidos me empujó a emprender una especialización en psicopatología

evidencia, de nuevas (teniendo en cuenta los nuevos avances acometidos por el filósofo belga), lo que su perspectiva fenomenológica puede aportar a un psicoanálisis abierto a la fenomenología.

Podríamos considerar que Richir se sitúa en una larga tradición de tentativas de articulación de fenomenología y psicoanálisis. Uno de los momentos álgidos de este empeño, quizá también su más serio punto de arranque, acaso habría de situarse en el célebre coloquio organizado por Henri Ey en 1961 en Bonneval. En pleno periodo estructuralista, hubo filósofos como Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, A. De Waelhens, y psiquiatras y/o psicoanalistas como A.Green, Serge Leclaire, Jean Laplanche y Lacan, que sí pudieron dialogar. Cuando leemos las Actas del Coloquio, vemos hasta qué punto tuvieron lugar verdaderos debates donde la argumentación razonada y honesta ocupaba un lugar importante. A este respecto, la discusión que sigue a la intervención de C. Stein así como la de S. Leclaire y J. Laplanche cuya importancia para nuestro propósito se hará manifiesta, es un modelo para este género de ocasiones. Como se ha hecho notar, los fenomenólogos no parecieron endosar la convicción de los psicoanalistas, sobre todo los lacanianos, que se consideraron los vencedores de aquel lance. Pero más importante aún puede ser hacer notar que el encuentro de Bonneval aparentemente fracasa en el desplazamiento duradero de la *frontera* entre una fenomenología dedicada al estudio de la conciencia y un psicoanálisis que se dedica al inconsciente. Esta frontera, que descansa sobre un malentendido fundamental que habremos de examinar, parece renacer de sus cenizas cada vez que se derrumba. Ni el coloquio dirigido por Fédida en 1985, ni tampoco la célebre Década de Cerisy en 1989¹³ consiguieron cambiar las cosas de modo duradero a pesar de poner de manifiesto la vanidad de dicha partición. A este respecto, si bien podemos situar a Richir en una tradición, hay que ver hasta qué punto, por qué y en qué se desmarca de la misma. Efectivamente, ¿por qué los intentos de articulación entre fenomenología y psicoanálisis se venían saldando con fracasos? Y ¿por qué Marc Richir parece conseguirlo allí donde otros han fracasado?: porque, precisamente, consigue desplazar una frontera. E incluso varias. No ha buscado articular dos aproximaciones ya constituidas, dos “lecturas”, una psicoanalítica, otra procedente de la fenomenología filosófica y que un espíritu posmoderno aceptaría por igual sin preocuparse de la oculta matriz experiencial que las vuelve, a ambas, igualmente necesarias. Marc Richir retrocede hasta la cosa misma, es decir, hasta la patología. Richir la pensará como el resultado de un desencuentro entre las dos dimensiones fundadoras del ser humano como tal, la fenomenológica y la simbólica, evitando un desencuentro de otro tipo: el que podría darse entre disciplinas que no pueden entenderse porque cada una se ha dedicado a la mitad de un objeto que si bien admite distintas perspectivas, sólo puede tratarse entero, suerte de objeto doble que no puede uno escindir sin destruir.

1. El otro desencuentro.

De hecho, constatamos una dificultad recurrente en los fenomenólogos a la hora de pensar el inconsciente freudiano, y una dificultad de los analistas para captar

que antes no me atraía especialmente. Con Richir, encontraba de nuevo una sensibilidad comparable a los distintos niveles de la experiencia, niveles a la vez heterogéneos e mutuamente irreductibles, así como indisolubles en toda vida humana. [NdT: Para mayores detalles sobre este fascinante recorrido y el papel que la obra de Marc Richir desempeña en él, cf. Joëlle Mesnil, [Mi camino hacia Marc Richir](#), pp. 455-510 in *Eikasía* n°66].

¹³ *Psychiatrie et existence*, década de Cerisy, 1989, J.Millon, Grenoble, 1991.

la fenomenología en lo que tiene ésta de vivo. Un problema considerable que procede del connatural desconocimiento de los psiquiatras fenomenólogos respecto de la evolución de las ideas y de las prácticas del campo analítico, y que confluye con el proverbial desconocimiento de los psicoanalistas en lo tocante a “la” fenomenología. Los fenomenólogos, por su parte, hablan de “el” psicoanálisis, o del “freudismo”, obviando así hasta qué punto el problema de la “naturaleza” del inconsciente “freudiano” resulta ampliamente no elucidado y sujeto a controversia, incluso para los psicoanalistas. Para unos, no es sino un concepto operatorio, para otros, tiene una existencia intrínseca y relativamente independiente del acceso que a él podamos – o no – tener, en cuyo caso la ontología en sí del inconsciente resulta inasequible como tal. ¿O acaso habría que alegar que el inconsciente no procede de una ontología? Bien. Pero no por ello es pura nada. ¿Qué es entonces? Sobre este punto, como veremos, abre Marc Richir, desde la fenomenología, pistas hasta la fecha ampliamente inexploradas. Como sugeríamos, los psicoanalistas, por su parte, suelen tener una idea muy escolar de la fenomenología, cuando no se limitan a ignorarla por completo. J. Schotte, en el coloquio de 1985 ya evocado, se pregunta: “¿cómo puede uno ser freudiano y también – si es que este ‘también’ tiene un sentido – fenomenólogo?”¹⁴, nos recuerda que cuando Lacan hablaba negativamente de la fenomenología, pensaba, ante todo, en Jaspers y en Lagache. Pero ¿estábamos en 1960! Pues bien, resulta sorprendente que, también a día de hoy, más de cincuenta años después de Bonneval, siga siendo habitual que fenomenología y psicoanálisis se opongan como uno opone inconsciente y consciente. A decir verdad, los filósofos, en Bonneval, equivocan, a todas luces, la especificidad del inconsciente freudiano, y más aún la del lacaniano, malinterpretando así el lugar que el psicoanalista acuerda al lenguaje a la hora de definirlo. Una parte del coloquio está, precisamente, dedicada al tema “Lenguaje e inconsciente”: “experimento en ocasiones cierto malestar al ver cómo la categoría del lenguaje ocupa todo el campo”¹⁵ dirá entonces Merleau-Ponty tras haber escuchado a Lacan. ¿Pero de qué lenguaje se trata? J.B. Pontalis, en un texto prácticamente contemporáneo del coloquio¹⁶, denuncia, a su vez, “cierto desconocimiento del lenguaje” en Merleau-Ponty. El autor de la *Phénoménologie de la perception* cometería el error de reducir el inconsciente de Freud, la *otra escena* de nuestra existencia, a una suerte de *otro lado* de Husserl, a su allende¹⁷. También en Bonneval la presentación de De Waelhens¹⁸, a quien nadie podría reprochar el no

¹⁴ J. Schotte, *Phénoménologie Psychiatrie Psychanalyse*, p. 59.

¹⁵ *L'inconscient*. VIème Colloque de Bonneval. Bajo la dirección de Henri Ey, Bibliothèque neuropsychiatrique de langue française, Desclée de brouwer, 1966, p. 143.

¹⁶ J.B. Pontalis “La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty” in J.B. Pontalis, *Après Freud*, Gallimard, 1ª ed. 1965. ed citada: *Idées* Gallimard, 1968, p. 82. Notemos que este texto apareció, antes, en *Les temps modernes* en 1961 en un número dedicado a Merleau-Ponty.

¹⁷ En nota, precisa Pontalis que este texto lo escribe cuando *Le visible et l'invisible* no está aún publicado. En: “Présence, entre les signes, l'absence” in Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, 1977, escribirá también: “repetámoslo, el otro lado (Husserl) no es la otra escena (Freud).” (p.72); el texto fue publicado una primera vez en 1972 en el número especial de *l'Arc* dedicado a Merleau-Ponty. Observaremos que, a pesar de todo, y como lo hace notar A. Tatossian, incluso después de la publicación de *Le visible et l'invisible*, “la proximidad del último Merleau Ponty respecto del inconsciente freudiano sigue siendo contestable.” (cf. aquí, nota 15.)

¹⁸ De Waelhens, “L'inconscient et la pensée philosophique”, in *L'inconscient*. p371-387. De Waelhens sí se refiere a un texto de Fink donde se habla de “la necesidad ineluctable de lo implícito en toda experiencia humana” (DW, p. 373). (Se trata del texto de Fink publicado en apéndice al §46 de *La crisis de las ciencias europeas* y que los editores van Breda y Biemel insertaron en los anejos a *La crisis*). ¿Basta esto para el reconocimiento del inconsciente freudiano o lacaniano? Ciertamente no, pero no deja de ser cierto que Fink habilita una apertura no solo hacia lo que no se da en la descripción de un objeto presente, sino hacia lo virtual. Veremos la importancia que dicho término, empleado por aquel

haber leído a Lacan, recogió una franca incompreensión. P. Ricoeur, por su parte, reconoce que la fenomenología marra el inconsciente freudiano “al no ofrecer de él sino una comprensión que se sitúa en los límites de la propia fenomenología”.

¿Cómo orientarse en toda esta selva de opiniones enfrentadas? A. Tatossian, el gran psiquiatra que Richir conoció y tuvo en alta estima, constata que “la filosofía fenomenológica, incluso bajo la forma existencial o sus ulteriores convergencias, no termina nunca de veras de alcanzar el inconsciente freudiano”, tras lo cual hace la siguiente observación: “la tentación presuntuosa del psiquiatra reside en ver en este fracaso la consecuencia de la posición marginal del filósofo respecto de la experiencia del psiquiatra”¹⁹. Tentación efectivamente “presuntuosa” pues no está claro que sea la falta de experiencia psiquiátrica del filósofo la que plantea problemas.

En 1985 parece haberse operado un giro; Fédida pone de manifiesto que las líneas de fuerza se han desplazado. “Entre la fenomenología y el psicoanálisis, la psiquiatría no se encuentra ante una elección que habría que efectuar”. No sólo no se trata ya de oponer psicoanálisis y fenomenología como se oponían consciente e inconsciente, sino que se trata, más radicalmente, de oponer un tipo de fenomenología a otra, rechazando toda falsa comprensión, toda acogida rapsódica de una mera diversidad bajo pretexto de una pretensiones de tolerancia. Los psiquiatras, psicoanalistas y filósofos presentes intentan responder a cuestiones prácticas: ¿cómo han de arreglárselas los terapeutas para abordar una patología respecto de la cual siguen preguntándose en qué pueda, en el fondo, consistir? La Década de Cerisy, dedicada en 1989 al tema propuesto por Jacques Schotte, a saber, el recogido en el volumen *Psiquiatría y existencia*, y donde nos encontramos con una buena parte de los participantes ya presentes en 1985, parece asimismo manifestar una prevalente preocupación por la “cosa misma”.

Pero ¿qué pasará más adelante?

Vemos, a partir de 1990, cómo se multiplican los textos sobre el tema “fenomenología y psicoanálisis”. En 1988, aparece una obra dirigida por J.C. Beaune²⁰ cuyo título es, precisamente: *Fenomenología y psicoanálisis*; el texto anuncia la confrontación de dos lecturas de la patología. Una vez más, nos hallamos ante un diálogo de sordos. E incluso una ausencia de diálogo. Porque lo cierto es que no debería tratarse, de entrada, de una confrontación entre dos disciplinas, sino de la aproximación conjugada de un único “objeto doble”. De hecho, la enfermedad es, a su vez, el resultado de un desencuentro entre dos dimensiones humanas que cada uno de estas dos disciplinas comete el error de tratar separadamente. Casi todos los autores reunidos en la obra intentan detectar homologías entre los conceptos analíticos y fenomenológicos²¹. No sólo optan por la vía del paralelismo, sino que

entonces quizá de forma algo lata, cobrará en Richir, que hará de él un concepto técnico esencial a su arquitectónica.

¹⁹ A. Tatossian, “La phénoménologie existentielle et l’inconscient. Un point de vue psychiatrique (Colloque de Tbilissi, 1979), *The Unconscious Nature, Functions, Methods of study, vol.1*, Ed. Metsniereba, Tbilissi, 1978, [disponible en ligne](#) (texte sans pagination).

²⁰ J.C. Beaune. *Phénoménologie et psychanalyse*, Champ Vallon, 01420 Seyssel, 1998 : la mayoría de los textos de esta compilación borra la especificidad de ambas dimensiones ; en los términos de Richir, las dimensiones de lo simbólico y lo fenomenológico.

²¹ Así, Beaune considera que la *époque* “no está, a lo que parece, tan alejada del lapsus, del sueño, quizá de la represión como cabría pensar”. p. 7. Estas pocas líneas son muy problemáticas de puro vagas ;

parten de los textos más dogmáticos de Freud, aquellos que servirían de base para una lectura no tanto crítica cuando dogmática. No se trata ya de debates argumentados, como en Bonneval, sino de una yuxtaposición de puntos de vista que asemejan encontrarse a costa de haberles hurtado todo filo y mordiente a sus conceptos.

La confrontación “paralelista” de psicoanálisis/fenomenología puede llevarse a cabo de varias formas según a qué autores se refiera uno. Heidegger/Freud, Merleau-Ponty/Freud, Merleau-Ponty/Lacan. En la conclusión de la obra dirigida por Beaune, Françoise Dastur se propone confrontar fenomenología y metapsicología, concretizándolos en analítica heideggeriana del *Dasein* y análisis freudiano de la *psychè* respectivamente, comprendidos, a su vez, como: de un lado los existenciales, y del otro la pulsión y “el aparato teórico causalista freudiano, en tanto en cuanto lo opone a la comprensión fenomenológica...”²². Sin embargo, lo que caracteriza en propio a la patología “mental”, “psíquica”²³ ¿puede ser, estrictamente hablando, *comprendido*? Quizá sea uno de los principales problemas que plantea la aproximación existencial de las patologías mentales: la voluntad de abordar, sobre el modo de la comprensión, lo que, *por principio*, no puede serlo. Veremos por qué. ¿Qué pensar, por lo demás, de la referencia, en clave positiva, a M. Boss, en un texto que trata de llevar a buen puerto una confrontación entre la fenomenología y la metapsicología freudiana, cuando sabemos que el autor de *Introducción a la medicina psicosomática*²⁴ siempre rechazó el psicoanálisis y en particular la metapsicología? Preguntado con mayor radicalidad: ¿por qué abordar Freud a través de la *metapsicología*, es decir, de un texto tan sumamente especulativo donde Freud se siente obligado a justificar su proceder en una por lo demás extraordinaria introducción²⁵ con acentos cuasi... fenomenológicos? ¿Por qué no referirse a los

por lo demás, la expresión “el ello y otras pulsiones” se antoja sencillamente absurda ya que no se ve cómo el ello, siendo el lugar mismo de lo pulsional, pueda coordinarse con “otras” pulsiones.

²² F. Dastur, “Phénoménologie et métapsychologie”, in *Phénoménologie et psychanalyse*, p. 274.

²³ ¿Cómo llamarlas desde el momento en que sostenemos que si esas patologías son «mentales» o “psíquicas”, es por defecto?

²⁴ M. Boss, *Introduction à la médecine psychosomatique*, Trad. de l'allemand par W. Georgi. P.U.F. Bibliothèque de Psychanalyse et de Psychologie Clinique, Paris, 1959.

²⁵ Sigmund Freud, *Pulsiones et destinos de las pulsiones* (1915): “Muchas veces hemos oído sostener el reclamo de que una ciencia debe construirse sobre conceptos básicos claros y definidos con precisión. En realidad, ninguna, ni aun la más exacta, empieza con tales definiciones. El comienzo correcto de la actividad científica consiste más bien en describir fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas —los posteriores conceptos básicos de la ciencia— en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen extraídas, pero que, en realidad, les es sometido. En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico, relaciones que se cree colegir aun antes que se las pueda conocer y demostrar. Sólo después de haber explorado más a fondo el campo de fenómenos en cuestión, es posible aprehender con mayor exactitud también sus conceptos científicos básicos y afinarlos para que se vuelvan utilizables en un vasto ámbito, y para que, además, queden por completo exentos de contradicción. Entonces quizás haya llegado la hora de acuñarlos en definiciones. Pero el progreso del conocimiento no tolera rigidez alguna, tampoco en las definiciones. Como lo enseña palmariamente el ejemplo de la física, también los «conceptos básicos» fijados en definiciones experimentan un constante cambio de contenido”. Traducción de José Luis Etcheverry en: Sigmund Freud. *Obras Completas*, vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu, p. 113.

textos clínicos y, más aún, a la correspondencia con Fliess que, para un fenomenólogo, revestiría bastante más interés puesto que en dichos textos asistimos al pensamiento haciéndose? ¿No tenemos aquí un estilo de lectura cuando menos problemático? ¿Cómo leer a Freud? ¿Podemos extraer una frase de un contexto que se extiende sobre una decena de años? ¿Acaso una lectura fenomenológica no debería retrotraerse más acá de los conceptos tematizados?

“Lo reprimido es el prototipo del inconsciente”²⁶. Los filósofos, como M. Boss, suelen rechazar este aserto, que nos encontramos en un texto de Freud de 1923. Pero, también en ese caso, ¿no debería una lectura fenomenológica evitar referirse a un texto en que el autor se convierte en historiador de su propio pensamiento? Lo cierto es que Freud no dejó de cambiar de posición sobre esta cuestión. Ahora bien, cuando adopta un discurso segundo sobre su propio pensamiento, sí consigue tematizar claramente lo que a lo largo de una decena de años se fue estableciendo por tentativas varias, no pocas puestas en duda, cuestionamientos, virajes súbitos. Por lo demás, hay una lógica de estos cambios: están vinculados no tanto a los avatares sufridos por el individuo Freud a lo largo de su vida, cuanto a una *necesidad estructural* de su pensamiento. El filósofo deplora que “el término de inconsciente haya pasado de ser adjetivo a convertirse en un sustantivo, y haya sido hipostatizado bajo la forma de un objeto realmente existente...”. ¿Qué sentido tiene aceptar la noción de inconsciente a condición de limitarlo a lo descriptivo? Reconocemos aquí la crítica que Politzer expresaba en 1928 en *La crítica de los fundamentos de la psicología*. Una vez más, surge la cuestión del “mecanismo”, del “naturalismo” freudiano, de la idea de “fuerzas abstractas postuladas detrás de los fenómenos”. Este rechazo, lejos de ser prerrogativa exclusiva de los fenomenólogos (aunque no de todos, como veremos), está compartida por determinados psicoanalistas.

Pero ¿es Freud quien es “mecanicista” o más bien el fenómeno que estudia lo que inevitablemente pone en juego determinados mecanismos? ¿Es precisamente por ser un “cuerpo extraño interno”, es decir, “una suerte de cosa”, aunque no sepamos demasiado lo que es esta “cosa”, que se nos “presenta” siempre negativo, por lo que el inconsciente de Freud *no puede* ser descriptivo? La cuestión de las lagunas²⁷, que el filósofo suscita más adelante, es de una importancia extrema; pero también en ese caso ¿no nos enfrentamos a un malentendido fundamental? ¿Se trata, para Freud, de colmar lagunas teóricas o más bien de proponer una concepción de la cura que

²⁶ Dastur sitúa por error esta afirmación en la segunda tópica. Efectivamente, *El yo y el ello* de la que está extraída la proposición que cita Dastur, data de 1923 y por ello mismo parece inscribirse en la segunda tópica. Sin embargo, jera la proposición que más radicalmente se afirmaba en la primera! La frase que cita la filósofa “lo que es reprimido es, para nosotros, el prototipo del inconsciente” se inserta en una parte del texto en que Freud lleva a cabo una suerte de recapitulación de todo lo que ya ha sido en repetidas ocasiones dicho sobre el inconsciente. Esta observación no representa sino un momento y una parte de su concepción; y ello al extremo de añadir Freud lo siguiente: “pero las investigaciones psicoanalíticas ulteriores han puesto de manifiesto que estas distinciones (acaba de evocar consciente-preconsciente-inconsciente) resultaban, también, insuficientes”; y por fin esta frase decisiva: “nos vemos conducidos a reconocer que el inconsciente no coincide con los elementos reprimidos. Sigue siendo cierto que lo que es reprimido es inconsciente, pero hay elementos que son inconscientes sin ser reprimidos”.

²⁷ “el postulado se inventa para satisfacer un proyecto de modelo epistemológico enteramente relativo a las categorías de objetividad y de causalidad; Freud necesita inventar el inconsciente para suprimir las lagunas en las conexiones causales [...] el postulado es la explicabilidad, de parte a parte, de lo psíquico, y en el cual explicar y comprender se identifican.”, *Ibid.*, p. 278.

permita reconocer la efectividad de lagunas efectivas y, por así decirlo, “reales” (es decir, que producen efectos muy concretos en la vida del paciente), para así, en la cura, remplazarlas por otra cosa que nos permita escapar al engranaje de la repetición?

En cuanto a la idea de un inconsciente “únicamente descriptivo, *es decir, fenomenológico*”²⁸, sabemos que, desde el principio de los años 1930, Fink y Husserl, al descubrir el concepto de construcción fenomenológica, ya no limitan el método fenomenológico a la descripción toda vez que hay “cosas” a las cuales no tenemos acceso directo²⁹. El último de los golpes hubiera podido ser fatal de haber dado en el blanco: “¿No sería posible, a pesar de todo, descubrir en el freudismo un ‘núcleo fenomenológico’, e incluso ver en ello una verdadera hermenéutica?”³⁰. Concebir la fenomenología como hermenéutica (existencial o no) ¿no equivale acaso a privar, tanto a fenomenología como a psicoanálisis, de lo que tienen de más radical, y que es irreductible a una hermenéutica?”³¹. Como observa A. Tatossian: “no es seguro que el inconsciente freudiano salga indemne de su elucidación existencial”³².

¿Por qué? ¿Cuál es el problema de fondo? Veremos que se trata de un problema de confusión de niveles, de registros, en resumidas cuentas, de arquitectónica. Por idéntica razón, el inconsciente *no* es descriptivo, no es ni una hipótesis, ni una no-cosa, sino, a pesar de todo, “algo”, y que actúa, que no cabe ser aproximado mediante una hermenéutica. Como escribirá el psiquiatra: “... en la óptica heideggeriana [...] el ser humano individual se comprende a partir de su mundo.” Ahora bien: “El inconsciente no tiene mundo y no se comprende a partir de su mundo.”³³ Hagamos notar, sobre este punto, que el psiquiatra confluye con Juranville que, en su obra sobre *Lacan et la philosophie*, califica el inconsciente de “inmundo”.

Nos topamos con la misma dificultad en otros filósofos que abordan el posible acercamiento de fenomenología y psicoanálisis, no ya a través de Heidegger y Freud, sino a través de Husserl y Freud. Así, considera R. Bernet que: el concepto freudiano de inconsciente ‘descriptivo’ corresponde pues exactamente a la determinación husserliana de la aparición de lo presentificado [*vergegenwärtigt*]³⁴. Ciertamente. Con la importante salvedad de que el inconsciente descriptivo de Freud y la determinación husserliana de la imaginación no nos conducen a nada ya que el inconsciente descriptivo de Freud... ¿no es freudiano! Propone Bernet, asimismo, reducir el foso que se abre entre Lacan y Merleau-Ponty estableciendo una homología entre el “sistema de la lengua” en el psicoanalista y la “carne del mundo [*chair du monde*]” en el filósofo: en ambos casos – nos dice – tenemos una entidad que preexiste al sujeto y que es anónima. Pero ¿no se trata aquí de dos anonimatos, de dos preexistencias

²⁸ Ibid, p. 281.

²⁹ E. Husserl: “Las construcciones fenomenológicas son necesarias allí donde el objeto de estudio no se da por sí mismo, por ejemplo en las construcciones donde el estudio trata sobre el espíritu del niño, o sobre la muerte” in: D. Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad.fr. p.141.

³⁰ Ibid., p. 282.

³¹ Sabemos que J. Lacan, pero también J. Laplanche, han rechazado la asimilación del psicoanálisis a una hermenéutica precisamente porque el inconsciente está en desajuste y *decalage* radical respecto de lo consciente. Incluso el propio Ricoeur reconocía los límites de la hermenéutica cuando se trataba de psicoanálisis. Veremos que también es esta posición radical la sostenida por Richir.

³² Tatossian, Coloquio de Tbilisi.

³³ Ibid.

³⁴ R. Bernet, “L’analyse husserlienne de l’imagination”, in *Alter*, N°4, *Espace et imagination*, 1996, p58.

completamente heterogéneas? Una *fenomenológica* y otra *simbólica* en los términos de Marc Richir? Desnivelados el uno respecto del otro de tal suerte que, por retomar las palabras de Félix Duportail³⁵ que también compara a Merleau-Ponty con Lacan: “la vía del paralelismo no es la buena”; no lo es porque las dos “cosas” que se trata de aproximar no se sitúan – dicho en términos richirianos – en el mismo registro arquitectónico. Tan sólo hay una cosa a la vez, y solo cuando la una sale, entra la otra en escena.

De hecho, la mayoría de las veces los filósofos optan por la vía del paralelismo. Si sus intentos se saldan con fracasos, quizá no sea a raíz de su falta de práctica terapéutica. Los psiquiatras más abiertos al psicoanálisis pueden cometer los mismos errores arquitectónicos que los filósofos. Así pues, escribe Jacques Schotte a propósito de las pulsiones: “No se trata de un campo de la psicología entre otros; éstas constituyen el todo de lo que interesa tanto a Freud, como a Szondi, o a cualquier otro psicólogo. No hay otro orden de procesos ni de funciones ni de cosas al lado de las pulsiones. *Toda vida mental es pulsional*”³⁶ [el subrayado es mío]. Puede esto decirse si tomamos en cuenta *todo* tipo de pulsiones posibles e imaginables: las de Husserl, las de Freud, las de Szondi, e incluso las de Fichte (pulsión natural y pulsión pura) y Schiller (pulsión sensible y pulsión formal), y otras más aún. Pero ¿no estamos aquí abonando el terreno para una gigantesca confusión? Pues lo cierto es que decir “toda” la vida mental es pulsional a nada conduce si no distinguimos los varios registros donde dichas pulsiones se manifiestan. ¿Acaso no se da, justamente, y en un preciso momento, subdivisión, pero no ya únicamente conceptual, sino subdivisión en la vida misma, subdivisión entre una pulsión que se orientaría hacia un mecanismo determinante inexorable, y que será la pulsión de muerte, mientras que la otra permanece libre? Recordemos que Freud distinguió, primero, la pulsión sexual de la pulsión del yo, después pulsiones de vida y de muerte; así, Schotte considera que “a fin de cuentas, consiguió sin duda distinguir, como “especies” de pulsiones, lo que late en el fondo de los momentos varios de toda pulsión [...]. Freud nos ofrece algo que no es tanto del orden de la clasificación, cuanto, más bien, una diferenciación interna de la noción misma de pulsión”. Efectivamente, Schotte precisa que se trata de una “diferenciación interna” y no de algo así como una aparición simultánea aunque independiente de ambos tipos de pulsión. Lo cual es capital. Pero la continuación del texto plantea problemas pues se encuentra de nuevo con la metáfora biológica aun cuando distingue, al igual que Freud, instinto y pulsión: “La vida y la muerte, en su conjunción, son los momentos de toda pulsión. Ésta apunta a su satisfacción en una determinada actividad, lo que es una especie de mortificación, de recaída de un movimiento de vida hasta su propia muerte”. Ahora bien, la muerte que se concibe como un declive al término de una consecución o cumplimiento (un poco como cuando tenemos la imagen de alguien que se apaga tras una vida muy plena) ¿es de misma naturaleza que la muerte a que hace referencia la pulsión de muerte? La escapatoria más representativa de la pulsión de muerte ¿acaso no es, por su radicalidad, suicidarse o matarse antes que morir de muerte natural? ¿No hay aquí, una vez más, confusión entre dos registros distintos?

⇒ *F.Duportail, “La question du parallélisme entre phénoménologie et psychanalyse”, in *Psychanalyse et phénoménologie : questions et enjeux*, in *Savoir et clinique* N°7, 2006, ed. Erès.

* Jacques Schotte, “Le dialogue Binswanger-Freud et la constitution actuelle d’une psychiatrie scientifique”, in *Phénoménologie Psychiatrie psychanalyse*, bajo la dirección de Pierre Fédida, ed. G.R.E.U.P.P., 1986, p 57-77.

Para Laplanche, “tratar de la pulsión en general equivale a biologizarla...”³⁷. Encontraremos esa misma posición en Richir. Nos hemos acostumbrado a oponer las pulsiones, tal y como Freud las concibe en la primera y en la segunda tópica. Pero incluso más acá de ambas tópicas ¿qué debe entenderse por pulsión *freudiana*? ¿Acaso los *Impulse* de los textos precoces? Recordemos que estos son todo menos biológicos, y se cuentan entre las intuiciones más fulgurantes de Freud; intuición que él mismo terminará olvidando cuando trace la historia de su pensamiento, y que, sobre todo, no corresponde ni a la concepción de la primera, ni a la de la segunda³⁸. ¿Se tratará de la pulsión de *Pulsión y destino de las pulsiones*, “en el quicio mismo entre lo somático y lo psíquico”? ¿La de la segunda tópica, con el surgimiento de la pulsión de muerte que, efectivamente, y como Laplanche lo hace notar, debería interpretarse como una resurgencia de la pulsión sexual de la primera tópica, y que había desaparecido en 1914 con el descubrimiento del narcisismo? ¿O acaso hayamos de entender por “pulsión” una “mitología” como dirá Freud tardíamente? Desgraciadamente, más de un fenomenólogo, lamentablemente el propio Maldiney (desde la primera página de “Comprender”) se apropiará esta “mitología” para edulcorar a Freud. Preguntemos por último ¿qué relación hay con el “sistema” que Husserl, en un texto de 1933, califica de “pulsional”? (Marc Richir preferirá hablar de un “fondo afectivo pulsional” distinguiendo, radicalmente, este fondo de la pulsión analítica, concíbese como se conciba). Efectivamente, toda la vida “mental” es pulsional, pero si no distinguimos niveles de constitución, se hace imposible no sólo pensar la patología “mental”, sino también la vida humana en lo que alberga ésta de irreductible a cualquier otro tipo de vida animal. Las dificultades proceden, a veces, de una lectura dogmática, originándose, casi siempre, por una carencia arquitectónica: la que impide distinguir con firmeza dimensiones o registros, y fundamentalmente los registros simbólico y fenomenológico en los términos de Richir. La aproximación arquitectónica excluye *por principio* toda lectura dogmática ya que se prohíbe³⁹ el suelo firme, estable e indudable sobre el que la dogmática hacer pié para tomar luego impulso.

Pero entonces ¿cómo leer a Freud? Al tiempo que uno permanece extremadamente atento a las palabras que Freud emplea, ha de captar el movimiento que anima desde dentro su pensamiento, lo cual abre a la posibilidad de pensar a partir de Freud mismo pero también, si hiciera falta, de un modo distinto, señaladamente cuando el pensador en cuestión recubre lo que ha descubierto. Cuando Freud nos dice, tardíamente, que “todo lo que es consciente ha sido, antes, inconsciente”, ¿de qué inconsciente nos habla? ¿Acaso del “suyo propio”? La frase se vuelve enteramente coherente si se trata del inconsciente fenomenológico. C. Castoriadis ha mostrado convincentemente en *L'institution imaginaire de la société* el doble movimiento freudiano de descubrimiento y de recubrimiento de la dimensión de lo que él, Castoriadis, llama *la imaginación radical* y que, efectivamente, parece ser

³⁷ J. Laplanche, *Vie et mort en psychanalyse*, Flammarion, Collection Champs, Paris, 2001, p. 26.

³⁸ Suele desdeñarse el hecho de que, en sus primeros textos, Freud no emplee el término *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 de 1897. Los *Impulse* se definen pues como “la acción de los recuerdos reprimidos”. El *Trieb* no aparecería sino en 1905, en los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Pero el término francés traduce tanto *Trieb* como *Impulse*. Con esta noción de *Impulse*, acoge Freud la extraordinaria intuición – que por desgracia abandona más adelante – de un origen no biológico y *exógeno* del inconsciente.

³⁹ Es cierto que podemos cometer errores arquitectónicos sin ser dogmáticos; y es, ciertamente, el caso de Schotte.

lo que actúa, como veremos, en la fenomenalización fuera de lenguaje tal y como la concibe Richir. Sin embargo, Freud no ha dejado tampoco de recubrir la irreductibilidad del otro inconsciente, el que descubrió y que no se hallaba ni en Lipps, ni en nadie antes de descubrirlo Freud bajo la especie de lo *reprimido*.

Si el inconsciente fenomenológico está ahí en cierto modo desde toda la eternidad, el inconsciente que Freud descubre, “el suyo”, se crea en el curso de una vida humana, así como la pulsión... y también el yo. Richir muestra con meridiana claridad este extremo cuando lee a Fichte¹⁶: el inconsciente y la pulsión, así como el yo, se crean en toda vida humana, *creados en virtud de una represión* que, en su mismo movimiento, delimita el inconsciente como lugar separado y, en los términos de Richir, “insulariza” al yo. Sin embargo, los fenomenólogos que pretenden acercarse al psicoanálisis jamás hablan de ello.

Si he insistido en subrayar estas diferentes figuras del fracaso, estos malentendidos, las más veces contrasentidos, ha sido en orden a que aparezca con mayor claridad la especificidad de la arquitectónica de Marc Richir, y el modo en el que ésta ilumina la psicopatología, y en especial las nociones de pulsión y de inconsciente. Acerquémonos ahora a la misma.

2. La arquitectónica richiriana

Esta noción de arquitectónica, que articula no ya cosas sino preguntas y problemas, y que Richir aborda en especial a partir de sus *Méditations phénoménologiques* está, sin embargo, presente, operando soterrada e implícitamente – podría decirse – ya desde sus primeros textos. Quizá no haya mejor introducción a la arquitectónica de Richir que un texto publicado en 1969 a la edad de 26 años a propósito de lo que quiere decir “leer” y “lectura”¹⁷. Probablemente sea éste el texto en el que, preguntándose primero por el modo de leer a Husserl, la cuestión de lo que haya de ser “una lectura fenomenológica de la obra de Freud” aparece con mayor claridad. ¿Cómo evitar – se pregunta el joven filósofo – que la interpretación se limite a hallar “lo que quiere hallar” cuando aborda un texto filosófico? ¿Cómo escapar a las constricciones impuestas por la tradición, cómo evitar “precipitarse sobre las tesis consabidas y admitidas de un pensamiento” permaneciendo, a la vez, atentos a su movimiento, celosos y respetuosos de *su impensado*? Movimiento e impensado son evacuados por toda lectura dogmática que reduzca Freud a un “freudianismo”, a un Freud que tan sólo parece crearse *ad hoc*, según lo requiera el argumento. “Ante este obstáculo, en apariencia insalvable, vislumbramos una única escapatoria: abordar el texto con una ‘atención libremente flotante’. Ésta debe abstenerse de privilegiar una u otra tesis, considerar a priori que todo aserto posee el mismo valor – del mismo modo el psicoanalista (para cuya práctica fue ideado el término) evita añadir fe, prestar crédito a los decires de su paciente. Ahora bien, y para que no subsista aquí posibilidad alguna de malentendido: en absoluto preconizamos aquí un psicoanálisis de los textos filosóficos, ya que éstos tienen un estatuto enteramente distinto a los discursos que escucha el analizante en el marco de un psicoanálisis. Por otro lado, no se trata de sustituir una plantilla conceptual por otra, sustituir la plantilla o entramado de análisis de la teoría metafísica tradicional

¹⁶ Ver, sobre este punto, el segundo capítulo de *Phénoménologie et institution symbolique*.

¹⁷ M. Richir, “Prolégomènes à une théorie de la lecture”, *Textures* n° 5 : Fictions, Bruxelles, primavera de 1969, pp. 35-53.

por la del la teoría psicoanalítica. Se trata, por el contrario, de esforzarse en no aplicar ninguna plantilla a los textos, de abstenerse de “fijarlos” en tesis y en conceptos que queda referir a un marco teórico preestablecido”.

Esta aproximación presenta, claro está, un inconveniente mayor. La “atención libremente flotante” corre el riesgo, si nos mantenemos en ella, de conducir la lectura a la simple y llana ininteligibilidad, a la imposibilidad de “entrar” en el texto. “Una atención que *se mantuviese permanentemente pura* resulta imposible”; la interpretación entra *ahí* en liza para conferirle al texto una *cierta* inteligibilidad. Sin embargo, en tanto en cuanto está secundada por una no-mirada flotante, “está ahí” como una voluntad de intelección “*mínima*” que hace que la atención espere hallar una sucesión lógica⁴². Partiendo de la lectura de textos filosóficos, se pregunta entonces Marc Richir: “Acaso no cabría aplicar a *todo* pensamiento, al menos a todo pensamiento *original*, lo que acabamos de sostener acerca del movimiento que ha de constituir la clave de comprensión de las obras publicadas por Husserl?”

Nada comprenderemos de Marc Richir si no captamos que lo esencial de su pensamiento reside en su arquitectónica. Todo se juega en no confundir los registros, en su certero deslinde. Todos los desencuentros entre fenomenología y psicoanálisis proceden de faltas arquitectónicas. Ahora bien, sólo a partir de los textos del final de los años 80, y sobre todo en *Phénoménologie et institution symbolique*, la gran división arquitectónica de la fenomenología richiriana quedará claramente tematizada: la que existe entre el campo fenomenológico salvaje y el campo simbólico instituido, pero también, y ambas son indisociables, la división arquitectónica, en el seno mismo de la fenomenología, entre lo fuera de lenguaje y el lenguaje fenomenológico. Esta doble partición reviste una importancia cuyas consecuencias conviene captar y sopesar. Toda la concepción de la simbolización, o más bien de lo que los psicoanalistas denominan así, se verá remodelada, y de un modo que parece dar cuenta mejor aún de procesos psíquicos y culturales efectivos. La patología, como el conjunto de la vida humana, nos remite pues a tres registros: lo fuera de lenguaje, el lenguaje fenomenológico, y el lenguaje simbólico. En el seno de este último habremos de distinguir, a buen seguro, un lenguaje auténticamente simbólico y un pseudo-lenguaje, un lenguaje deslenguajizado [*délangagisé*], tal y como Richir lo detecta, señaladamente en la psicosis.

Así, señala Richir: “... cada caso concreto de psicosis debe, en principio, ofrecer la ocasión de estudiar las relaciones arquitectónicas complejas del lenguaje fenomenológico y de la ‘lengua’ [...], el análisis no puede proceder de otro modo que no sea pasando de lo uno a lo otro en un procedimiento ‘en zig-zag’”⁴³. Pero no deja de ser cierto que lenguaje simbólico y fenomenológico, en los términos de Richir, lengua y lenguaje, no dejan de confundirse por doquier. En Freud, así como en Husserl, Heidegger, Hegel, Lacan, Maldiney, Merleau-Ponty, Fichte, y en otros también, detecta Richir, una y otra vez, una falta arquitectónica que consiste en confundir las dimensiones simbólica y fenomenológica, abatiendo la una sobre la otra. Lacan, por ejemplo, la mayor parte del tiempo (pero no siempre) tan sólo piensa la dimensión simbólica, Merleau-Ponty, en cambio, privilegia la dimensión

⁴² Señalemos que ese mismo año, en su artículo “Le problème du psychologisme”, observa Richir que “[...] el psicoanálisis se encontró de ese modo 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”.

⁴³ M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Millon, Grenoble, 1992, p. 368.

fenomenológica... etc. Con el fin de comprender mejor lo que está aquí en juego, ofrezcamos algunos ejemplos de dichas faltas arquitectónicas.

Jamás aparece tan claramente la pertinencia y necesidad de la arquitectónica de Richir como cuando el filósofo valón aborda la cuestión de la pulsión⁴⁴. La noción de “concepto-límite” entre lo biológico y lo psíquico no le convence. No menos que la rehabilitación de la “mitología”, en la cual tantos fenomenólogos ven una última agarradera que les evite enfrentar la desazón y rechazo que suscitan los mecanismos simbólicos de desencadenamiento (M.S.D.)! Para Richir, no hay pulsiones sin paso de los mecanismos innatos de desencadenamiento (M.I.D.) a los mecanismos simbólicos de desencadenamiento. Ahora bien, estos tan sólo pueden constituirse merced a una retracción fenomenológica posibilitada por lagunas en los M.I.D. No sólo no es Richir un fenomenólogo que rechace la pulsión freudiana como diferente de la pulsión husserliana, sino que la defiende – defiende su diferencia – ¡contra el propio Freud! Lo cierto es que, entre la letra y el espíritu, el filósofo elegirá siempre el espíritu. Leer un autor es captar lo que *quiere* decir, lo que, más acá de la letra, es verdaderamente su espíritu, su preocupación por decir “algo” con lo que en ocasiones pierde contacto, pero que puede resurgir largo tiempo después bajo otro nombre, al cabo de una bifurcación inesperada. El filósofo sitúa también los momentos en que Freud parece equivocarse: no, la pulsión no emerge de lo biológico. En primer lugar porque no toma origen en lo biológico, y después porque su modo de constitución no es el de la simple emergencia.

Asimismo, Freud habría cometido – podríamos decir – una falta arquitectónica “considerando durante largo tiempo el trauma como un acontecimiento real, es decir, como un fenómeno que ha sido esquematizado (temporalizado/espacializado) en lenguaje antes de haber sido reprimido”⁴⁵. Mientras que “lo que procede del inconsciente es, en realidad, del orden de lo que no se ha temporalizado en la temporalización de lenguaje”⁴⁶. No otra cosa es, precisamente, el inconsciente: una laguna que produce efectos. Esta idea de la represión corresponde, por lo demás, a la de Lacan. “Lo propio del aborto de sentido reside, precisamente, en que pasa *inadvertido*, y que no constituye una presencia que pudiera ser rememorada como una presencia que fue, sino como una implosión de sí mismo...”⁴⁷. Marc Richir no concibe pues la represión como una representación que hubiera sido previamente consciente de una escena primero memorizada y luego reprimida. No. Es *directamente* inconsciente. Del fenómeno que falta no hay – nos dice Richir – sino ilusión transcendental, simulacro ontológico. Ahora bien, Freud ha cedido a la ilusión transcendental en orden a la cual podríamos hallar un fenómeno a partir de su solo concepto.

Cuestiona también Richir a aquellos que leyeron a Freud antes que él: Merleau-Ponty, Lacan, Binswanger, Maldiney. También en este caso es notable su estilo de lectura. Corresponde exactamente a la “teoría” cuyas características básicas exponía en su texto de juventud: lectura en zigzag a varios niveles a la vez pero, ante todo, entre las palabras empleadas y lo que puede sentir o notar el lector de lo que el

⁴⁴ Para un estudio más detenido de esta cuestión, puede el lector referirse a mi artículo: Joëlle Mesnil, “La pulsion chez Marc Richir”. *Eikasía* n° 47, 2013.

⁴⁵ *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 146.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁷ M. Richir, “Phénoménologie et psychiatrie: d’une division interne à la *Stimmung*”, in *Etudes phénoménologiques*, N°15, Ousia, 1992, pp. 112-113.

autor busca decir o, enunciado en los términos clásicos ya empleados, entre la letra y el espíritu. No duda jamás el filósofo en hacer constar lo que le parece ser un error en autores por los que tiene, por lo demás, gran estima y respeto. Así⁸, considera que si bien Merleau-Ponty ha sido sensible a la dimensión fenomenológica del inconsciente, ignora, a todas luces, su dimensión simbólica⁹. Richir, a la diferencia de Merleau-Ponty, pero también de Heidegger y de Husserl, y acaso, en definitiva, de todos los fenomenólogos, concibe “existenciaros” – por retomar el término heideggeriano – no sólo fenomenológicos sino también *simbólicos*. Obviamente, este factor, a saber, el solapamiento de ambas dimensiones, complica la cura, pero es también lo que la hace posible.

Evoquemos muy brevemente el caso del hombre de los lobos, sobre el que Richir se ha volcado en varias ocasiones. Resulta que la mariposa con alas rayadas de amarillo que el niño persigue felizmente es un *Wesen* salvaje. Ahora bien, cuando el insecto se posa batiendo la alas, ese *Wesen* “vira” de súbito hacia el significante, convirtiéndose en un terrorífico sinsentido. Cobra un aspecto terrorífico porque hace o muñe sentido a un nivel que no le es accesible al niño y que esconde una amenaza callada. “El sentido en el sinsentido” dirá Richir. La mariposa está así inscrita en una doble cadena simbólica y fenomenológica: el *Wesen* salvaje entero de amarillo-delicia-femenino se convertirá en el significante mujer-mariposa. No hay que confundir la dimensión fenomenológica de la “delicia” con la dimensión simbólica del “deseo” en sentido lacaniano. En la dimensión fenomenológica, la comprensión es posible, pero no en la dimensión simbólica, sobre todo cuando ésta ha perdido todo contacto con lo fenomenológico: el síntoma, radicalmente y por principio, no se comprende. Ahora bien, si algo hay en que la terapia pueda apoyarse para relanzar una esquematización que ha fracasado, será la dimensión fenomenológica. Es ciertamente este el punto en el que Richir se desmarca más radicalmente de otras aproximaciones fenomenológicas de la patología “psíquica”. El significante patológico no es un horizonte de sentido; es un “quiste simbólico” que le impide al sujeto estar en el mundo, y precisamente en esa medida no alcanzar a comprenderse.

Un texto de Maldiney suscita en el autor de *Phénoménologie et Institution symbolique* la misma objeción. El propio Maldiney, señaladamente en el artículo “Comprendre”¹⁰, no habría escapado a la confusión entre el *sentido fenomenológico*, vinculado a “la transcendencia de mundo que hay en las esencias concretas y salvajes de los fenómenos-de-mundo”, y el sentido que Richir denomina “sentido *simbólico*, que no puede hallar su origen sino en la institución simbólica, más precisamente en

⁸ M. Richir, “Merleau-ponty : un tout nouveau rapport à la psychanalyse”, in *Les cahiers de philosophie* n° 7 : Actualités de Merleau-Ponty, Lille III, mai 1989.

⁹ El término de “*symbolique*” – no es inútil volver sobre ello – no está lejos de lo que mienta lo simbólico en los estructuralistas, pero no coincide del todo con ello y, en particular, con lo simbólico lacaniano, ya que lo imaginario lacaniano, en Richir, se sitúa en el interior de la gran categoría que llama “simbólico” y no frente a ella. No se trata de una elección nominal diferente sino, como en todo pensamiento auténtico y en toda verdadera remodelación conceptual, de una partición diferente de ciertas unidades conceptuales, en resumidas cuentas, de una remodelación arquitectónica. En todo caso, ya se sabe la enorme confusión que reina en los textos psicoanalíticos, innumerables, que hablan de “simbolización”. En mi tesis de psicopatología, mostré cómo varias concepciones se solapaban y, a veces, se combatían. Un resumen de la tesis y una exposición de su problemática puede hallarse en el siguiente texto: Joëlle Mesnil, “[La cuestión de la desimbolización](#)”, *Eikasía* n° 68, 2016, pp.33-66. También puede consultarse la tesis completa: “[La désymbolisation dans la culture contemporaine](#)”, *Eikasía* n°66, 2015, pp. 525-864.

¹⁰ H. Maldiney, “Comprendre”, pp. 27-86, in : *Regard, parole, espace*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1973.

la manera singular con que el sujeto entra en el orden o institución simbólicas". Maldiney desconocería así "ese género particular de no-sentido de que se ocupa la investigación psicoanalítica"⁵¹. Es cierto que podemos dirigir este reproche a la práctica totalidad de los fenomenólogos que han intentado aproximar el inconsciente freudiano.

En Binswanger, en el texto « De la psicoterapia »⁵², Richir pone de manifiesto una confusión arquitectónica de otro orden: retomando la distinción husserliana entre *Leib* interno y *Leib* externo, a la cual acordará una inmensa importancia a partir de sus estudios sobre la *Phantasia*, muestra el filósofo cómo, en la constitución del síntoma, el psiquiatra atribuye al primero (el *Leib* interno) lo que es del orden del segundo (el *Leib* externo) como órgano de expresión. Richir sitúa el fracaso, origen mismo del síntoma, en el nivel de la puesta en lenguaje. Desde sus primeros textos hasta los más contemporáneos, defiende Richir la idea de que las patologías "mentales" o "psíquicas" o "simbólicas" son disturbios de lenguaje. "A condición, por tanto, de entender, como lo hacemos, el lenguaje en su dimensión o su origen fenomenológico intrínseco (y más general), y no simplemente como lenguaje explícitamente articulado (y aún menos como ese lenguaje, oriundo de una institución cultural y lógica, y que es objeto de la lingüística), podemos decir que los disturbios o desarreglos "psicopatológicos" del ser humano son disturbios de lenguaje."⁵³ Por lo demás, "la finalidad del presente ensayo es – nos escribe – mostrar que la institución simbólica en general ha de entenderse como derivada de ciertos 'efectos' de lenguaje que no se manifiestan sino a través de lagunas o agujeros en la fenomenalidad de los fenómenos de lenguaje"⁵⁴.

Así pues, ¿cómo puede la terapia actuar sobre disturbios que surgen en el preciso punto de desencuentro entre ambas dimensiones, la fenomenológica y la simbólica? Si el psicoanálisis, a partir de Freud, ha solido pecar "por exceso de teorización, por una tendencia irresistible a la explicación", la psiquiatría fenomenológica "sin duda ha pecado – hace notar Richir – por defecto"⁵⁵. ¿Se trataría entonces de buscar una suerte de vía intermedia en que comprender y explicar se equilibrará de modo armónico? No. No se puede *comprender* aquello a lo que se enfrenta el terapeuta en lo que de irreductible tiene. ¿Puede entonces explicarse? Entremos aquí en una región donde la dialéctica entre explicar y comprender pierde su vigencia.

Notaremos que en los textos del final de los años ochenta, es casi siempre la vertiente mortífera de lo simbólico la investigada. Pero ¿qué sería entonces un simbólico "logrado", "benéfico" o "fructífero"? lo cual, en el fondo, equivale a preguntar: ¿qué debe *hacer* una terapia? ¿cómo debe proceder y qué debe producir? Ese tipo de simbólico no correspondería ni a un significante que califica Richir de "lacaniano", ni a un elemento fenomenológico, sino a un horizonte de sentido simbólico, pensable en una perspectiva teleológica como Idea kantiana.

⁵¹ *Phénoménologie et...*, p. 41.

⁵² "De la psychothérapie", in *Introduction à l'analyse existentielle*, pp. 119-147.

⁵³ *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit., p.30.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁵ M. Richir, "Phénoménologie et psychiatrie: d'une division interne à la Stimmung", in *Etudes Phénoménologiques*, N°15, 1992, ed. Ousia, p. 82.

Releyendo a Lacan armados de esta instancia crítica que constituye la diferencia entre, de un lado, el instituyente simbólico vivificante – generado desde el encuentro entre dimensión simbólica y fenomenológica – y, de otro, el instituyente simbólico mortífero – surgido del desencuentro entre las citadas dimensiones – podemos preguntarnos si Lacan no ha utilizado un solo vocablo, “significante”, para designar dos “cosas” diferentes: el significante patológico* de un lado, y un horizonte simbólico de sentido de otro. La confusión se debería al error de haber abatido la dimensión simbólica sobre la dimensión fenomenológica sin la cual el significante no puede ser sino “patológico”. Bien podría suceder que un abatimiento tal, cuando se produce en la cura, sea el origen de bloqueos de los que no conseguimos salir. El acceso al inconsciente fenomenológico, más acá del inconsciente simbólico, es el único modo de desbloquear el automatismo de repetición.

Tras la publicación de las *Méditations phénoménologiques* en 1992, se advierte que al tiempo que prosigue la interrogación de los desarreglos patológicos como efectos de un desencuentro entre lo simbólico y lo fenomenológico, la dimensión fenomenológica se estudia cada vez más por sí misma. El juego entre *Leib* interno y *Leib* externo, fundamentalmente en la patología “psíquica”, requiere la atención del filósofo, al tiempo que la noción de *Phantasia* asumirá un lugar central en su pensamiento. Emergerá también una nueva referencia en sus textos: D. W. Winnicott. Pero ¿qué significa aquí “referencia”?

Nos equivocáramos si pensáramos que el filósofo de origen valón busca una suerte de caución en un terapeuta para justificar, asentar o concretizar construcciones que, de otro modo, resultaría demasiado especulativas. La línea de fractura entre las construcciones de los unos y de los otros no pasa por la supuesta frontera entre filosofía y psicoanálisis o, si se quiere, entre pensador teórico y terapeuta práctico. Ninguna práctica que vaya más allá del estadio del condicionamiento o del automatismo puede obviar el pensamiento, y hay una práctica del pensamiento aún ejecutiva allí donde la práctica permanece abierta, fecunda y vivaz. No se trata pues, aquí, de algo así como una “aplicación” de una teoría a la una práctica, sino de la movilización de un pensamiento en el curso de una construcción que resultará, entonces, fenomenológica, es decir, en contacto con “la cosa misma”.

Es cuando menos turbador que algunos psicoanalistas, poco numerosos, y que han transitado caminos muy distintos a los que el filósofo belga ha tomado, hayan llegado a las mismas conclusiones, y precisamente de la mano de una constante preocupación por evitar construcciones especulativas.

3. Marc Richir y los psicoanalistas contemporáneos

Richir, como hemos visto, se ha referido a Freud, a Leclaire, a Binswanger, a Lacan, a veces a Laplanche, y más adelante, y con frecuencia creciente, a Winnicott. Sin embargo, escasos son los psiquiatras, psicólogos o psicoanalistas que se refieren a Richir⁵⁷. Hasta donde yo sé, el único psiquiatra-psicoanalista conocido que se refiere a

* Durante mucho tiempo sentí una persistente dificultad que podría ahora enunciar como sigue : ¿de dónde procede y a qué atribuir que el significante lacaniano pueda resultar, a la vez, estructurante en el acceso a lo simbólico y fuente de patología, tanto en Richir como en Lacan? Lo cierto es que hay dos tipos de simbólico o simbolicidad, pero esta dualidad sólo aparece con claridad en Richir.

⁵⁷ Es incluso la principal razón por la cual he querido publicar un artículo sobre el filósofo en 1994 y la razón por la cual reincido a día de hoy. Hay una traducción al castellano de uno de esos primeros

Richir de modo preciso y fundado es Jean Oury. En numerosas ocasiones en el seminario que dirigía en Saint Anne, Oury evocó a Richir: en 2008, por ejemplo, cuando insiste sobre lo que separa el orden del *decir* del orden de lo *dicho*, Oury hace notar: “Hay un hiato entre el lenguaje y la lengua. Véanse los trabajos de Marc Richir”⁸⁸. Pero Oury es una excepción⁸⁹. También en este último caso, la línea de demarcación pasa entre aquellos que han captado la necesidad de la arquitectónica tal y como Richir la piensa, aún cuando no se refieran a ella, y aquellos que una y otra vez confunden los registros. A este respecto, es digno de mención el que varios psicoanalistas propongan nociones que parecen equivalentes a aquellas que son centrales en el filósofo o, en todo caso, que parecen guardar un razonable parecido de familia por el solo hecho del *lugar que ocupan* en cada una de sus arquitectónicas propias. Esta equivalencia entre arquitectónicas se confirma aunque dichos psicoanalistas no se refieran a Richir. De hecho, en la mayoría de los casos es prácticamente seguro que no lo hayan leído. Este paralelismo arquitectónico se confirma pues en los significantes llamados *formales* que Didier Anzieu⁹⁰ opone al significante lacaniano. O también en la distinción entre elementos *alpha* y elementos *bêta* en Bion⁹¹. Asimismo, en la noción de *contacto* tal y como es abordada no sólo por J. Schotte, sino también por varios miembros de la Escuela Belga de Psicoanálisis⁹². Podríamos también evocar los *pictogramas* de Piera Aulagnier que plantean, no obstante, un problema más delicado. Tenemos pues ahí pistas por explorar y que, hasta donde yo sé, todavía no han sido objeto de estudio particular alguno. Se impone pues rastrear más allá de simples homonomías, y así estatuir si los nuevos conceptos propuestos por estos psiquiatras o psicoanalistas se inscriben, de veras, en una arquitectónica equivalente a la de Richir.

En todo caso, dos son los psicoanalistas cuyo pensamiento presenta indudables y sorprendentes puntos de convergencia con el de M. Richir. Nos referimos a Pierre Fédida y Jean Laplanche. En lo que se refiere a Fédida, que tiene en común con Richir el haber quedado fuertemente impresionado por las enseñanzas de Maldiney, será la arquitectónica del psiquiatra francés la que se hace eco de la de Richir. La distinción, sin cesar recordada por el psicoanalista, entre *espacio sociocultural* y *espacio psicoterapéutico*, sobre todo cuando sabemos que otra referencia importante para ambos es Winnicott, se antoja indudablemente homóloga a la distinción simbólico/fenomenológico en Richir.

artículos: cf. Joëlle Mesnil, “Aspectos de la fenomenología contemporánea”, in *Revista de Pensamiento Político* n°7, 2016. Chile. Se puede acceder al texto a través de este enlace: <http://www.pensamientopolitico.udp.cl/wp-content/uploads/2016/08/09-Mesnil.pdf>

⁸⁸ Es significativo que Oury añada: “Tras lo que nos ha dicho Henri Maldiney, quisiera articular lo ‘transposable’ con la metapsicología freudiana o freudo-lacaniana”. Evocando su relectura del texto de Maldiney sobre lo transposable, cuya importancia para Richir conocemos, evoca a Antonio Machado, que también se ha convertido en una referencia familiar para Richir: “Se hace camino al andar”: Oury precisa: “el lenguaje puede manifestarse por la palabra o por gestos. Es lo que sostienen, muy acertadamente, Resnik y Maldiney. Y lo hace a partir de una capacidad de receptividad. Es lo que he llamado, desde hace tiempo, la ‘concavidad’”.

⁸⁹ Sí ha habido una psicoanalista, Suzanne Ferrière-Pestureau, que, desde 1994, sobre todo en *La métaphore en psychanalyse*, L’harmattan, Paris, 1994, se refiere a Richir, pero sobre la base de un contrasentido evidente ya que asimila inconsciente fenomenológico y represión originaria. Un buen ejemplo de error arquitectónico.

⁹⁰ Cf por ejemplo : D. Anzieu, *Les enveloppes psychiques*, collectif, Dunod, 1987, pp. 1-22.

⁹¹ Cf por ejemplo : W.R. Bion, *Aux sources de l’expérience*, PUF, Paris, 1979.

⁹² J. Schotte, *Le contact* (collectif), De Boeck-Wesmael, 1990.

La similitud con J. Laplanche es, no obstante, la más sorprendente en la medida en que Laplanche no sólo ha frecuentado poco la fenomenología (salvo muy tardíamente), contrariamente a Fédida, sino porque “fenomenológico” fue para él, durante mucho tiempo, un adjetivo descalificador.

Si uno se pregunta: ¿Quién ha escrito cosas como: “la noción de ‘concepto-límite’ entre lo biológico y lo psíquico es una noción confusa que apela al dualismo clásico y discutible de lo ‘psíquico’ y de lo ‘somático’” o también: “el inconsciente, una vez constituido por la represión (originaria), es, efectivamente, un ello, y se convierte, precisamente, en una naturaleza, en una segunda naturaleza que ‘nos actúa o nos acciona [nous agit]’”? Uno podría tender a inquirir: ¿No será Richir? Pues no. Se trata de Laplanche⁶³. Y apenas hemos invocado aquí dos ejemplos de pasajes entre cientos de ellos que cabría localizar cuando uno lee a ambos autores con detenimiento. Ello se explica no bien tomamos conciencia de que sus respectivas concepciones de la lectura, y señaladamente la lectura de Freud, responden al mismo tipo de exigencia. Estos dos grandes pensamientos confluyen⁶⁴ sobre más de un punto esencial. Podemos, ciertamente, decir que si Laplanche no tematiza la dimensión fenomenológica, sí recurre a ella de modo no temático⁶⁵, a través de lo que llama “traducción”, y que en él corresponde, manifiestamente, a la “fenomenalización en lenguaje” en Richir. No tarda uno en percatarse que “pulsión freudiana” o “simbólica” en Richir y “pulsión sexual” en Laplanche tienen el mismo contenido y, sobre todo, ocupan exactamente el mismo lugar en sus arquitectónicas respectivas, equivalentes entre sí⁶⁶. También ahí, es indispensable leer en zigzag, moverse entre la letra y el espíritu. Es digno de mención que filósofo y psicoanalista hayan concebido “sus” respectivas pulsiones a partir de Freud, que leen con y contra él. Constata Laplanche que después, con el descubrimiento del narcisismo en 1914 y la aparición de una sexualidad quiescente, Freud parece “olvidar” la sexualidad disruptiva, “desvinculada” de la primera tópica; el autor de las *Problématiques*⁶⁷, contrariamente a Freud, observa cómo es tipo de sexualidad reaparece en la segunda tópica con la pulsión de muerte. De hecho, ésta se convertirá, según Laplanche, en “pulsión sexual de muerte”, que llamará también “pulsión de significante”, y que corresponde exactamente al *Mecanismo simbólico de desencadenamiento* en Richir. Al igual que el filósofo, Laplanche desplaza las fronteras conceptuales para pensar no ya a Freud, sino con Freud⁶⁸. La homología de ambos pensamientos se sitúa, en primer lugar, a

⁶³ Jean Laplanche, “La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle”, in *La pulsion de mort*, Collectif, P.U.F, Paris, 1986, p.15-16.

⁶⁴ Si, por una vez, el paralelismo está justificado, es porque cada uno ha incluido, en el propio seno de su pensamiento, una articulación entre dos registros heterogéneos.

⁶⁵ No conviene, aquí tampoco, confundir los registros: algunos terapeutas movilizan la dimensión fenomenológica en su práctica pero no la piensan. Otros, como Laplanche, la movilizan y también la piensan, pero sin tematizarla. Un tercer grupo la moviliza, la piensa y la tematiza: entre ellos se cuenta Fédida, merced a la noción de *espacio psicoterapéutico*. También están los que, por desgracia, ni la piensan, ni la tematizan, ni la movilizan.

⁶⁶ En el psicoanalista, la primera gran oposición “pulsional” es la autoconservación (o, mejor dicho, el apego, más amplio que la auto-conservación en Freud) y, del otro, lo sexual. Distingue Richir, por su parte, MID y MSD. La similitud entre el modo en que uno y otro conciben la pulsión de muerte en particular resulta notable: es el lugar mismo del proceso primario, de la compulsión de repetición y, en ese sentido, Laplanche verá, al contrario de Freud, una pulsión sexual.

⁶⁷ J. Laplanche, *Problématiques de I à VI*, publicados en PUF a partir de 1980 y que retoman los seminarios dirigidos en París⁷.

⁶⁸ Tanto en el uno como en el otro la noción de apoyo [étayage] se vuelve a pensar a fondo, aquí también contra Freud: “mi hipótesis, [escribe Laplanche], es que el cuchillo que busca las articulaciones pasa por el corazón de la propia pulsión, y por el corazón del texto *Pulsiones y destinos*

un determinado nivel arquitectónico. Así, no es de extrañar que surjan equivalencias u homeomorfismos entre las nociones esenciales⁶⁹. Si bien se piensa, suele haber más acuerdo entre un psicoanalista y un fenomenólogo que entre dos fenomenólogos o dos psicoanalistas. De ahí que hablar de “freudismo” de “la” fenomenología ¡no sirva rigurosamente de nada! Tan sólo es pertinente el modo de habérselas con la cosa misma. La diferencia se da entre esos pocos que al encontrar un obstáculo en su forma de pensar lo han enfrentado sin concesiones de un lado y, de otro, todos los demás⁷⁰. Encontramos “algo” en el curso de la práctica analítica, y ese “algo” exige un desplazamiento de frontera conceptual. En este sentido, fundamentalmente, el proceder de Richir no es diferente del de los citados psiquiatras o psicoanalistas. La pretensión *sachlich* – i.e. la de habérselas con las cosas mismas – se impone al apego al sistema. En todos los casos, la pregunta es: ¿hay o no un contacto con la cosa misma? ¿Cómo hacer para establecerlo? Y desde este punto de vista, Laplanche, el psicoanalista que se autodenomina realista, está muy cerca del filósofo belga, aunque este último pretenda no ser realista. Evidentemente, se impone aquí saber qué ha de entenderse por “realismo”.

4. Para un nuevo “realismo”. ¿Real o virtual?

Richir no duda en considerarse como no-realista a pesar de que varios filósofos que lo han leído con detenimiento, como László Tengelyi o A. Schnell⁷¹,

de las pulsiones”, reemplazando así la vieja cuestión y manida dicotomía del alma y del cuerpo. Surge una problemática enteramente nueva: la de las relaciones entre la auto-conservación y la sexualidad. Problemática que, retomando un término algo marginal para Freud, pero esencial a mi parecer, denomino ‘problemática del apoyo’” (p. 36). En Richir, también la línea de separación entre las diferentes “pulsiones” es la línea del apoyo (cf.: *Phénoménologie et...*, p. 282.)

⁶⁹ Sería imposible, en el marco aquí considerado, examinarlas todas con detalle, pero evocaremos una vez más el hecho de que uno y otro proponen una concepción heterocéntrica de la constitución del yo. Acentúan “el primado del otro” en la constitución del yo. En *Vie et mort...*, (p. 34) Laplanche parece mostrarse reacio a aceptar lo que, al igual que Richir, entiende como una aberración del pensamiento de Freud reforzada por sus lectores: la idea de que el lactante empieza su vida en la anobjetalidad, la idea de una mónada que habría de abrirse al mundo sin saber bien cómo. Por el contrario, lo difícil está, más bien, en cerrarse (la *insularización* del yo, en términos de Richir). Convendría, a este respecto, preguntarse por una posible contradicción entre esta última idea y la referencia encomiadora de Richir a Winnicott que, sobre este punto, se opone a un Laplanche que sí denuncia el error del psiquiatra inglés. Parece que se esconde ahí un malentendido, como D. Scarfone lo ha puesto de manifiesto en: *Sex and sexuality: Winnicottian perspectives*, London U.K., Karnack Books, 2005, p. 33-53. Por lo demás, tanto en Winnicott como en Laplanche, o en Richir, no hay pulsión anterior a la constitución del yo.

⁷⁰ D. Anzieu se ha topado, en su práctica, con pacientes que le han obligado a modificar su pensamiento. Hizo falta que concibiese un género de “significante” concreto que no tenía su lugar en el sistema lacaniano. Hubo de inventar la noción de significante formal que se aproximada a las *direcciones de sentido* de Binswanger y a determinados “*Wesen salvajes*” en la terminología de Richir. A su vez, Winnicott se vio obligado a inventar la noción de espacio transicional porque los conceptos de la psicología que descansaban sobre la oposición frontal de un sujeto y un objeto no le permitían aproximar un “espacio” singular cuya carencia le parecía constiuir el origen de la patología en sus jóvenes pacientes. Fue también su práctica la que condujo a Oury a distinguir dos “cosas” que suelen confundirse: el *decir* y lo *dicho*.

⁷¹ László Tengelyi señala: “Podemos afirmar que Richir tiene el mérito de haber anclado la fenomenología del lenguaje – y, de ese modo, toda la fenomenología refundida – en lo real, y ello sin volver a una concepción ingenua, incluso dogmática de lo real. Pues lo real no es, para Richir, otra cosa que el campo fenomenológico ilimitado o infinito de los *Wesen salvajes*”, László Tengelyi, “Introduction à la phénoménologie. Le sens de l’expérience et son expression langagière”, in *Phenice. Revue du centre d’études phénoménologiques de Nice*, 2005 N°1. Article 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”.

califican su pensamiento de realista, claro que en un sentido distinto al que es objeto de su rechazo. El “realismo” de Richir no es, claro está, el de la actitud natural, sino el de la *Sache*, el asunto, “la *Sache* concreta” a la cual “todos tenemos acceso”, y no sólo el filósofo, como Richir nos dirá en *Phénoménologie en esquisses*⁷². Este realismo peculiar cobra relieve por un lado cuando toma claramente posición contra una forma de nominalismo que he propuesto calificar de *exuberante*⁷³ porque multiplica las entidades en vez de limitarlas, y vuelve a surgir por otro lado cuando aborda la cuestión de lo *virtual* a partir de la segunda refundición de la física cuántica (por obra de Richard Feynman). A la luz de este doble foco se perfila la naturaleza particular del “realismo” richiriano con la mayor claridad.

La idea de que el inconsciente no procede de una ontología aparece ya en *Phénoménologie et Institution Symbolique*, cuando Richir cita Lacan en términos halagüeños: “La apertura del inconsciente, podríamos llamarla *pre-ontológica*. [...] No es ni ser ni no ser, es lo no-realizado”⁷⁴. Recordando la expresión de Lacan, “la única causa es la que desentona” precisa Richir: “no se trata ya de una causa positiva, puesto que, como hemos visto, la acción de esta causa reside en su no-efectuación o no-efectividad en el campo fenomenológico...”. Pero ahí donde, en este texto de 1988, el filósofo belga escribe: “es por el hecho de no haberse cumplido por lo que ese no cumplimiento induce efectos”, en 2014, en el transcurso de una entrevista con Sacha Carlson, Marc Richir no hablará ya de *efecto* sino de *influencia*. Recoge Richir, de la segunda mecánica cuántica, la idea de que “algo que no existe actualmente pueda tener influencia, no ya causal – puesto que no es en acto – sino virtual, sobre lo que, en cambio, sí es en acto. [...] Nos encontramos fuera del campo de la causalidad; y la *influencia que aquí interrogamos no ha de comprenderse ya, por lo tanto, como un efecto* [el subrayado es mío]. Algo hay que no sucede, que no pasa, pero que, a pesar de todo, cuenta con un estatuto (problemático) y que puede tener influencia sobre lo que pasa”.

Cabe esperar que la psicopatología albergue el mayor interés en observar de más cerca lo que sucede con esta extraña “influencia”, y lo haga, esta vez, *tanto* con Lacan *como* contra él, y, a buen seguro, apoyándose en Marc Richir.

Conclusión. ¿Repensar la psicopatología a partir de Marc Richir?

La complejidad del pensamiento de Richir no favorece su acceso a psicólogos, psicoanalistas o psiquiatras. De hecho, hasta hoy en día, su pensamiento no ha inspirado una corriente psicopatológica, como si ha ocurrido con el de Derrida que, por ejemplo, ha orientado toda una línea de psicoanálisis que podría calificarse de “deconstrutiva”, representada, en su origen, por Serge Viderman⁷⁵ desde principios

⁷² M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Ed. Millon, Grenoble, 2000, p. 21.

⁷³ J. Mesnil, « [Un néo-nominalisme exubérant](#) ». in *Eikasía* N°47, 2013).

⁷⁴ Richir se refiere entonces al *Séminaire XI* (1964) titulado *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* donde Lacan sostenía que “el inconsciente, primero, se nos manifiesta como algo que se mantiene en espera, en el área, diría yo, de lo no-nacido [...] Es la relación a los limbos de la comadrona que practica abortos [faisseuse d’anges]” (*Les quatres...*, p. 25.) Y prosigue : “Esta dimensión ha de evocarse a buen seguro en un registro que nada tiene de irreal, ni de des-real, sino de no-realizado”, p. 25-26.

⁷⁵ He iniciado este trabajo, cuya primera etapa he presentado, en “Constructions spéculatives et “constructions phénoménologiques” dans l’espace de la psychothérapie”. Pour une critique de la notion de construction en analyse : l’exemple de Serge Viderman”. Cf. *Annales de phénoménologie* n°14, 2015.

de los años setenta. La hiper-determinación del sentido que Viderman reprochaba a Freud – aunque no es el único: los propios Richir y Laplanche se sumaron a esa causa – pero también a Lacan, ha sido abandonado en beneficio de una diseminación, que se ha convertido para el psicoanalista en la noción central de su propio trabajo⁷⁶. Por desgracia, el hiperrelativismo en el que desemboca Viderman no ha sido de demasiada utilidad para los terapeutas, lo cual no ha sido óbice para que, aún hoy, muchos de ellos sigan obstinándose en la vía de un nominalismo “exuberante”. Esta peligrosa vía corre el riesgo de anegar, merced a una inundación de interpretaciones simbólicas, una esquematización fenomenológica necesaria, con todo, al espacio de la terapia. El espíritu de Viderman sigue ejerciendo una importante influencia en un clima relativista favorable, y ello incluso en el caso de algunos analistas que no se refieren a él de modo explícito y que, en ocasiones, ni siquiera lo conocen. A la hiperdeterminación del sentido opone Viderman la deconstrucción. Pero ¿acaso no hay una tercera vía posible?

Sí. La vía de una “desontologización” que, como sugiere P. Posada Varela es una vía que “está muy lejos de incidir en el sentido de una diseminación, que va en el sentido de una renovada puesta en juego de la concrecencia”⁷⁵. Añade el joven filósofo: “Este punto es capital para medir la distancia entre el proceder de Richir y el de Derrida (...)”. Efectivamente, si la fenomenología se desacopla de la ontología es, precisamente, tanto para Richir como para P. Posada Varela, merced a una preocupación por lo más concreto, por un cuidado en anclar el lenguaje en un fuera de lenguaje con el cual la propia diseminación sí parece, en cambio, haber perdido todo contacto. En este sentido, si bien es cierto que el pensamiento de Richir abre la vía de una nueva psicopatología, será ésta muy diferente e incluso radicalmente opuesta a la que Derrida inspira, aún muy en boga, y fecundadora de construcciones especulativas poco propicias a una terapia, en detrimento de otro tipo de construcciones que bien pudiéramos calificar de “fenomenológicas”⁷⁷.

Precisamente es la noción de *virtual* lo que le permite a Richir evitar los escollos tanto del realismo metafísico que denunciaba Politzer, como del nominalismo exuberante de Viderman. Lo virtual en fenomenología abre, para la psicopatología, una tercera vía, irreductible a *todo* lo que se venía haciendo hasta la fecha. En este sentido, quizá cumpla recordar una pregunta que se planteaba A. Tatossian al término de su monumental estudio sobre la *Phénoménologie des psychoses*: “pero el problema es, justamente, el de saber si una fenomenología transcendental de lo patológico es posible”⁷⁸ y que acaso ahora quepa responder por la afirmativa. Ahora bien, si esto es así, es porque el sentido que conviene otorgarle a “transcendental” ha cambiado radicalmente.

Leamos pues, para comprenderlo, tanto las respuestas de Marc Richir como las preguntas que le plantea Sacha Carlson:

SC : [...]Pero podemos recordar también que esta idea de virtualidad la aplicarás también para repensar lo transcendental.

⁷⁶ Al extremo de titular uno de sus libros *Le disséminaire*.

⁷⁷ Notemos que esta noción filosófica ha sido objeto, en estos últimos años, de trabajos universitarios importantes, por ejemplo a cargo de A. Schnell, o también de S. Finetti .

⁷⁸ A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Masson, 1979, p. 241.

MR : Lo transcendental puede ser, efectivamente, virtual, es decir, estar en función, influenciar los encadenamientos fenomenológicos sin resultar “reconocible” en los mismos. [...] En cierto sentido, la transpasibilidad es lo que, a día de hoy, traduciría como la influenciabilidad por lo virtual, la capacidad de acogida de lo inesperado, de lo imprevisible, de lo que excede el campo de las posibilidades eidéticas.

SC Lo virtual correspondería entonces a lo transposable...

MR : Sí, lo transposable es lo que, a día de hoy, denomino lo virtual.

¿Sería “virtual” el inconsciente freudiano?

Conviene aquí no responder de modo demasiado apresurado; aunque la cuestión merece, a buen seguro, ser planteada⁷⁹. Sea como fuere, ya podemos hacer notar que una respuesta positiva descalificaría todas las terapias que no se preocupan por establecer un contacto con esa extraña dimensión, lo cual no sólo se refiere a las terapias de comportamiento, sino a varias corrientes psicoanalíticas⁸⁰.

Algunas referencias bibliográficas:

- «La désymbolisation en question», *Psychanalyse à l'université*, N°59, juillet 1990 (présentation de ma Thèse sur *La désymbolisation dans la culture contemporaine*)
- «Etude des fondements épistémologiques, herméneutiques et ontologiques de la notion d' « identité narrative » chez P.Ricoeur », dans *Le récit*. Masson, 1993.
- «L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir», *Revue Internationale de psychopathologie*, N°16, 1994.
- «Aspects de la phénoménologie contemporaine: vers une phénoménologie non symbolique», *L'art du comprendre*, N°3, juin 1995.
- «Un néo-nominalisme exubérant». *Eikasia* n°47 (2013).
- «Symbolique et phénoménologique. Une distinction organisatrice dans l'architectonique de Marc Richir». *Eikasia* n°57 (2014).
- «Mi camino hacia Marc Richir». *Eikasia* n° 66 (2015).
- «La cuestión de la desimbolización». *Eikasia* n° 68 (2016)

⁷⁹ Ver la nota 74.

⁸⁰ NdT: agradezco la ayuda y el sabio consejo que, en la traducción de algunos términos técnicos del psicoanálisis, me ha sido prestada por mis amigos Alejandro Arozamena y Carlos Gómez Camarena.