

Mi camino hacia Marc Richir

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica (Université Paris VII Denis Diderot). Filósofa (Université Paris X Nanterre). www.jmesnil5.blogspot.com

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

Advertencia preliminar :

“Mi camino hacia Marc Richir”¹, redactado en 2003, constituía, inicialmente, el prefacio de una obra que ha quedado inacabada: “El ser salvaje y el significante”, y en la cual me proponía poner de manifiesto, en el cruce entre las aproximaciones fenomenológica y lacaniana, el aporte específico del pensamiento de Marc Richir a la psicopatología.

Durante estos últimos doce años, la lectura de las obras de Marc Richir, acometida al hilo de su publicación, así como los intercambios en seminarios varios, me ha ido convenciendo, cada vez más, de que este filósofo abría pistas que habían permanecido, hasta la fecha, inexploradas, y que permitían captar la peculiar naturaleza de los desórdenes y trastornos que yo misma había estudiado desde comienzos de los años 70, en el transcurso de una tesis que defendí en 1988 sobre “La desimbolización en la cultura contemporánea”². Advertimos también que, en apéndice a este “Camino hacia Marc Richir” hemos incluido un documento que nos ha parecido altamente informativo. Se trata de un proyecto razonado de seminario propuesto al Collège International de Philosophie en el año 1994 y titulado “Sentido. Significación. Referencia. De la distinción sentido/significación a la distinción referencia objetual/referencia no objetual”, seminario que se llevaría a cabo durante el primer trimestre del curso 1994/1995 y que en cierto modo oficia de puente entre el trabajo de tesis y este encuentro con la obra de Marc Richir. Dicho seminario consigna la entrada explícita de la obra de Marc Richir en el seno de una problemática propia a la fenomenología richiriana pero que, como se verá, se había venido desarrollando a la luz de otros autores, y apoyada, mal que bien, en otro instrumental conceptual.

¹ NdT: El texto que aquí presentamos, en español, constituye una versión ampliada y en no pocos puntos claramente mejorada del texto: “Mon chemin vers Marc Richir”, publicado en el número 47 de la revista *Eikasia*. No es pues una estricta traducción de dicho texto, sino una versión algo distinta y algo más completa.

² El texto de la tesis está disponible en este mismo número de *Eikasia*. Advertimos que al final del documento de la tesis, hemos incluido, a modo de post-facio, un texto que recoge de modo sintético la problemática de la tesis y que se titula “La désymbolisation en question”. A él puede empezar por remitirse el lector si quiere tener una panorámica de la problemática de la tesis.

Podría decir que me encontré con el pensamiento de Marc Richir por casualidad y, a pesar de todo, lo que fue una simple casualidad terminó revelándose como extraordinariamente esclarecedor para mi propio trabajo; de ahí que, retrospectivamente, parece como si todo me hubiese conducido a dicho encuentro.

Un día de otoño de 1989 ó 1990 subía por la calle Descartes, en París, en las inmediaciones del Panteón; hasta allí me habían llevados mis pasos, sin destino determinado. Me paseaba, mecida por la bella luz que alumbraba ese día. En ese momento divisé el hall de entrada del Colegio Internacional de Filosofía. Había gente que entraba, salía, miraba los carteles, tomaba el catálogo de seminarios. Entré por curiosidad. Miré el tablón de anuncios y, de súbito, noté que algo saltaba a la vista. ¡Al menos a mí!

La diferencia.

¡"Mi" diferencia!

La que me rondaba desde hacía años, la que, desde largo tiempo, incluso me acechaba y acezaba. La había encontrado primero de modo involuntario y, más tarde, me puse a rastreiarla en varios autores, rara vez filósofos. Dicha referencia respondía, sencillamente, a lo que se había convertido en una necesidad vital para mi propio pensamiento.

E incluso una suerte de obsesión. El índice, tan sólo presentido, de una verdad.

El lastre de un pensamiento ausente. Poso esquivo y centro de gravedad a un tiempo.

De hecho, los términos de la diferencia no tenían idéntico peso. El fiel de la balanza se decantada hacia el *sentido* que, precisamente, no había que confundir con la significación.

Ahora bien ¿qué es eso del *sentido*? Y ¿qué era entonces para mí?

Por aquel entonces, nadie como Yves Bonnefoy me había aproximado tanto a una respuesta lo suficientemente articulada como para no resumirse en el simple alegato de que el sentido... no es la significación. En Bonnefoy, los ámbitos del sentido eran los de la poesía y la pintura, cuya "transitividad" se esforzaba en poner en claro, ayudándose, para ello, de obras que solían (y a veces suelen aún) considerarse como autotéticas e incluso como antonomásicamente autotéticas, es decir, como obras señaladamente desprovistas de cualquier referencia, de toda apertura sobre "otra cosa", sobre "algo otro o distinto" a la obra misma.

Con Marc Richir descubrí, precisamente, ese nuevo continente que entonces empezaba a adivinar gracias a aquellas primeras lecturas. Richir conseguía decir, desde la filosofía, lo que era el sentido, negativo por esencia, sin por ello positivizarlo. Nos "describía" procesos varios, y lo hacía con pulso firme y con una precisión inolvidable. O, mejor dicho, nos mostraba algo que no puede, estrictamente hablando, ser descrito, ya que carece de contornos

estables. Nos hacía sentir las cosas en su oscura precisión, que no por oscura deja de ser precisa³. Sí, sentirlas. Y ese "algo" de que se trata podemos, efectivamente, sentirlo, pero jamás verlo ante nosotros.

Era como una inquietud y, a la vez, una seguridad, una irritación y un punto de apoyo.

Una posibilidad de anclaje en un terreno que, sin embargo, era extraordinariamente movedizo.

Pero siendo, con todo y con ello, un suelo.

Marc Richir conseguía pensar los procesos formadores de un lenguaje que se abría sobre otra cosa que sí mismo sin por ello reducirse a una simple designación. Un lenguaje cuya dimensión creativa le aseguraba su dimensión referencial, aunque no objetiva, o mejor dicho no *objetual* por retomar la expresión que había comenzado a emplear hacia el final de los años 80 cada vez que evocaba la "referencia" tal y como la conciben pensadores como Y. Bonnefoy o H. Maldiney, pero también muchos otros, acaso de forma menos clara.

Este lenguaje no había cesado de invocarlo, sobre todo en mi tesis sobre *La desimbolización en la cultura contemporánea*⁴ defendida algo antes mi descubrimiento de la obra de Richir. Sin embargo, no había conseguido discernir del todo la verdadera naturaleza de ese lenguaje con referencia no objetual. Abrigaba, todo lo más, la convicción de que ese tipo de lenguaje, de quehacer de sentido, se hallaba, a día de hoy, francamente amenazado; quizá como jamás antes lo había estado. Se trataba, en suma, del lenguaje que decía "la cosa" entendida como *Sache*. La cosa *otra*. Incluso la enteramente otra. Esa misma que mucho antes había creído hallar en narradores como J.M.G. Le Clézio y M. Tournier (contemporáneos de Tel Quel en los años 70, conviene recordarlo y, sin embargo, en las antípodas el uno del otro), pero también el escritor inglés John Cowper Powys.

Esta cosa *otra*, y que había sido el acicate que me hizo correr y brincar, de lectura en lectura, de autor en autor, zozobrar de la incertidumbre a la desesperación, y de la desesperación a una nueva iluminación, eso mismo estaba en el corazón del pensamiento de Marc Richir. Y dicho pensamiento decía, de ella... algo, algo articulado que iba más allá de una simple mención en negativo.

³ NdT: A este respecto, los desarrollos, extraordinarios, de Ricardo Sanchez Ortiz de Urbina sobre la "oscuridad distinta". Cf. *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Ed. Brumaría / Ed. Eikasia. Madrid. 2014. Puede consultarse también el magnífico artículo "La oscuridad de la experiencia estética". In *Eikasia* 47 (enero 2013). <http://revistadefilosofia.com/47-02.pdf>

⁴ Joëlle Mesnil. *La désymbolisation dans la culture contemporaine*. Tesis de Doctorado en Psicopatología, Universidad Paris 7, 1988. Bajo la dirección de Yvon Brès. Tesis disponible en este mismo número de *Eikasia* y provista de un post-facio suplementario titulado "La désymbolisation en question".

Sostuve, en mi tesis, que sólo un sentido no reducido a significación ofrecía las condiciones para que se diera una referencia no reducible a simple designación unívoca. Lo que llamé "desimbolización" consistía en una creciente reducción, incoada desde el final del siglo XVIII, de ese sentido a una significación puramente lingüística. Dicha reducción devenía en una pérdida de contacto con cierta realidad, es decir, y como quiera que ésta se concebida, con "algo" irreductible a un "efecto de lenguaje". No disponía, sin embargo, de argumentos decisivos. Digamos que era una intuición que se había ido convirtiendo en una convicción. La obra de Henri Maldiney ya supuso, para mí, un encuentro fructífero. Pero Marc Richir me ofrecía argumentos. Si bien acaso no sea aquí el de "argumento" el término más adecuado.

Marc Richir es, en suma, el filósofo de cuyo pensamiento y proceder más próxima me he sentido, y ello apenas desde el momento en que me topé con su obra. Me pareció que se había aventurado en un territorio que yo apenas si había conseguido presentir confusamente, sin de veras dar con una vía de acceso solvente. Ahora bien, nunca dejé de merodear en torno a la entrada. Evidentemente, él, ayudado por sus instrumentos filosóficos y su talento para implementarlos se había adentrado mucho más hondo en esa tierra y había comenzado a catografiarla, a elaborar, precisamente, una arquitectónica.

460

SEPTIEMBRE
2015

Vayamos poco a poco y ataquemos la primera y crucial de las dificultades: sentido y significación.

E, indisociablemente, la apertura del lenguaje sobre otra cosa que ello mismo.

Lo enteramente otro respecto del lenguaje. Aquello con que me había topado ya, esencialmente en novelistas y en poetas. Desde el principio de los años 70 hasta el final de los años 80, en particular en el campo de la literatura, había experimentado enormes reticencias a seguir a los estructuralistas. No terminaba de dar con esa "tercera vía" que echaba en falta. "Tercera" porque tampoco estaba especialmente convencida por un realismo plano, en realidad ideológico, y que aún se auto-proclamaba "socialista". Paso a paso, había encontrado textos que me parecían evocar, de una forma u otra, esa tercera vía, pero sin que jamás los procesos de acceso fueran explicitados.

Esa cosa otra que no es ni "efecto de lenguaje" (como se decía entonces), ni "ilusión referencial" (Riffaterre), ni objeto ya constituido sobre el que bastaría colocar una etiqueta, me la encontré en varios autores pertenecientes a no pocas disciplinas, pero sólo al leer a

Marc Richir pudo convertir todo ello en algo más que un mero dedo índice apuntando en dirección a un enigma.

¿Cómo, trabajando desde la materia del lenguaje y la expresión, tratando, en suma, de decir algo, podemos hacer aparecer cosas que, en cierto modo, ya estaban ahí, que habíamos presentido, pero que no habían accedido del todo a la existencia antes de haber sido dichas? Y es que algo estaba ahí "antes", a pesar de todo. Resistiéndome a aceptar el autotelismo o el heterotelismo "naturalista", había terminado por considerar que "gracias al vínculo 'horizontal' de los elementos de la figuración, acababa anudándose un vínculo 'vertical', referencial."⁵

Evidentemente, había hallado, en algunos filósofos, un esbozo de tratamiento de los problemas que me preocupaban. Por ejemplo en Merleau-Ponty. Sin embargo, en él, encontré otro problema, que pronto se convirtió, desde mi punto de vista, en una reticencia ante lo que, a todas luces, constituía una falencia: lo simbólico, eso simbólico con que me había encontrado en mis estudios de antropología y luego de psicopatología, de la mano de la fuerte influencia de Lacan ¿dónde estaba en Merleau-Ponty? Era esa falencia lo que me impedía seguirlo del todo. Los *Wesen* salvajes no son, claro está, efectos de lenguaje... pero es que ¡también hay efectos de lenguaje! Y, señaladamente, en el ámbito de la patología. Me parecía que aunque el autor de *Le visible et l'invisible* ofrecía, qué duda cabe, una aproximación convincente de ese algo real que "precede" al lenguaje sin por ello estar determinado de antemano, algo fallaba, en cambio, en la vertiente de lo simbólico, algo que no hacía justicia a su especificidad (de tipo, digamos, estructuralista).

De todas y cada de las lecturas que por entonces hacía, se desprendía una suerte de tensión entre dos concepciones, que era una tensión entre dos relaciones del lenguaje con "la realidad". Concepciones antagonistas, desde ninguno de cuyos fundamentos podía enunciar ese "algo" que pesaba e insistía en el curso de mi reflexión sin que pudiese aún nombrarlo. Permanecí, años enteros, en una especie de limbo teórico, en el *no man's land* del "ni... ni...", suelo insostenible y, a la larga, inhabitable. Ni efecto de lenguaje, ni algo constituido con antelación a toda intervención humana... ¿cuál era entonces el estatuto de eso "real" o de esa "realidad" con la cual me parecía, por lo demás, que la "cultura contemporánea" perdía contacto? Precisaré que, precisamente por ello, la cuestión de lo que quiera decir "real" no ha constituido, para mí, algo así como el punto de partida de un trabajo filosófico dedicado desde el principio y por entero a dicha cuestión. No. Dicha pregunta surgió, en primer término,

⁵ Ibid, p 80.

como un obstáculo en el curso de un trabajo antropológico sobre la de-simbolización: ¿Cómo hablar de pérdida de referencia respecto de la realidad si no somos siquiera capaces de decir lo que *real* significa? La cuestión se me presentó, durante cierto tiempo, como, hasta cierto punto, "técnica": como un asunto que cumplía esclarecer primero, antes de proseguir. Dar un paso de lado, un paso en dirección a lo que los filósofos bien pudieran aportar, para volver luego, con un bagaje suficiente, a retomar el camino inicial. Como bien habrá podido imaginar el lector, no fue así como ocurrieron las cosas. Cualquier nuevo aporte filosófico hacía tambalearse el conjunto de la investigación, de tal suerte que ¡mi tema de tesis se modificaba de continuo!

A pesar de todo, proseguía la navegación entre el Carbdis de un determinado naturalismo y el Escila de los "efectos de sentido".

¡Los efectos de sentido!

Cuando entré en la universidad, en 1968 ¡no se hablaba de otra cosa! Estaba convencida de que "eso existía", de que "lo había", de que los efectos de sentido "se daban", pero estaba segura también de que había "otra cosa". Otra cosa que se había perdido en el transcurso de una suerte de hiper-rigidez teórica.

¡Y qué decir del nominalismo entonces reinante! Era aplastante (aunque, en cierto sentido, invertido respecto del de Ockham u otros medievales, de tal suerte que este nominalismo de nuevo cuño multiplicaba las entidades en vez de limitarlas⁶). NO había MÁS QUE lenguaje. Un nominalismo impuesto a la fuerza había terminado por ahogar al mundo bajo las palabras. Y ello orientaba prácticas, notablemente las psicoanalíticas. Conducía, en todo caso, a una des-realización generalizada, ratificada de la mano del nuevo espíritu "posmoderno" o, cuando menos, ya en franca vía de convertirse en espíritu de una época. Pues bien, esa ofensiva nominalista suscitaría, a su vez, reacciones "realistas" que, a mi parecer, pecaban de ser demasiado positivistas, y que a su vez se oponían, aunque de otro modo, a esa tercera vía abierta por Marc Richir, y que por aquel entonces no conocía.

En Richir tenemos, por el contrario: un lenguaje abierto sobre algo otro que sí mismo. Sobre una cosa *otra*, en cualquier caso ¡muy problemática! Mi primer gran descubrimiento dentro de la obra de Richir fue el de la dimensión fenomenológica; dimensión que no se

⁶ NdT : Para un tratamiento más detallado de esta cuestión: cf. Mesnil, Joëlle "Un neonominalisme exubérant". Eikasia n°47. 2013. <http://revistadefilosofia.com/47-20.pdf>.

situaba ni del lado de un realismo ingenuo, ni tampoco del lado de un neo-nominalismo "posmoderno".

Más adelante contaron, para mí, el descubrimiento de la *phantasia* pura y de la *phantasia* perceptiva. Términos, distinciones, territorios que se antojaban sumamente extraños a la gran mayoría de psicoanalistas con los que, al menos hasta la fecha, me había topado o que había leído. A día de hoy, creo, muy profundamente, que no puede uno ser psicoanalista sin poner dichas distinciones en juego. El espacio transicional de Winnicott, tan a menudo malinterpretado, tan a menudo reducido al *objeto* transicional, y reducido éste, a su vez, a un símbolo, es decir, a una simple estructura de remisión, a una representación, se manifestaba, a la luz de la obra richiriana y del recurso a la fenomenología husseriana de la *phantasia*, es su verdad y operatividad concretas: el espacio transicional consiste, por el contrario, en una suerte de – cabría decir – "cuerpo inmaterial conductor", lo cual es muy distinto.

Sí. En el fondo, quizá haya sido eso mismo lo más importante para mí: una salida radical de la semiótica a través de la meditación sobre un lenguaje que no es reducible a una mera estructura de remisión. Ahora bien, renunciar al exclusivismo de esta estructura de remisión no por ello convierte dice lenguaje en autotélico.

Antes bien abre a un modo de la “referencia” que, sin ser autotélica (hay un referirse a lo otro que sí), tampoco es designativa (eso otro que sí no es objetual, no está lingüísticamente recortado, y precisamente por ello es un “algo” genuinamente “otro”⁷).

Era este el lenguaje cuya prefiguración había creído yo poder rastrear en los primeros románticos. Mucho antes de mi encuentro con Marc Richir, el Athenaeum y su fórmula "el símbolo representa lo no-representable" se presentó a mí como una suerte de revelación. Sin embargo, años después, tras haber leído *Phénoménologie et institution symbolique*, me pareció que este “símbolo” seguía confundiendo ambas dimensiones, irreductibles entre sí: la fenomenológica y la simbólica. Si tuviera que quedarme con una distinción terminológica esencial en el pensamiento de Marc Richir, creo que sería con esa. Me parece que resume el conjunto de su singular aporte a la fenomenología. Si, por ejemplo, la mayor parte de los psicoanalistas son, a mi parecer, incapaces de pensar la especificidad de la *phantasia*, que sistemáticamente confunden con la imaginación, es por no distinguir ambas dimensiones;

⁷ NdT : Es, sin embargo, una alteridad que alimenta el lenguaje, que se mantiene en una relativa coalescencia con el decir. No es un “algo” esencialmente refractario al decir, sino, todo lo más, no enteramente reductible al decir. Sobre este punto, cf. Pablo Posada “L’imprévisible et l’indisponible. Sens, expression et narrativité dans l’œuvre de László Tengelyi” in Eikasia nº 64, 2015. <http://revistadefilosofia.com/64-15.pdf>

dimensiones entre las cuales se despliega toda vida humana, pero que resultan irreductibles entre sí. Cuando redacté mi artículo sobre Marc Richir en 1994⁸, a pesar de algunos errores, mi meta, perfectamente consciente y muy determinada, era que psicoanalistas y psicólogos tuvieran acceso a su pensamiento porque pensaba que era absolutamente necesario para sus prácticas respectivas. Conocía bien a Pierre Fédida, que había frecuentado como profesor y también como terapeuta, y estaba convencida de que estaría muy abierto al pensamiento de Marc Richir. No me equivoqué, ni me decepcionó su reacción. A pesar de todo, hube de esperar mucho tiempo para que jóvenes psicólogos empezaran a interesarse por la obra de Richir. Pienso, en especial, en Thamy Ayouch.

Si me permito, a día de hoy, presentar "mi camino hacia Marc Richir", es porque me parece que esclarecer cómo el pensamiento de este filósofo me permitió superar determinadas dificultades teóricas en mi personal recorrido intelectual va bastante más allá, precisamente, de un mero caso personal: revela cuestiones atinentes a la cosa misma. Además, solía oír decir que Marc Richir era ilegible, que todo aquello no llevaba a gran cosa, que era demasiado abstracto etc... Se trata pues de una suerte de testimonio que propongo al lector, y que hará aparecer cómo este pensamiento puede ser movilizado en un trabajo que no es de filosofía "pura", un trabajo que, como en mi caso, se enmarca, más bien en la antropología y la psicología.

464

SEPTIEMBRE
2015

Al volver la vista sobre mi recorrido, sobre el trabajo que llevo acometiendo desde hace más de treinta años, puedo decir que el hilo de Ariadna que le confiere unidad reside en la búsqueda de un realismo que, tiempo atrás, tan sólo me aparecía en negativo, a través de reticencias, de protestas mal expresadas, de rechazos no formulados aunque vehementes, rastro ausente de una insatisfacción recurrente.

La búsqueda de este realismo se imponía tan pronto como las dificultades conceptuales ganaban mi trabajo. Éstas aparecían en el momento en que mi trabajo, que por aquel entonces trataba de antropología, se topaba con obstáculos atinentes a los conceptos de que disponía. Éstos se revelaban de todo punto insuficientes para pensar los procesos que estudiaba. Mi investigación estaba gravada por esa "carencia" de mi utilaje conceptual, y ello al extremo de

⁸ Cf. Joëlle Mesnil, «L'anthropologie phénoménologique de Marc Richir», in *Revue Internationale de psychopathologie*, n°16, 1994 y «Aspects de la phénoménologie contemporaine. Vers une phénoménologie non symbolique» in *L'art du comprendre*, n°3, juin 1995, pp. 112-129.

perder, en repetidas ocasiones, cualquier punto fijo, indispensable apoyo para llevar a buen puerto todo trabajo de pensamiento coherente. A día de hoy, podría decir que los conceptos con ayuda de los cuales quise entonces pensar la "desimbolización" estaban demasiado marcados por esa temática, de tal suerte que se me hacía imposible esclarecer lo que, sin embargo, y al albur de esa temática de la desimbolización, había entrevisto: esa otra cuestión atinente a un realismo de nuevo cuño, un realismo intrínsecamente fenomenológico, esencial, por lo demás, para pensar la problemática de la desimbolización. Dicho con más radicalidad, el concepto de simbolización al que comencé a recurrir a principios de los años ochenta ya estaba "desimbolizado"⁹, de tal suerte que se volvía imposible conservarlo, tal cual, a modo de instrumento de análisis de una desimbolización.

Si he dado este ejemplo de las nociones de simbolización y de desimbolización, ha sido porque éstas se han convertido en nociones centrales de mi trabajo aunque, en rigor, tan sólo aparecieran tardíamente, diez años largos después del comienzo de mi investigación. Durante mucho tiempo, tuve que contentarme, en la más extrema de las incomodidades, con decir que "algo" que tenía que ver con procesos vitales de puesta en forma y de puesta en sentido, así como con nuestra relación con la "realidad" estaba deshaciéndose, y que este proceso era deshumanizante, o más bien deshominizante; deshominizante en el sentido en que Leroi-Gourhan identificó dicho proceso desde 1964, en *Le geste et la parole*.

Bastante antes del descubrimiento de la teoría romántica del símbolo, que constituiría un nuevo punto de anclaje de "mi" noción de desimbolización (aunque me centré, sobre todo, en el alcance antropológico de dicha noción), y algo después de mi lectura de Leroi-Gourhan, fue ciertamente el libro de Serge Moscovici : *L'essai sur l'histoire humaine de la nature* aquella obra que me dio la pista que habría de seguir más adelante. (Preciso, por lo demás, que Moscovici no trataba, en propio, de deshominización; era yo quien, antes bien, y a partir de los materiales que éste me proveía, aventuraba dicha interpretación).

A principios de los años 70 empecé, en el departamento de Antropología de París 7, una tesis sobre J. M. G. Le Clézio ; trabajaba entonces, simultáneamente, sobre las teorías

⁹ NdT : "Desimbolizado" en el sentido que el término toma en la tesis de Joëlle Mesnil, y que ha de distinguirse del sentido de "simbólico", como opuesto a "fenomenológico" en la obra de Marc Richir. Joëlle Mesnil ofrece ulteriores precisiones más adelante.

literarias y sobre la relación del hombre con el mundo "natural". La intuición de partida era la siguiente: el *mundo* de las novelas de Le Clézio presentaba características materiales particulares que, hasta entonces, no habían sido tomadas en consideración en la literatura. Huelga señalar que se trataba del "primer" Le Clézio; el segundo, cuyo nacimiento sitúo en 1976 con la publicación de *Haï*, no existía aún.

La idea directriz residía en la novedad radical de una relación al mundo que, a su vez, había que relacionar con los descubrimientos científicos y técnicos de la época. Pues bien, precisamente Le Clézio nos franqueaba, a través de sus novelas, un acceso a ese mundo.

Se trataba de un universo electromagnético y cibernetico, y no ya de un universo termodinámico. La primera versión de la tesis trataba pues de lo que llamaba yo, de acuerdo con una expresión empleada entonces por Serge Moscovici, "la cuestión natural". A diferencia de la cuestión social, que concierne la relación entre los hombres, la cuestión natural involucraba ante todo la relación del hombre con su universo material desde un punto de vista técnico¹⁰. Moscovici fue conducido a distinguir "categorías naturales" irreductibles a las clases sociales, categorías que consistían en agrupamientos humanos que se organizaban en torno a al trabajo sobre la naturaleza que permitía el saber técnico.

Moscovici distinguía sucesivamente varios "estados de naturaleza" que determinaban, cada vez, el nacimiento de una nueva categoría natural: así, por ejemplo, el orden natural "orgánico", el orden natural "mecánico" y, más adelante, el orden natural "cibernetico". Esta cuestión "natural", y que planteaba yo al hilo de una lectura de la primera obra de Le Clézio, me condujo a tener en cuenta el orden natural cibernetico, donde "El único trabajo, el único talento que sigue siendo propio del hombre, es la invención", allí donde "la intervención experimental alcanza y constituye, hasta cierto punto, el objeto y lo real...". El orden natural cibernetico se caracterizaba por el desarrollo de las ciencias aplicadas y por una inversión de la relación conocimiento/producción material. Lo que, dada esta nueva situación, requería

¹⁰ NdT : Nos permitimos señalar, dada la importante recepción que Marc Richir ha tenido entre algunos integrantes heterodoxos de la llamada "Escuela de Oviedo", señaladamente a través de publicaciones en la revista *Eikasia*, que Joëlle Mesnil remite aquí a algo semejante a lo que Gustavo Bueno distingue como el "eje radial" del espacio antropológico. Lo que Joëlle Mesnil llama, en la frase anterior, la "cuestión social" correspondería, en cambio, al "eje circular" del espacio antropológico. Evidentemente, Joëlle Mesnil trata de pensar, aquí, la conjugación entre ambos; así, el modo no arbitrario (y, precisamente por ello, no lisológico sino, si se quiere, rugoso) en que ambos se envuelven y penetran (de modo, diría G. Bueno, diamérico).

Moscovici(S), *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Flammarion, 1968, p. 103.
ibid, p. 405.

particularmente mi atención, estribaba en el hecho de que *el trabajo se autonomizaba respecto del cuerpo del individuo*.

En el marco de estas investigaciones, mi encuentro con Pierre Bernard en 1972 habría de revelarse como decisivo. Éste mostraba interés tanto por la literatura como por las ciencias y, particularmente, por la astrofísica. Muy cercano a Serge Moscovici, no tanto como psicosociólogo, sino como historiador de las ciencias, era un gran lector de Blanchot, cuya obra me hizo descubrir justo a principios de los años 70, pero también de Le Clézio y de Tournier. Nuestro encuentro se dio con ocasión de una discusión sobre estos autores en el marco del seminario que impartía en el departamento de Antropología de París 7 dirigido, en aquella época, por Robert Jaulin. Su repentina muerte, en 1974, cuando estaba yo en segundo o tercer año de tesis, me dejó en una posición incómoda, poco menos que a la intemperie. ¿Cómo y bajo la dirección de quién proseguir mi investigación?

Pensé, en un primer momento, en Serge Moscovici, pero finalmente fue Yvon Brès quien se convirtió en mi segundo director de tesis, aunque, esta vez, ya no en Antropología sino en Psicopatología. Estábamos en 1980. Muchos años habían transcurrido sin que detuviese jamás mi investigación. Y, sin embargo, no había obtenido resultados tangibles. La muerte de mi director de tesis supuso no sólo la pérdida de un ser querido, sino también la desaparición del interlocutor que me era, entonces, más cercano.

¿Por qué ese interés, que ambos compartíamos, por Le Clézio?

Lo chocante en las primeras novelas de Le Clézio es que sus personajes no tienen identidad fija; se dibujan más a modo de puntos de intersección que como identidades estables y localizables. Me pareció que esta característica entraba en resonancia con lo que a todas luces conformaba la "personalidad" del hombre contemporáneo. *Una suerte de desencarnación*. Pues bien, la desencarnación, bastante más tarde, una veintena de años después de mi primera bifurcación hacia la filosofía a partir de la antropología, se había convertido en un tema central de mi reflexión.

Me planteaba también la pregunta de la relación forma/contenido con la impresión de hallarme ante un problema mal planteado. ¿Bastaría con alegar que este nuevo orden natural era el *contenido* de una novela que, por lo demás, no conocía cambios en su *forma*? Obviamente no. Sin embargo, no terminaba de ver con claridad cómo articular la cuestión de

la forma con la del contenido. Peor aún: esa misma partición se me antojaba cada vez más sospechosa, sin que por ello renunciar completamente a ella me pareciese una opción a considerar. No, en todo caso, a menos de ser capaces de reemplazarla por una conceptualidad más convincente.

Lo que me planteaba un inmenso problema, lo que suscitaba, en mis lecturas, una incomodidad considerable, una reticencia que sentía con fuerza aunque nunca consiguiera formularla claramente, era la coexistencia conflictual entre dos concepciones, una de las cuales servía, todo lo más, de contraste para resaltar la otra sin que jamás ninguna de ellas me pareciera aceptable del todo. No podía alinearme sin más con uno de los campos, de tal suerte que me veía empujada, una y otra vez, a muñirme, por cuenta propia, una tercera vía.

- sí, me oponía al "realismo socialista" (término caído, a día de hoy, en desuso, pero que, por aquel entonces, se empleaba con frecuencia), pero también a "Tel quel" y a su reivindicación del un autotelismo radical.

- sí, pensaba que la literatura hacía algo distinto (y algo más) que limitarse a reflejar una realidad social y material ya constituida.

-no, no aceptaba que la literatura fuese un mero juego entre significantes. Pero, entonces, no encontraba respuesta satisfactoria alguna a una pregunta, la mía, que se había convertido, *grosso modo*, en esta que sigue: *¿cómo concebir un realismo que no se redujese a un simple "reflejo" de una realidad ya enteramente constituida?*

Tan sólo bastante más tarde encontré elementos de respuesta en textos que, en parte, ya existían, pero cuya simple existencia desconocía por completo (por ejemplo, *La gravitation poétique*, obra de Jacques Garelli publicada en 1964 y cuya lectura habría podido dar un empujón decisivo a mi investigación de haber tenido noticia del mismo).

A pesar de que, en el transcurso de mi primer año de Filosofía en la Universidad de París X Nanterre (en 1968-69), hubiéramos estudiado no pocos textos de Ricoeur, aquel de entre ellos que me hubiese permitido un decisivo paso adelante no se había publicado aún. Más adelante, me desinteresé, por desgracia, del autor de *Lo voluntario y lo involuntario*, y no fue sino en 1980 cuando, por fin, leí *La metáfora viva*, a pesar de que llevaba publicado desde 1975. ¡Ya disponía, gracias al concepto de "referencia segunda", y que el autor tomaba de

Jakobson, aunque modificándola, de un primer elemento de respuesta a mi pregunta!

Algo después, en 1978, vino el encuentro con Pierre Fédida y que durante veinticinco años frecuenté tanto en un registro que convendremos en llamar personal o existencial, como en un registro más intelectual (formaba parte de mi tribunal de tesis). Gracias a Pierre Fédida descubrí nuevos autores, sobre todo Erwin Straus y Henri Maldiney. La lectura, a principios de los años ochenta, de la obra de Maldiney *Regard parole espace*, que, sin embargo, ya conoció una primera publicación en 1973 (pero que también desconocía) constituyó no sólo un verdadero interés e incluso encanto, sino que me aportó los conceptos de los que tan dramáticamente carecía mi elaboración inicial. Puedo asegurar sin pestañear que en Pierre Fédida y en Henri Maldiney descubrí, verdaderamente, *el interés que mi propio trabajo podría tener para la fenomenología*. El primer año de Filosofía nos hizo descubrir *Ideas I*, y a dicha obra dedicamos un tiempo considerable. No era, con todo, el texto que más y mejor podía ayudarme. En cuanto los textos de Heidegger, reunidos en la edición francesa titulada *Questiosn 1*, y que formaban parte de nuestro programa del último año de bachillerato, diré que presentaban, a mi parecer, dificultades insuperables.

Por fin encontraba en Henri Maldiney a alguien que defendía un realismo no naturalista, "no-objectual", que se revolvía contra la exclusión del referente o *referende* (que escribía con una "d" [référend] para indicar que ese "referente" no es una noción estática, un punto de referencia fijo) en la poesía, pero que, al mismo tiempo, se interesaba mucho por el trabajo específico de la lengua, de tal suerte que era precisamente ese trabajo el que incluso le permitía dejar atrás un realismo no crítico. De la mano de Henri Maldiney y de Pierre Fédida me puse también a leer la obra del lingüista Gustave Guillaume, y vi claramente que no podría hallar respuesta satisfactoria a mis preguntas en Saussure o, mejor dicho, en la lectura que de él solía hacerse en los años en los que el estructuralismo dominaba. En realidad, con el tiempo fui descubriendo a un Saussure completamente distinto, infinitamente más matizado, y que acaso no excluya la dimensión fenomenológica del propio lenguaje por mucho que, claro está, no la piense como tal. Sobre este punto, la lectura de la obra que Patrice Maniglier ha dedicado a Saussure (*La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*¹³) constituyó para mí, años más tarde, una auténtica revelación.

¹³ Ediciones Léo Scheer, 2006.

Había pues un problema recalcitrante debido al hecho de que mi verdadera preocupación no era ni literaria, ni lingüística, sino antropológica. Ante mí aguardaba la tarea de articular esta noción de referencia no-objetual con el fenómeno de deshominización, que seguía siendo la principal de mis preocupaciones.

En todo caso, resultaba frustrante e incluso doloroso no acceder a resultado alguno al cabo de una búsqueda encarnizada que se proseguía. De hecho, la publicación de textos inacabados, de preparaciones incoativas, y de fragmentos cuya práctica tanto se estilaba por aquells tiempos (i.e. hacia los años setenta) siempre me parecieron facilidades inaceptables. El proceder bien pudo parecerme, por veces, interesante, pero quizá demasiado preso de un *pathos* de lo inacabado. Necesitaba, por un lado, aprender a plantear mejor mis preguntas y, por el otro, aportarles una respuesta aceptable; y, dicho sea aparte, defender una tesis jamás fue mi verdadero objetivo. Estaba, sencillamente, habitada por una cuestión azuzante; he ahí todo; e inscribir dicha cuestión en un contexto universitario representaba, a pesar de todo, una suerte de parapeto. No me imaginaba enseñando. Así, no me quedaba más que trabajar para alcanzar una forma conceptual más o menos acabada, aún cuando el "objeto" de la investigación pareciera sostenerse fuera de cualquier tipo de dimensión accesible a los conceptos. Y eso fue, por consiguiente, lo que traté de hacer. Sin embargo, el momento de la redacción final fue una y otra vez pospuesto. Se me hacía intolerable interrumpir la investigación para ofrecer un texto acabado. Y no sólo era intolerable; era también irrealizable : me resultaba, sencillamente, imposible.

A pesar de todo, sí que hubo, por fin, una tesis, defendida en 1988 en el Departamento de Psicopatología de la Universidad París 7, pero que jamás me pareció satisfactoria: ni en el momento de la defensa, ni tampoco más adelante. Aún cuando mi tribunal de tesis (compuesto por Pierre Fédida, Yvon Brès, Jacques Gagey, y Michelle Huguet) apreció mi trabajo, yo albergaba, por mi lado, la firme convicción de haber fallado, de marrado, y por mucho, el blanco de mi idea, y ello a pesar de sentir que me había acercado considerablemente a esa idea al correr de los años. Tras casi quince años de trabajo y seiscientas páginas de redacción final, me parecía que algo fallaba en "mi" concepto de simbolización: alimentaba *la cuasi certeza de que incluso una vez operada una primera diferenciación esencial entre alegoría y símbolo, y correlativamente entre significación y*

sentido, una nueva subdivisión se imponía como necesaria, pero sin que consiguiese aún vislumbrar de cuál se trataba. Fue en ese punto en el que, dos años después de mi defensa de tesis, la obra de Marc Richir aportó un elemento que habría de conllevar una reorganización del conjunto de mi trabajo.

En la época posterior a la tesis, seguí pues trabajando, leyendo, y la diferencia entre sentido y significación cobró cada vez más importancia para mí, y ello al punto de dedicarle un seminario entero, que impartiría en el Collège International de Philosophie en 1994. Sin embargo, será en 1990 cuando se produzca el que, sin lugar a dudas, ha sido el giro más radical de toda mi empresa de pensamiento, y ello sucedió cuando tuve la impresión de que Marc Richir había pensado esos mismos conceptos que venía yo buscando.

Eso mismo que desde hace mucho sospechaba se fue volviendo indudable: la cuestión de que quise tratar exigía un "instrumental" filosófico mucho más sofisticado que aquel del que disponía yo hasta entonces. Momentos hubo en que empecé, una vez más, a preguntarme si de veras tenía sentido proseguir un trabajo que no parecía jamás llegar a término, ni ofrecer nunca seguridad definitiva: si no había logrado resolver mi problema, ello se debía a su particular dificultad, jamás tratada con la suficiente radicalidad. Efectivamente, los que se habían aproximado a dicho problema no supieron resistir a la tentación de imprimirlle al pensar ese empujoncito gracias lo que inevitablemente se tambalea parece caer de pie, cuando, en el fondo, el problema sigue sin resolver. Era evidente que me faltaba un concepto y que dicho concepto (me) *hacía* falta. No haber cedido a "la rabia de concluir" me permitió, al menos, proseguir mi investigación de tal suerte que un encuentro que se revelaría más

471

SEPTIEMBRE
2015

¹⁴ Collège International de Philosophie. 1er semestre de 1994. La totalidad del proyecto de seminario se encuentra en apéndice a este mismo texto. Nos limitamos a reproducir lo que luego resultó ser el "argumento" del curso: "La desencarnación del sentido. (Sobre la diferencia entre sentido y significación)". Argumento: "Se tratará, en el presente seminario, de poner de manifiesto la fecundidad de la diferencia entre 'sentido' y 'significación' a partir de una lectura de textos filosóficos y de otro tipo, y mostrar en qué sentido esta diferencia entre dos modalidades del significar permite, tanto más allá del autotelismo como más allá de un naturalismo ingenuo, concebir una referencia no objetual (es decir, pre-reflexiva, pre-temática, antepredicativa, pática...). Mostraremos, en base a un *corpus* pluridisciplinar que va desde los últimos decenios de la retórica clásica, y atraviesa ese momento fuerte que es la teoría romántica del símbolo, la continuidad y prosecución de un mismo esfuerzo de pensamiento que, a día de hoy, se concretiza en un acercamiento fenomenológico para el que la noción de encarnación reviste una relevancia esencial. Pudiera ser, efectivamente, que la diferencia más irreductible del sentido en relación a la significación resida en su elemento de encarnación. Así pues, inquiriremos en particular sobre la noción de lenguaje encarnado con el fin de ver si acaso no sería dicha noción más útil para una interpretación de las formas culturales contemporáneas (señaladamente las psicopatológicas) de lo que lo es la oposición, más habitual, entre lenguaje 'autotélico' y 'heterotélico'".

adelante como decisivo tuvo tiempo y ocasión de tener lugar.

Antes de haber accedido a los textos de Marc Richir, muchos fueron los autores que ofrecían la impresión de estar muy cerca de la “buena pregunta”. Sin embargo, tarde o temprano, terminaba siempre por darme cuenta de que no debía – ni podía – seguirlos, sopena de traicionar la especificidad de mi interrogación, así como su radicalidad. Acababa sobreviniendo un desacuerdo no ya respecto de un detalle, sino en relación a un punto esencial, central, y se imponía entonces, una vez más, buscar en otro sitio, rastrear otras pistas. Este desacuerdo se centraba, las más veces, en el sentido de lo que llamaremos “real” y “sentido”. Y también, de forma aún más oscura, pero particularmente insistente, en una suerte de negligencia de una determinada dimensión – dicho, por de pronto, de forma vaga – de la experiencia humana.

Un ejemplo : si el pensamiento de la dimensión “fenomenológica”, “pre-temática”, “pre-conceptual”, o también “pre-simbólica” que encontré en Maldiney constituyó una incursión considerable, un avance decisivo, no tardé en percatarme de que, esta vez, algo faltaba del lado de lo que, a día de hoy, designaría con el término de “simbólico” (y que corresponde al uso de “simbólico” que hace Richir, uso próximo, a su vez, al sentido estructuralista; sentido diferente del que privilegié en mi tesis. En ese momento, era Lacan quien, efectivamente, me servía de instancia crítica para resistir al “todo fenomenológico” de Maldiney, para resquebrajarlo). Por eso, llegado un cierto punto, tampoco pude seguir a Maldiney. En su célebre artículo « Comprendre », publicado en 1960, cuestionaba éste, principalmente, las obras de Freud y de Binswanger, pero se refiría también a Lacan. En el caso de las obras de Freud y de Lacan, Maldiney parecía “fenomenologizarla”. Si su aproximación del sentido me parecía rica y convincente, la que hacía del no-sentido que insiste y polariza en el ámbito de la psicopatología se me antojaba, en cambio, deficiente. En cierto modo ¡todo funcionaba demasiado bien! El “todo fenomenológico” se presentaba incólume, sin fisuras. La misma impresión tuve leyendo a De Waelhens . Los textos más tardíos de Maldiney me parecieron seguir la misma tendencia. Por precisar lo dicho aportando un ejemplo, diría que la idea de que “la dimensión pática es la que falla en la psicosis”, por

Maldiney(H), *Regard Parole Espace, L'âge d'Homme*, 1973.

De Waelhens(A), *La psychose. Essai d'interprétation analytique et existentielle*, Nauwelaerts, 1972.

Maldiney(H), *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, 1991.

seductora que se presente, no me resultaba enteramente aceptable. Debía haber también algo “marrado” o “fallado” en la vertiente relativa al ingreso en el orden de lo simbólico (en el sentido de Lacan), un ángulo muerto necesario para que quede sellado el aterrizaje simbólico.

¿No era otra dimensión, que hemos llamado simbólica, claramente situada del lado de la institución, precisamente, la que, cuando no siempre al menos sí a menudo, estaba en juego en las patologías llamadas psíquicas?

La lectrura de *Phénoménologie et Institution symbolique* me permitió superar muchísimas dificultades que radicaban en una falta de distingos conceptuales. La noción de lo simbólico, que ya había debidamente discernido de la de alegoría, pedía, a su vez, una subdivisión suplementaria. Precisamente en esa medida la diferencia operada por Marc Richir entre dimensión simbólica y fenomenológica se convirtió en una auténtica clave de bóveda de mi propia construcción teórica. La dimensión “fenomenológica” correspondía más o menos a lo que otrora había llamado “simbólico”, tomando siempre, y ya entonces, las debidas precauciones, consciente como era de que, efectivamente, el modo en que empleaba ese término resultaba, cuando menos, problemático. Y lo cierto es que, en la mayoría de las ocurrencias, resultaba de repente clarísimo que se trataba de lo “fenomenológico” en Marc Richir; ¡aunque correspondía también, en toda una serie de acepciones, a lo que el propio Richir llama también “lo simbólico”! Se imponía pues retomar el conjunto de mi trabajo, tratando de desentrañar esa mutua intricación de lo simbólico en lo fenomenológico, de lo fenomenológico en lo simbólico.

473

SEPTIEMBRE
2015

Mi recorrido, como ya he señalado, ha atravesado varias disciplinas. Si, al cabo, terminé defendiendo la tesis en Psicopatología, su contenido llevaba la impronta de mi primera formación, la filosófica, y después, el rastro de esa corta «excursión» en literatura (Filología francesa), donde esperé hallar una aproximación a la referencia algo más convincente que aquellas que entonces conocía (había estudiado, principalmente, las teorías de Georges Lukacs, Lucien Goldman y Jacques Leenhardt). Fue después cuando me volví hacia la antropología, y he de admitir que fue la psicopatología lo que prendió en mí o, más bien, lo que me alcanzó y me encontró incluso antes de ser yo quien hacia ella fuese.

Richir(M), *Phénoménologie et Institution symbolique*, Jérôme Millon, 1988.

Largo tiempo antes del encuentro con el pensamiento de Marc Richir diría que la pregunta esencial que me movía, enunciada de modo harto impreciso, se refería a *los procesos de puesta en forma y en sentido necesarios a todo individuo para vivir humanamente en un mundo que, efectivamente, habita*. Y me preguntaba, más particularmente, de qué modo, desde el final del siglo XVIII, estos procesos parecían haberse visto profundamente trastocados. La cuestión seguía siendo, en definitiva, la misma, pero debía apartarme de los estudios literarios para tratar de darle respuesta.

Concederé que una temática tal es vastísima y que puede evocar innúmeras orientaciones teóricas.

Leía la revista *Topique*, y descubrí los textos de Piera Aulagnier, sobre todo *La violence de l'interprétation*. Proseguí con la lectura de Cornelius Castoriadis, cuya obra *L'institution imaginaire de la société* me había impresionado particularmente, en especial el capítulo dedicado al inconsciente. Nóteses que, precisamente, es éste un texto que Richir encarece a la hora de abordar su propio noción de inconsciente fenomenológico.

Poco a poco, sin haberlo decidido verdaderamente, me acercaba a la psicopatología.

Mi reflexión sobre un eventual proceso de deshominización encontró en su recorrido varios estudios sobre el modo en el que los propios procesos de pensamiento se veían comprometidos en algunas patologías llamadas psíquicas. Desde 1975, empezaba a leer autores de la escuela inglesa : Donald W. Winnicott, Marion Milner, Masud Khan, aunque también Bion ; autores que me aportaban tantos más elementos para pensar el pensamiento mismo por cuanto los pacientes no eran, en su gran mayoría, neuróticos, sino que en ellos eran los procesos mismos del pensamiento los que se veían afectados, y no sólo sus contenidos. Entre los primeros textos que, tiempo después, habrían de conducirme hasta Marc Richir, citaré los estudios sobre los procesos que operan en el pensamiento psicótico, pero, más radicalmente aún, en los simples procesos del pensar. Así pues, no tanto el *pensamiento* en sentido sustantivo cuanto el *pensar* en sentido infinito. A día de hoy, el propio Marc Richir ha tratado de escrutar qué sucede en la psicosis, buscando respuestas especialmente en Winnicott, mientras que en la época de *Phénoménologie et Institution symbolique* sus

Castoriadis(C), *L'institution imaginaire de la société*; Seuil, 1975, capítulo VI. «L'institution social-historique: l'individu et la chose», pp. 371-456.

referencias en psicoanálisis eran, más bien, Freud y Lacan (L. Binswanger perteneciendo, más bien, al ámbito de la psiquiatría).

Sin duda alguna, el tema que vertebraría lo que, más adelante, se convertiría en mi tesis, tan sólo se dibujó tardíamente. A día de hoy he de admitir que los albores del trabajo que todavía persigo se dibujaron más claramente tras el abandono del trabajo sobre Le Clézio, y de ese otro trabajo sobre Michel Tournier. El “nervio” o, si se quiere, la “columna vertebral” del conjunto, se constituyó de veras tras la súbita desaparición de Pierre Bernard, fallecido de un infarto y, por otro lado, de la mano de la relectura simultánea de Leroi-Gourhan y de Lacan en torno a 1974. El choque entre estos dos pensamientos que nada parecían tener en común, pero cuyo encontronazo conducía, a mi entender, a una problemática tan difícil de captar como insistente, se refería a *la función de lo imaginario, o más bien la imaginación en las sociedades o también al efecto de la imaginación en la vida de los individuos* (cumple señalar que, por aquel entonces, no había leído aún a Castoriadis). Me preguntaba qué relación podría haber entre la imaginación de la que en repetidas ocasiones nos habla Leroi-Gourhan en *Le geste et la parole* y lo imaginario en Lacan. Treinta años más tarde, aún tengo la impresión de que Lacan, bajo el concepto de lo imaginario, termina reduciendo la imaginación a racionalizaciones e incluso, a veces, a mero raciocinio [ratiocinations] como escribe Richir. En cambio, Leroi-Gourhan sí estuvo mucho más cerca de intuiciones que encontramos ya en Castoriadis. No es casualidad que el pensador de origen griego emitiese no pocas reservas sobre la obra de Lacan. En *Le geste et la parole*, la imaginación de Leroi-Gourhan está, a mi parecer, muy próxima del imaginario radical de *L'institution imaginaire de la société*.

475

SEPTIEMBRE
2015

Entre la muerte de Pierre Bernard y el giro que supuso para mí, años más tarde, mi nueva inscripción de tesis en Psicopatología bajo la dirección de Yvon Brès, descubrí autores que se convirtieron en esenciales para mí, en particular, en 1975, Cornélius Castoriadis. La lectura de *L'institution imaginaire de la société* supuso una verdadera inflexión en mi recorrido. Fue uno de los libros más importantes de mi vida. Puede decir sin temor a exagerar que marcó un antes y un después. Exactamente como sucedería con *Phénoménologie et*

institution symbolique de Marc Richir, quince años más tarde. La noción de imaginario radical reforzó mi sentimiento de que Lacan había pasado, inadvertidamente, al lado de una vertiente esencial de la actividad imaginaria. La lectura de Richir me permitió, fundamentalmente, pasar de una impresión a un concepto.

Desde el instante en que Yvon Brès se convirtió en mi director de tesis, cambié varias veces de tema. Para mí, fue aquella una época que se situaba en la prolongación de mi trabajo sobre Le Clézio, «L'imaginaire du scientifique»; pero no se trataba del imaginario *de los científicos*; antes bien, “*lo*” científico designaba el agente productor del conocimiento en el orden natural cibernetico tal y como Serge Moscovici lo define en *L'essai sur l'histoire humaine de la nature*. Se trataba de un universo electromagnético en el que la noción de comunicación había adquirido una importancia de primer orden. Ya he ofrecido algunos elementos relativos a ese universo; aún precisaré que el hecho de que lo real se convierta, hasta cierto punto, en un efecto del conocimiento, que en el orden “científico” los fenómenos aparezcan como efectos de la acción del científico “que ‘prácticamente’ pasa a convertirse en su inventor”, y que, de ese modo, la relación entre invención y descubrimiento se viese modificada en profundidad, todo ello me parecía ofrecer argumentos a favor de la tesis de Leroi-Gourhan, tesis según la cual cuando la exteriorización de los artefactos sobrepasa determinado umbral, conduce a una pérdida del contacto con lo real.

En *L'imaginaire du scientifique*, lo que había solicitado mi atención era la inversión del orden habitual (*traditionnel*) entre teoría y práctica. Lo que retenía de *L'histoire humaine de la nature*, del orden natural cibernetico, o electromagnético, o incluso del científico, por retomar los distintos calificativos que le atribuía Serge Moscovici, era, como he señalado, la inversión de la relación conocimientos/producción, y la aparición de una ciencia aplicada. Estaba convencida de que la relación de un ser humano con el mundo en el que vive se había visto radicalmente volteada desde el momento en que dicha inversión se produce. Lo importante residía para mí en el hecho de que había una *ruptura en el sentido de la sensación corporal y psíquica del trabajador respecto de su trabajo*, y que el científico concebía como algo que otro realizaría sin tener que experimentar “desde el interior” su necesidad. Así, surgía

una ruptura de continuidad que, a mi parecer, había de comprometer el trabajo formador de la imaginación, es decir, lo que, por aquel entonces, llamaba la función de lo imaginario. Precisamente en este punto presentía un riesgo de deshumanización. He de precisar que, en aquella época, no leía a Heidegger, y que tan sólo bastante más tarde tuve conocimiento de la noción de *Gestell*. Los textos de Bernard Stiegler afines a esta temática no se habían publicado aún ; pienso, con todo, que habrían podido ayudarme ; al menos los primeros, es decir, la trilogía de *La technique et le temps* (los textos que ha publicado después de 1995 me parecen, por desgracia, haber perdido toda rigor teórico). Aún desconocía la existencia de la obra de Jacques Ellul, de tal suerte que (aunque, a día de hoy, mi juicio sería más reservado sobre la obra de este último) me faltaban apoyos teóricos. Los autores que entonces leía se aproximaban a la cuestión sin forjar, creo yo, los conceptos necesarios para tratarla de veras. Se trata, entre otros, de Lewis Mumford, Mac Luhan..., y otros autores de libros varios de historia de las ciencias y de las técnicas, libros en los cuales hallaba informaciones empíricas útiles, pero sin la elaboración teórica, conceptual, que me habría permitido pensar el proceso de la “deshominización” como tal.

477

SEPTIEMBRE
2015

En un segundo periodo del trabajo efectuado bajo la dirección de Yvon Brès, empecé a elaborar una reflexión sobre “Las perturbaciones de la representación en la cultura contemporánea”, que más adelante se convirtió en “Las perturbaciones de la función de lo imaginario en la cultura contemporánea” al parir del interés por el pensamiento de Castoriadis, que prevalecía entonces en mí. Éste había comenzado a publicar la serie de los *Carrefours du labyrinthe* : un primer tomo, luego un segundo (*Domaines de l'homme*), en 1977 y, los siguientes, publicados tan sólo años más tarde. En dichos textos, más que en los de Frank Tinland, hallé elementos que me permitieron articular algunos aspectos de la reflexión de Leroi-Gourhan con el psicoanálisis. También encontré en Castoriadis un pensamiento ya elaborado que me otorgó la posibilidad de formular mejor algunas de mis propias opiniones, cuando menos reservadas, respecto de Lacan (y ello aún cuando jamás me haya apartado completamente de ese pensamiento, dado que, a día de hoy, entiendo que mis reticencias tienen más que ver con el “lacanismo” que con el propio Lacan). Lo cierto es que hay varias formas de leer a Lacan. Por limitarnos a un solo ejemplo, las lecturas que de Lacan

hacen Jean Oury y, hasta cierto punto, Jacques Schotte, autorizan un acercamiento a la fenomenología que otras lecturas sencillamente bloquean.

Más adelante, se impuso a mí la noción de “no-representable”. Lo hizo en un texto escrito entonces cuyos términos exactos he olvidado, pero cuyo contenido giraba en torno a la idea de un defecto de representación de lo no-representable en la cultura contemporánea. Hoy en día, este “no-representable” lo situaría en la dimensión fenomenológica discernida por Marc Richir.

Por último, el tema definitivo que dió su título a la tesis sostenida en 1988 se convirtió en : “La desimbolización en la cultura contemporánea”. El descubrimiento de determinado texto, « *Théories du symbole* » de Todorov, me permitió dar un último paso antes de la redacción final del conjunto. Este libro, lo leí desde un punto de vista no ya literario sino antropológico. Me ofreció, sobre todo, un anclaje histórico, y le dio un nombre a una concepción del símbolo cuyo perímetro había tratado de cernir en autores que se aproximaban al símbolo de modo manifiestamente “romántico”, así lo reivindicases de forma explícita o no. Digamos que sólo relativamente tarde me percaté de que la concepción del símbolo que había hecho mía para hablar de “de-simbolización” correspondía, punto por punto, a la teoría romántica (se trata, claro está, del primer romanticismo alemán y en ningún caso, del romanticismo francés, más tardío y fundamentalmente distinto).

La tesis, en su versión definitiva, comportaba dos partes. Una primera estaba dedicada a la noción de simbolización ; la segunda a la de desimbolización. Efectivamente, el concepto de simbolización, a pesar de designar, de primeras, y de forma satisfactoria, los procesos de puesta en forma y de puesta en sentido²¹, sobre los cuales había trabajado largo tiempo antes de adoptar esta terminología, se revelaban como altamente problemáticos, aunque sólo fuera a raíz de su polisemia que, en determinados casos, alcanzaba un grado tal, que la significación del término en dicho autor era rigurosamente la inversa de la que en otro acusaba ese mismo término: por ejemplo, en *Espace, Parole, Regard*, Maldiney se refiere, con el término de “simbolización”, a lo que la mayor parte de los autores a los que me refiero llaman

²¹ NdT : « Mise en sens ».

“desimbolización”. En ambos casos, se trata de una desvinculación del lenguaje con la realidad, de un desleimiento de su unión.

Por lo demás, a día de hoy me parece que el término de simbolización (y por ende el de desimbolización) se emplea con demasiada ligereza: convendría precisar lo que con dichos términos está uno, cada vez, entendiendo. En todo caso, y por lo que a mí hace, no partí de dicha noción, sino que llegué a ella y la trasladé luego a mi propio campo de interrogación merced a un proceder en zigzag entre la cosa misma y su nombre (por presentar el proceso de un modo relativamente ingenuo).

La teoría romántica del símbolo (la de Jena, la del *Athenaeum*, por lo tanto, señaladamente, la de los hermanos Schlegel, la de Novalis, pero, algo antes, la de Karl Philip Moritz) ocupaba un lugar preponderante en la última versión de la tesis. Constituía el polo organizador de toda la primera parte. Aún cuando *La désymbolisation dans la culture contemporaine* fue defendida en un departamento de Psicopatología, la tesis trataba de antropología y del aludido fenómeno de deshumanización. Sea como fuere, en la tesis desempeñó un papel fundamental la teoría romántica del símbolo, siendo la defendida por la *Athenaeum* la que me interesaría en primer término: “el símbolo representa lo no-representable”. Pretendía hacer entrar lo fuera de lenguaje en el lenguaje antes que abrir el lenguaje a lo fuera de lenguaje, y me pareció que aquella fórmula tenía un puente entre ambas instancias. En los años ochenta, el uso que de esta noción “romántica” hacía no era, a mi ver, literaria; y no lo era por cuanto la vinculé, inmediatamente, a la idea de que nuestra cultura adolecía de una falta de representación de lo no-representable, haciéndome eco de determinadas observaciones de Leroi-Gourhan en *Le geste et la parole*. Entre las observaciones del antropólogo que llamaron poderosamente mi atención, mencionaré las siguientes para permitirle al lector captar con mayor precisión la dimensión antropológica de las cuestiones que aún a día de hoy me solicitan. Por lo demás, ponen asimismo en claro el anclaje que motivó una continuidad entre mi referencia de los años 80 a la teoría romántica del símbolo y mi referencia ulterior al pensamiento de Marc Richir.

479

SEPTIEMBRE
2015

En el segundo tomo de *Le geste et la parole*, Leroi-Gourhan hace notar lo siguiente :

“la escritura, en su primer estadio (...) sigue siendo apta para suscitar imágenes mentales no ya imprecisas, sino nimbadas y susceptibles de extenderse sobre varias direcciones divergentes.”

Asimismo, es importante hacer notar que el antropólogo establece una relación entre el hecho de que ciertos pueblos primitivos dispongan de un sistema gráfico y verbal “coordenados” y el hecho de que se dé “una continuidad permanente entre el sujeto pensante y el medio sobre el que se ejerce su pensamiento.” A lo que Leroi-Gourhan añade lo siguiente : “la discontinuidad aparece con la fijación o sedentarización agrícola y las primeras escrituras.” Pues bien, determinadas observaciones de Leroi-Gourhan se esclarecieron considerablemente cuando las retomé a la luz de la lectura del texto que Richir dedicó al “Origen de la geometría”²⁵, al final de su obra *La crise du sens et la phénoménologie*.

Sabemos que Leroi-Gourhan insiste en la idea de que técnica y lenguaje son inseparables, y que evolucionan al mismo tiempo. La escritura se vuelve, de este modo, cada vez más “eficaz” (término que en Leroi-Gourhan acusa una valoración negativa) tan pronto como empieza a eliminar el halo de imágenes asociadas característico de las escrituras ideográficas²⁶. Pero, al mismo tiempo, la linearización “corresponde a un empobrecimiento de los medios de expresión irracional”. Imposible entrar aquí en el intrincado dédalo de detalles de esta cuestión. Digamos que una lectura atenta del antropólogo pone de manifiesto que el término “irracional” suele ser empleado por él como equivalente de “no-representable”. Evoca, en suma, una dimensión de la existencia que es imposible codificar.

A día de hoy, diría más bien que lo no-representable a que se refieren los románticos de Jena, primera pista para lo que durante mucho tiempo estuve llamado “simbolización”, pero de lo que habla también Leroi-Gourhan, acaso corresponda a lo que terminé denominando, siguiendo en esto a Marc Richir, la dimensión fenomenológica. El propio Marc Richir opera un acercamiento entre lo que designa con el término de “fenomenológico”, que

Leroi-Gourhan *Le geste et la parole*, Albin Michel, 1964, tomo 2, p. 290.
ibid, p. 292.
ibid, p. 292.

²⁵ Existe una extraordinaria traducción al español de este texto de Richir a cargo de Iván Galán Hompanera en el número 34 de *Eikasia*. Marc Richir, [Comentario al origen de la geometría, pp. 19-112](#). <http://revistadefilosofia.com/34-03.pdf>

²⁶ NdT: Tan pronto como, por retomar el término de la cita anterior, los términos se hallan menos “nimbados”, es decir, cada vez más exentos y, por ende, más fácilmente combinables como Joëlle Mesnil pondrá luego de manifiesto vinculando, de modo brillante, las investigaciones antropológicas de Leroi-Gourhan con las intrínsecamente lingüísticas de Gustave Guillaume.

para otros ha podido ser lo “misterioso”, lo “inefable”, y que podría corresponder en parte a lo que Leroi-Gourhan llama lo “irracional”.

Ahora bien, lo que está aquí en cuestión, no procede de un contenido, sino también de un proceso de puesta en forma *subjetiva e individualmente llevado a cabo*. En cualquier caso, Leroi-Gourhan percibe que en la evolución de la escritura hacia lo audio-visual opera un movimiento de “desimbolización”:

“La escritura alfabética conserva, para el pensamiento, un determinado nivel de simbolismo personal (...) conserva, para el individuo, el beneficio del esfuerzo de interpretación que de él exige”

Hagamos notar que la interpretación remite aquí no ya a una u otra hermenéutica, sino precisamente, y de modo radical, a la *formación personalmente efectuada y sentida de las imágenes*. En este punto, estoy en desacuerdo con Marc Groenen, que en su libro sobre Leroi-Gourhan escribe : “las imágenes suscitadas por la lectura de un texto varían en función del individuo: el texto no nos habla a todos del mismo modo”. M. Groenen parece sugerir que lo que aquí está en tela de juicio es el sentido que el lector le confiere al texto. Pues bien, tengo para mí que no es eso en absoluto lo que Leroi-Gourhan quiere decirnos : ¡el problema está en la *puesta en forma!* como ocurre también cuando habla de *imaginación*. Y el sufijo “-ción” es aquí crucial.

Asimismo, cuando Leroi-Gourhan se inquieta a propósito del desarrollo de las técnicas que “tratan directamente sobre lo más propio al hombre: el pensamiento reflexivo”, precisa, efectivamente, que la pérdida de la imaginación que entonces evoca remite al “sentido etimológico” de la noción. Así pues, es efectivamente de *la imagen como formación y no de la imagen como contenido* de lo que se trata. Evoca también la “desaparición de las variantes imaginativas personales”, y admitiremos entonces que se trata del sentido que cada quien puede conferirle a un contenido; ahora bien, esa donación personal de sentido se da en contadísimas ocasiones. *Leroi-Gourhan insiste ante todo en la capacidad, típicamente humana, para formar tiempo y espacio* y se muestra inquieto precisamente por la exteriorización de esta formación más allá de un umbral histórico que considera franqueado

ibid, p. 294.

Groenen(M), Leroi-Gourhan. *Essence et contingence dans la destinée humaine*, De Boeck, 1996, p. 48.

ibid, p. 295.

ibid, p. 297.

hacia el final del siglo XVIII.

“De los toros y los caballos de Lascaux a los signos mesopotámicos y al alfabeto griego, los símbolos figurados pasan del mitograma al ideograma, del ideograma a la letra y así la civilización material se apoya en símbolos en los cuales *el juego entre la cadena de conceptos emitida y su restitución se vuelve cada vez más estrecho*” .

Precisamente en relación a este *juego*, a este *desajuste*, situé la “desimbolización” evocada por el propio Leroi-Gourhan cuando observa cómo, del mitograma al alfabeto, se da una “determinada reducción del poder de simbolización individual”. Esta “simbolización, a día de hoy, la llamaré más bien, y en los términos de Marc Richir, fenomenalización en lenguaje o, dicho aún de modo más preciso, elaboración simbólica (que supone poner en juego o activar *ambas* dimensiones, la fenomenológica y la simbólica).

Leroi-Gourhan muestra pues inquietud por la captación obrada por lo audiovisual y sus consiguientes efectos reductores sobre la imaginación en el sentido en el que se entiende ese término (i.e. como *formación* de imagen): cine con voz y televisión, nos dice Leroi-Gourhan, “movilizan al mismo tiempo la visión del movimiento y la audición, es decir, entrañan *la participación pasiva de todo el campo de percepción*. El margen de interpretación individual se encuentra excesivamente reducido puesto que el símbolo y su contenido se confunden en un realismo que tiende hacia la perfección y puesto que, por otro lado, la situación real así recreada deja al espectador fuera de toda posibilidad de intervención activa (...) las técnicas audiovisuales se ofrecen realmente como un estado nuevo en la evolución humana, y un estado *que incide directamente sobre lo más propio del hombre: el pensamiento reflexivo.*” (la cursiva es mía). Leroi-Gourhan observa en la evolución de la grabación de imágenes y sonidos “la tendencia hacia el fenómeno que marca el artesanado: la pérdida del ejercicio de la imaginación en las cadenas operatorias vitales”. Esta pérdida de la *imaginación* (como proceso formador), este relativo atentado contra el pensamiento reflexivo, se salda con una pérdida de fenomenalización, de esquematización, por reducción del desajuste en virtud del cual – y sólo en virtud del cual – se cumplen. Y decir esto no es, simplemente, limitarse a cambiar de vocabulario. Supone, dada esta equivalencia teórica que hemos sentado, abrir un campo propiamente conceptual que permita profundizar en lo que, en Leroi-Gourhan, no pasa, en ocasiones, del solo estadio de la intuición.

ibid, p. 294.

Le geste et la parole, Tome I, p. 69.

ibid, p. 295.

ibid, p. 296.

“La evolución corporal y cerebral de la especie humana parecía permitirle escapar, mediante la exteriorización del utensilio y de la memoria, al destino reservado al pólípero o a la hormiga ; nada nos prohíbe pensar que la libertad del individuo no representa sino una etapa y que la domesticación del tiempo y del espacio conlleva la sujeción perfecta de todas las partículas del organismo supra individual” ... “En definitiva, podemos preguntarnos si la humanidad ha escapado totalmente al peligro que representa la perfección de las abejas y de las hormigas, al peligro de un condicionamiento social prácticamente total”.

Leroi-Gourhan nos dice entonces, una vez más, que “*la imaginación corre el riesgo de una sensible disminución*”. ¿Acaso no puede uno reconocer en el condicionamiento evocado por Leroi-Gourhan el *Gestell* del que nos habla Marc Richir en varios de sus textos, refiriéndose a Heidegger?

¿Podemos considerar que Leroi-Gourhan tuvo la intuición de la dimensión fenomenológica como dimensión radicalmente no instituida o refractaria a toda institución? Tendería a responder afirmativamente. De ahí que me extrañe que, en su introducción al libro de Marc Groenen, Marc Richir reproche a Leroi-Gourhan su “naturalismo”. Leroi-Gourhan jamás dejó de insistir en la radical novedad que representa el hombre respecto del simio :

483

“Los hechos muestran que el hombre no es (...) una suerte de simio mejorado, suerte de majestuosa coronación del edificio paleontológico, sino, tan pronto como captamos su especificidad, algo muy distinto a un simio” .

SEPTIEMBRE
2015

Marc Richir precisa, aparentemente “contra” Leroi-Gourhan, que “las restricciones físico-biológicas (...) no son, precisamente, sino negativas...”. ¿Pero no es eso mismo lo que afirma Leroi-Gourhan? Por ejemplo cuando escribe:

“La mano humana es humana *por lo que de ella se desprende* y no por lo que ella es” ? (la cursiva es mía).

Cuando deplora la eliminación, en las escrituras fonéticas, del halo de imágenes asociadas, siempre presentes en las formas anteriores de escritura, ¿cabe seguir diciendo que

ibid, p. 186.

ibid, p. 204.

Groenen(M), ibid, introducción de Marc Richir, p VII: Richir habla del « masivo naturalismo de Leroi-Gourhan ».

Tomo 1, p. 166.

Introducción de Richir al libro de Groenen, p. IX.

Tomo 2, p. 41.

es naturalista? Leamos el texto:

“La escritura alfabetica corresponde a un empobrecimiento de los medios de expresión irracional. Si consideramos que la vía seguida hasta ahora por la humanidad es totalmente favorable a su porvenir, es decir, si acordamos una confianza total en sus enteras consecuencias a la fijación agrícola, esta pérdida del pensamiento simbólico multi-dimensional no ha de considerarse como algo esencialmente distinto a la mejora de la carrera de los équidos cuando sus tres dedos se redujeron a uno solo”

Pero resulta que, precisamente, Leroi-Gourhan se opone a esta visión de las cosas :

“Si, por el contrario, consideramos que el hombre realizaría su plenitud en un equilibrio donde guardaría contacto con la totalidad de lo real, podemos preguntarnos si el óptimo no se ve rápidamente superado desde el momento en que el utilitarismo técnico encuentra, en una escritura completamente canalizada, un medio para procurarse un desarrollo ilimitado” .

Lo que concentra la inquietud de Leroi-Gourhan (porque no es neutro respecto de la evolución que describe, y que lo que observa le preocupa), ¿no es del mismo orden que eso mismo que preocupa a Richir? cuando en *Phénoménologie et Institution symbolique*, escribe:

“Decir que el hombre es un animal simbólico, es decir, literalmente, que es el *animal* de lo simbólico, en tanto en cuanto, en el automatismo de repetición, es el asiento de mecanismos simbólicos de desencadenamiento. En este sentido, la *cultura* en tanto que intuición simbólica no es otra cosa que la prosecución de las obras de la naturaleza por otros medios. Naturaleza que es, ciertamente, todo lo contrario de aquella que libra la prodigalidad fenomenológica de los fenómenos de mundo y de los fenómenos de lenguaje, en tanto en cuanto aparece exactamente como la naturaleza en el animal, que es un *Gestell* (en el sentido heideggeriano),...”

Ahora bien, lo que escapa al *Gestell* no puede figurar, positivamente, entre los elementos de la “cultura”. Procede de la dimensión fenomenológica, esencialmente negativa, intrínsecamente negativa (pero sin haber de situarse respecto de una positividad previa).

Sin embargo, lo no-representable puede también ser del orden de la dimensión simbólica bajo la forma de una Idea de la Razón, idea que no se encuentra, claro está, en Leroi-Gourhan (ni siquiera bajo otra terminología). En este sentido, pero sólo en este sentido, podríamos llamarlo naturalista.

Conviene, a partir de entonces, y a mi parecer, distinguir dos no-representables : lo no-

ibid, p. 293

ibid, p. 293

Richir (M), *Phénoménologie et institution symbolique*, p. 278.

representable fenomenológico y un no-representable simbólico. Lo no-representable “simbólico” corresponde a lo que comencé, tras la tesis, a denominar, a falta de mejor término, como “formas puras otras”. Motivó esta denominación observar determinados procesos (que no había podido clasificar en sitio alguno hasta ahora) que me aparecían cada vez más, insoslayables. Con “formas puras otras” pretendía indicar que estas formas, con no proceder de un realismo representativo ingenuo, no correspondían tampoco al significante “puro”, i.e. sin significado, tal y como lo concibe Lacan la mayor parte del tiempo. No había pues autotelismo sino, ante todo, referencia “no objetual”. ¡Formas puras... impuras! Y que se abrían, a pesar de todo, sobre “algo”, pero, por así decirlo, desde sí mismas y hacia su propio interior. No había, para ellas, nombre adecuado.

Estas “formas puras otras”, enigmáticas, laten, en régimen de ausencia, en cada página de Maurice Blanchot. Páginas que leía con pasión al tiempo que estudiaba a Leroi-Gourhan. Una “forma” negra, brillante e inmóvil, por encima de una meseta móvil... ¿“El agujero negro” del instituyente simbólico del que habla Marc Richir? ¿Un agujero negro no fenomenológico que induce efectos en lo fenomenológico?

485

La tesis no tuvo su continuación en una versión publicada, y ello a pesar de los ánimos y el apoyo de Pierre Fédida. Se materializó, de forma muy parcial, en un artículo que presentaba el contenido de la misma de modo problematizado⁴⁴.

Cuando pienso, a día de hoy, en este trabajo, que data ya de 25 años, y que exigió unos quince, lo cierto es que deploro no haberme encontrado el pensamiento de Marc Richir antes. Me hubiera permitido superar determinados bloqueos teóricos. Por otro lado, creo que el camino, extraordinariamente sinuoso, que seguí para llegar a este encuentro era la prueba fehaciente de lo bien fundado de mi recorrido, del proceso entero en que consistió mi recorrido... mostrando, también, hasta qué punto el pensamiento de Marc Richir deparaba conceptos a los que varios autores se habían aproximado sin haber conseguido jamás tematizarlos con claridad. Retrospectivamente, es sorprendente constatar el tiempo que

SEPTIEMBRE
2015

⁴⁴ Joëlle Mesnil, « La désymbolisation en question », in *Psychanalyse à l'université*, PUF, 1990. NdT : Este texto está disponible, en guisa de postfacio recapitulativo, al final del documento de la tesis de Joëlle Mesnil (*La désymbolisation dans la culture contemporaine*), publicada en este mismo número de *Eikasia*. Recoge, efectivamente, la problemática de la tesis, y presenta sus resultados principales de modo sintético.

requerí para dar con todos estos autores que defendían ese realismo tan particular que late tras una concepción no-objetual de la referencia. Como sorprendente es el largo tiempo que transcurrió desde el descubrimiento de la diferencia fundamental entre sentido y significación hasta la relativa fijación conceptual que separa claramente ambos tipos de referencia. Sorprendente también reparar por fin en que autores tan diferentes como Fédida, Bonnefoy, Blanchot, Baudrillard, Francastel, Sami-Ali y acaso otros quince más cuyos textos fueron examinados de forma casi siempre exhaustiva en la tesis, hablaban de *la misma cosa*: evocaban todos, de un modo u otro, la dimensión fenomenológica de Marc Richir, presintiéndola pero sin nombrarla jamás, lo cual no sería grave por sí mismo, de no ser porque suele saldarse con la incapacidad de distinguirla, con pulso firme, de la dimensión simbólica.

De ahí que todos estos autores ofrezcan la impresión recurrente de no estar en posesión de los únicos conceptos que les permitirían escudriñar claramente la naturaleza del fenómeno que les inquieta.

Y este déficit conceptual les conduce, recurrentemente, a callejones sin salida, es decir, a estructuras paradójicas que no siempre pueden revertirse en elaboraciones fructíferas.

En esta tesis, acordé una importancia particular a lo que he llamado la “paradoja de Baudrillard”; citaré pues un pasaje del citado artículo, publicado un año después de mi defensa de tesis, y que ofrece un ejemplo del modo en el que el pensamiento de Marc Richir puede ser movilizado en un trabajo que procede de las ciencias humanas. Evidentemente, Richir no está citado en el artículo ya que tan sólo me encontré con su obra meses después de su redacción. Entonces todo estaba habilitado para que el descubrimiento de su pensamiento diese en terreno abonado.

“...Hay un concepto que corre bajo todos los textos de Baudrillard hasta 1976, y que constituye, cabe pensar, la verdadera clave de bóveda de éstos, sin por ello haber sido jamás nombrado. Desaparecerá en sus reflexiones ulteriores (...) con todo, podemos determinar de modo muy preciso el lugar que ocupa este concepto en el sistema de pensamiento del autor. La forma-signo se compone de un significante y de un significado (engendrado según la lógica de un código preestablecido): este signo pone en obra una referencia ilusoria a algo “pseudo-real”, y su significación procede de la reducción de un sentido. Lo que deja entender que existe una referencia que no es ilusoria, algo real que no es “pseudo-real”, y un sentido

que no se reduce a una significación. Este algo real, esta referencia, y este sentido caracterizan al símbolo. Pero el símbolo ¿de qué se compone? En *L'échange symbolique et la mort*, Baudrillard nos habla de su significante y nos dice que no tiene significado: en el preciso lugar del significado de la forma-signo falta, en el lado de la serie simbólica, un concepto, y falta tanto en el texto como en el pensamiento del autor. Si bien sitúa algo en ese lugar, Baudrillard verá cómo su símbolo recae en la forma-signo, lo cual le conducirá a optar por la vía del significante puro. Error grave de consecuencias, ya que hablará de desimbolización sobre la base de una definición insuficiente de la simbolización o, cuando menos, sobre la de una definición paradójica”⁴⁵.

Baudrillard ha pretendido denunciar una desrealización de la sociedad “de consumo” al tiempo que no concebía una apertura del lenguaje sobre otra cosa que no fuera mero “efecto de lenguaje”, lo cual le condujo a una evidente aporía, sobre todo en sus textos posteriores a 1976. De denunciador de la desimbolización, ¡se convirtió, por así decirlo, en su prescriptor! No supo, en suma, concebir una referencia no-objetual, una puesta en juego de la función referencial cuyo objeto no se redujese a un efecto de recorte y partición basado en el signo.

La característica más irreductible de la función referencial repensada a la luz de un realismo no objetual está en que, en rigor, no apunta hacia un “objeto”; se dirige hacia una realidad que, por el hecho mismo de no estar aún constituida en objeto, no puede ser “objeto” ni de una designación, ni de una representación. La realidad aquí en cuestión es el punto de partida de una puesta en forma verbal o pictórica en la que algunos ven una simbolización “verdadera” o “lograda”.

Pero ¿qué es esta realidad?

“Hay ahí algo difícil de concebir y que ha hecho vacilar incluso el pensamiento de aquellos que han ido más lejos en la reflexión sobre el lenguaje, sobre la pintura o también sobre la escritura. Hay que leer las escasas pero valiosas páginas que Blanchot dedica a esta cuestión: “N. Sarraute, tanto como V. Woolf, habla de ‘realidad’, y dice que ‘el novelista busca poner de manifiesto la parcela de realidad que le es propia’”. “Digamos pues realidad”. Blanchot se apresura a añadir que “esta realidad no nos es dada por adelantado”. Las comillas

⁴⁵ Joëlle Mesnil, *La désymbolisation en question*, art. cit.

están ahí como un remordimiento; quien siempre ha visto en la escritura una forma intransitiva no puede, sin reticencias, hablar de una realidad que el texto diría. Pero esto no le resulta menos fácil a Y. Bonnefoy quien, un texto tras otro, y en ocasiones contra Blanchot, expresa su preocupación por vincular las palabras con las cosas. La naturaleza de este vínculo, de estas cosas, y de las palabras que habrían de decirlo, son cuestiones que suele investigar a partir de una reflexión sobre obras en las cuales muchos ven formas puras. Nos habla de un cuadro de Mondrain, *Le Nuage rouge*; en su caso, las comillas están ahí para dar testimonio de la extrema dificultad de dar con palabras que no traicionen un pensamiento todavía en curso de formación. “Ciertamente, colores y ritmo se ve liberados de la imitación, pero la nube roja ¿acaso no es aún ‘figurativa’ o ‘transitiva’? ¿Y cómo no decir otro tanto siquiera respecto de los paisajes antes pintados por el realismo o el impresionismo ? Al hablarnos de Mallarmé, nos encontramos con las comillas de nuevo:

“Podría pensarse que Mallarmé no se ocupa del referente, dicho de otro modo, que lo ‘real’ exterior a las palabras es la garantía del signo verbal »³. Por el contrario, para Bonnefoy, « lejos de indicar el abandono de la idea de referente, esta poética del margen, de la gota negra para siempre en el tintero de cristal, celebraría la presencia del referente, aunque en la distancia (...)”.

Quizá sea en el testimonio de su propia experiencia de creación poética donde Bonnefoy nos permita hacernos una idea más adecuada de la cuestión del referente: “Al principio, nada preciso que decir... pues no hay conocimiento, no hay experiencia verdaderamente entrada en materia y que preexista a la palabra misma que terminará por expresarlo”. Al principio está el “silencio”, pero también la insistencia de una realidad pues lo cierto es que no es posible crear desde la nada. “Si nada se anticipa bajo la forma de la idea de lo que será, si nada presume su cristalización en una lengua, en una conciencia nueva, no por ello todo lo que somos deja de estar presente, respirando en nuestra virtualidad verbal, por lo demás ampliamente inconsciente”. Habrá que cuidarse muy mucho de entender en ese “lo que somos” cualquier género de realidad exclusivamente subjetiva, toda vez que, para Bonnefoy, estamos siempre en el mundo, y este mundo está ahí donde estamos. Aunque no se refiere explícitamente a la fenomenología, podemos aproximar el punto de vista de Bonnefoy al del Maldiney, o también al de Fédida, sobre todo cuando este último, en su prefacio al libro de Binswanger, *Discours, parcours et Freud*, escribe:

“El mundo es originariamente lo que para la presencia es lo no-tematizado, lo no-objetivado, lo no-conceptualizado”. Bonnefoy se esfuerza, contra el concepto y contra el objeto, por encontrar las

palabras que dirán una parcela de realidad. La creación, tal y como nos las describe, se sostiene a igual distancia entre dos exigencias : la de no perder contacto con la “realidad”, y la de decirla con palabras que nos exponen al riesgo de alejarnos de ella”⁴⁶.

Fue un pintor quien me hizo descubrir a Yves Bonnefoy. Marc Richir tuvo por maestro a un filósofo, Max Loreau, que habló magníficamente bien de la pintura. El propio Richir escribió un notable texto sobre los análisis poéticos de Jacques Garelli en *Phénoménologie et institution symbolique*.

Mi descubrimiento de la fenomenología de Marc Richir estuvo, desde el principio, vinculada, para mí, con la convicción de que el género de “realidad” cuya características particulares trataba de discernir era indisociable de una práctica artística.

Mi interés por las puestas en forma y en sentido y mi inquietud por el destino de éstas en la cultura contemporánea me llevó a inquirir sobre el arte contemporáneo, llegando a estar verdaderamente obsesionada por una pregunta: ¿dónde hay arte? ¿qué es arte y qué no lo es? Ciento es que esta pregunta no es considerada como pertinente por la mayor parte de los que lo practican y con quienes he podido intercambiar impresiones. Pero no es ello óbice para que la pregunta siga azuzándome. Entre 1990 y 2000 leí casi exclusivamente libros de estética.

La idea que subyacía a mi investigación era que cuando determinados procesos de “pensamiento” no se encarnaban y se sentían *desde dentro*, no podía haber, verdaderamente, arte, ni, por ende, tampoco humanidad. Me parecía que, en algunos casos, determinadas formas de arte contemporáneo se habían desencarnado tanto, que ni siquiera cabía hablar de arte; de lo contrario, efectivamente, cualquier cosa puede ser llamada arte. Los valedores de esta idea (y que aún hoy la reivindican), tan sólo perciben la dimensión ideológica del arte. Para ellos, ser subversivos consiste en no ceder a la tentación de la obra. Pero ¿se consuma la obra en la mera afirmación ideológica que la declara como obra? No lo creo. Para mí, hay arte cuando hay *puesta en marcha de la dimensión reflexionante desde una esquematización*, cuando hay *encarnación verdaderamente sentida*. No obstante, si esta última es condición absolutamente necesaria del arte, observaremos que ¡se trata exactamente de la misma condición, igualmente indispensable, para que exista ese “algo” que llamamos “humano”! ¡Es dicha condición suficiente en lo que al arte se refiere? Lo cierto es que lo ignoro. En toda

⁴⁶ Joëlle Mesnil, *La désymbolisation en question*, art. cit.

lógica habría que admitir que no, pues se perdería con ello la especificidad del arte; ahora bien, sí se trata, a buen seguro, de una condición necesaria. Me vería tentada, aun a sabiendas de que “remo”, aquí, a contracorriente, en decir que hace falta cierta dosis de experiencia sublime para hacer arte; sublime en el sentido de Kant. De lo contrario, la estética desaparecería por entero tras lo meramente “artístico”⁴⁷, tras la simple pericia técnica, que por otro lado se vería respaldado por un nominalismo, que calificaré aquí de “exuberante”⁴⁸, y que se contentaría con proclamar, performativamente: “esto es arte”⁴⁹.

En todo caso, es evidente que tomar en consideración la técnica y sus efectos sobre los procesos de hominización y de humanización ha sido una característica de primer orden para mí a la hora de cuestionar el arte. La psicología propiamente dicha vino más adelante y, de hecho, sólo cuando empecé a leer a algunos psicólogos de la escuela inglesa. Lo que en ellos buscaba no era tanto psicología, cuanto un pensar del *pensamiento como proceso que, para realizarse plenamente, había de ser experimentado “desde dentro”*. Este “desde dentro” me obsesionaba tanto más por cuanto puedo asegurar que, para bien, aunque, sobre todo, para mal, tuve ocasión de experimentar en carne propia lo que es sentir que los pensamientos propios parecen no venirle a una ya “desde dentro”: en una suerte de vertiginosa pendiente deslizante, en un cegador destello de palabras completamente desancladas, desarraigadas de todo suelo reconfortante, experimentarse, sentirse a sí misma como no siendo apenas sino un punto de intersección dibujado por el pensamiento de los demás. He ahí el terreno, en mí abonado desde muy pronto, en que prendió mi preocupación por el realismo, con todo lo que de problemático tiene dicho concepto. Por decirlo de otro modo: era necesario que las palabras fueran algo más que palabras. Era necesaria otra cosa, algo distinto, algo sin lo cual morimos como seres humanos aun cuando el corazón pueda seguir latiendo.

490

SEPTIEMBRE
2015

Incluso mi interés por la lingüística, y en especial por la de Gustave Guillaume, se inscribía en el marco de mis preocupaciones de orden antropológico : la idea, propia de

⁴⁷ NdT : Sobre la distinción entre el nivel de la estética y el nivel de lo artístico, puede consultarse el artículo de Ricardo Ortiz de Urbina “L’obscurité de l’expérience esthétique” in *Annales de Phénoménologie* n°10, 2011. Existe una versión española de ese mismo texto: “La oscuridad de la experiencia estética” in *Eikasia* n°47, 2013.

⁴⁸ Cf. Joëlle Mesnil, “Un neo-nominalisme exubérant”. *Art. Cit.*

⁴⁹ Sobre esta cuestión, me permito remitir a mi artículo, traducido en este mismo número: “El arte de perder el tiempo”. También puede accederse a la versión original : « L’art de perdre son temps », *Flux News*, N°38, julio, agosto, septiembre 2005. <http://www.scribd.com/doc/36720017/L-Art-de-Perdre-Son-Temps-flux-News>

Guillaume, de un acrecentamiento de lo que llama la “exofrastia” [« exophrastie »] sobre la “endofrastia” [« endophrastie »]⁵⁰ constituía, a mi parecer, un aspecto de la exteriorización creciente de los artefactos. Encontraba, en ambos conceptos guillaumianos, mi antigua *distinción entre los procesos sentidos desde el interior y aquellos que se llevan a cabo, por así decirlo, sin nosotros, por mucho que fuéramos, en ocasiones, autores de los mismos.* Ahora bien, también en ese caso, fue la lectura de Marc Richir la que me permitió comprender mejor, y comprender por mí misma, la particular naturaleza de estos procesos sentidos o experimentados “desde dentro”: la división entre *Leib* interno y *Leib* externo se hacía indispensable para marcar la diferencia entre procesos sentidos desde dentro y procesos que, por mucho que fueran puestos en marcha o lanzados por un sujeto, no se sentían “desde dentro”. La distinción que, sobre la base de la diferencia entre *Körper* y *Leib*, traza Marc Richir entre incorporación y incarnación, y que descubrí, por vez primera, en *Du sublime en politique*, resultó absolutamente crucial. En las *Méditations phénoménologiques* ahondará Richir en dicha distinción, y será entonces cuando, desde las primeras páginas de la obra, aparezca esa nueva subdivisión entre *Leib* interno y externo. Al releer los pasajes en los que Leroi-Gourhan evoca la pérdida del pensamiento reflexivo merced a las cadenas operatorias vitales, me parece que la reducción del margen que, como hemos visto, tanto inquietaba al antropólogo francés, no es sino el margen que se da entre ambos tipos de *Leib*. Tipos de *Leib* que, evidentemente, Leroi-Gourhan no tematiza como tales.

Cuando creí ver, en la aceleración del fenómeno de exteriorización de los artefactos, un comienzo de deshumanización de lo humano, se trataba, dicho con mayor precisión, de un fenómeno que corría el riesgo de desembocar en una situación en la que no cupiera ya experimentar “desde dentro” actos y pensamientos. No parecía entonces descabellado que pudiéramos asistir a una suerte de psicotización generalizada de la especie humana. Temía entonces, como sigo temiendo ahora, que algunas de las afirmaciones de Leroi-Gourhan en *Le geste et la parole*, así como algunas otras de Bolk o también, y antes de ambos, de Herder, no terminasen confirmando su alcance premonitorio. Y es que esta deshomologación consistía, esencialmente, en lo que, mucho después de haber emprendido la tesis, e incluso después de

⁵⁰ NdT : Debemos a Javier Arias esta referencia al diccionario de términos guillaumianos, y que puede ser muy orientadora para el lector que desee ulteriores informaciones relativas a dicha distinción:
<http://nlip.pcu.ac.kr/guillaume/oldguillaume/dico/endo-p.htm>

haberla defendido, denominé, a tenor de mi lectura de las *Méditations phénoménologiques*, la *desencarnación*. Sin embargo, cuando empecé mi tesis, e incluso después de haber trabajado en ella varios años, mi intuición, a falta de conceptos adecuados, bogaba sin el anclaje de una clara expresión. Era preciso hallar la manera de pasar de *la angustia al método* [*de l'angoisse à la méthode*], por retomar el título de una obra de G. Devereux.

La mediación de los textos de Marc Richir es la que me conduce ahora a sostener que el término de “desimbolización”, que terminé por adoptar a falta de otro mejor, designaba, en realidad, y ante todo, una *pérdida en Leiblichkeit*. Lo cierto es que había dado con los preliminares de esta idea en el antropólogo M. Jousse, que distingue “mimismo [mimisme]” y “mimetismo [mimétisme]”. Por lo demás, ya en el *Athenaeum*, observamos la distinción entre “buena” imitación (desde el interior) y “mala” (desde el exterior), pero todavía era preciso comprender mejor cómo el cuerpo mismo era movilizado en estos procesos.

Si, al tiempo que leía a Richir, volvía a algunos textos de Husserl, fue porque dichos textos me permitían avanzar en la comprensión del proceso de deshumanización. *La crisis de las ciencias europeas* o *El origen de la geometría* son, al fin y al cabo, textos en los que percibimos cómo Husserl presintió la idea de pérdida de *Leiblichkeit* en el mundo contemporáneo (en lo que de no-mundo tiene). No obstante, Richir ha explicitado esas intuiciones de Husserl. También ha sabido hacernos sentir la necesidad de leer a Kant para comprender ciertos fenómenos contemporáneos.

492

SEPTIEMBRE
2015

Mi relectura tardía de Kant, sobre todo en lo referente a la tercera *Critica*, también debe mucho a la lectura de Marc Richir, que fue, para mí, muy esclarecedora. El concepto de Idea estética y el de Idea de la Razón me parecían también, en último término, corresponder a esos dos tipos de no representables de los que hablo (en términos richirianos, el fenómeno fuera de lenguaje y el instituyente simbólico). La lectura de Richir no hizo sino confortar esta intuición.

Así, me pareció encontrar, en la arquitectónica kantiana tal y como Richir la presentaba en *La crise du sens*, una verdad de orden antropológico. Lo cierto es que una cosa es leer a Kant, y otra, bien distinta, es captar su entero alcance en el seno de una problemática antropológica precisa. He de admitir que si volví a los textos de Kant de un modo no escolar,

fue gracias a Marc Richir.

Un amigo me reprochó un día que, en mis referencias tanto al juicio determinante como a los juicios reflexionantes estético y teleológico, hacía como si éstos correspondieran a aspectos reales, efectivos, y no a conceptos propios de una filosofía : pero es que para mí, efectivamente, ¡lo eran ! Y lo cierto es que no acabo de ver, a día de hoy, como cabría pensar efectivamente lo que es del orden de lo humano renunciando a la “realidad” que evocan las nociones de determinante y de reflexionante, junto a la división suplementaria, en este último apartado, entre juicio reflexionante estético y juicio reflexionante teleológico. No se trata, a mi entender, de puras construcciones culturales que le hubieran sido impuestas, desde fuera, a un material inerte. Se trata de nociones que remiten a procesos que han de ser realmente efectuados por todo miembro de la especie humana para convertirse en efectivamente humano. En todo caso, es obvio que estos procesos existían antes de que Kant los conceptualizase. La dificultad está en que estos procesos no son de orden empírico. Siempre se sitúan en intervalos, ahí donde, aparentemente, nada hay. Pero es que una nada [*rien*] encuadrada en dos “algunos”, y por nonada que sea es... ¡algo también ! Así pues, estos procesos no son ni empíricos, ni ontológicos, ni puramente conceptuales. Se fraguan en una zona donde los “conceptos” son, por así decirlo, directamente activos. Sobre este punto, como sobre otros muchos, no soy relativista y, sobre todo, no soy en absoluto historicista (en el sentido peyorativo del término). Como Laplanche, a cuyas posiciones me acerqué a raíz de la posición “realista” que defiende en lo relativo al inconsciente, o como Castoriadis, sostengo que la teoría, lejos de ser una pura construcción simbólica, remite a “fenómenos” que prosiguen su curso, querámoslo o no, pensemos en ellos o no, tengamos o no conocimiento de los mismos. Creo que en toda vida verdaderamente humana (es decir, en toda vida que no se haya mecanizado por entero), y que no esté completamente presa de un *Gestell* simbólico, se ponen en juego intuiciones y juicios reflexionantes en el más estricto sentido kantiano. Si éstos desaparecieran de la vida de alguien, ello sería razón de franca inquietud en punto a la vida psíquica de la persona en cuestión, y por lo tanto en punto a su vida de ser humano.

Richir otorga un lugar de privilegio a estas nociones kantianas, y ello se manifiesta en varios de sus libros, muy en especial en *Phénoménologie et Institution symbolique* y en *La crise du sens et la phénoménologie*. Sin embargo, no pocos autores se han aproximado, sin

alcanzarla, a la diferencia entre lo que Richir designa con los términos de simbólico y fenomenológico, y que corresponden, como él mismo dice, a lo que Kant denomina Razón e Imaginación, pero con la salvedad de que Richir introduce, en el seno de la Razón kantiana, una nueva subdivisión que permitirá pensar los procesos que se ponen en marcha en las patologías “psíquicas” tanto individuales como colectivas.

Entre los autores que se han acercado, sin discernirla claramente, a la diferencia entre fenomenológico y simbólico, podemos citar a los románticos de Jena, que oponen a la alegoría una forma, el símbolo, del que, ante todo, se nos dice que representa lo no-representable. Ahora bien, cuando examinamos de cerca los textos, nos damos cuenta de que hay, en alguno de ellos, no ya una, sino dos nociones símbolo que no son, ni la uno ni la otra, reducibles a la alegoría: bien pensado, corresponderían al “símbolo fenomenológico” y al “símbolo simbólico”, del que Marc Richir habla también en *Phénoménologie et institution symbolique*. Sin embargo, hay que conceder que, con anterioridad a estos autores románticos, alegoría y símbolo se empleaban con total indiferencia; y que esos mismos autores llaman “símbolo” a ambas formas, diferentes a pesar de todo. La confusión entre símbolo “simbólico” y símbolo “fenomenológico” es pues recurrente. Marc Richir la localiza incluso en Maldiney que, por lo demás, suele ser, en el pensador valón, una referencia muy positivamente valorada.

Esta diferencia entre simbólico y fenomenológico constituye una instancia crítica que no he visto tematizada en ningún otro sitio aparte de en la obra del autor de *Phénoménologie et institution symbolique*.

Bien podría hacer mía una idea que Marc Richir expresa en el prólogo a *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, cuando deplora la tendencia contemporánea hacia el relativismo, y en particular la que toma la forma de un deconstructivismo que, como Richir hace notar, es “de hecho de inspiración semiótica”.

Al igual que Marc Richir, al igual que Cornélius Castoriadis, rehusó creer que todas las interpretaciones, reducidas, por ende, a opiniones, son equivalentes, y que no hay instancia crítica alguna que limite la proliferación de interpretaciones.

El “realismo” que yo perseguía sin haber conseguido jamás discernir claramente sus

contornos hallaba finalmente, en Marc Richir, un adecuado acercamiento conceptual. Me aproximé a dicho “realismo” mediante autores no filósofos. Lo hice pues de un modo más bien intuitivo. Mi propio recorrido constituye, creo, una suerte de crítica en acto de determinado nominalismo contemporáneo. Efectivamente, para mí, la cosa siempre vino antes de la palabra; pero ¡había que dar con un concepto para darle un nombre y así volver a la cosa!

Lo que siempre me ha chocado, y me sigue chocando, es la *insistencia* extraordinariamente fuerte de ese *algo* que no se deja encerrar en una conceptualidad establecida y que, sin embargo, *exige* concepto. Y también me choca que responder a dicha exigencia pudiese tomar tanto tiempo. Tanto, que ello exige no desfallecer jamás. Tanto, que puede tomar – y tomarse – el tiempo de toda una vida.

El descubrimiento del pensamiento de Marc Richir me permitió captar hasta qué punto la insatisfacción sentida al final de la tesis tenía su razón de ser, y en qué sentido no logré introducir, en el seno del mentado concepto de simbolización (en base al cual forjaba el de desimbolización) una subdivisión suplementaria que me permitiese salir airosa de no pocas celadas y engorros teóricos. Tomé clara conciencia de que lo que entonces había llamado “simbolización” resultaba casi siempre ser del orden de lo que Marc Richir, cuya terminología he adoptado ahora, llama “fenomenalización”, es decir, una esquematización (una temporalización y una espacialización que son, en primer término, fuera de lenguaje y, sólo después, de lenguaje⁵¹) que no pone en juego a la institución simbólica. Este fuera de lenguaje que rastreaba... era el fenómeno como nada sino fenómeno. Éste último es todo menos “efecto de lenguaje”. Y lo que llamé desimbolización era, en suma, lo que, en los términos de Marc Richir, correspondería, más bien, a una “desfenomenalización”. Ahora bien, tan pronto como cobré conciencia de ello, empecé a dibujarse en el horizonte otro problema: el relativo a una “desimbolización” que también existe, pero de la que, a fin de cuentas, no hablé en mi tesis.

Si se trata, ciertamente, de una “desfenomenalización” en lenguaje de algo fuera de

⁵¹ NdT: Lo cual corresponde, en suma, a una reesquematización (en lenguaje) de la previa esquematización (de mundo y de mundos).

lenguaje, la preocupación por lo fuera de lenguaje procede de una suerte de realismo. Consiste, con todo, en un realismo muy singular en torno al cual tan sólo Marc Richir ha elaborado un pensamiento fenomenológico articulado que se adentre más allá del simple umbral limitado al mero constato de una pura paradoja⁵²; constato emitido en clave de pasmo o de celebración, siendo ambas recepciones igualmente pasivas e infecundas.

Tan es así que no resistiré a la tentación de dar término a este relato con esta frase de László Tengelyi :

“Puede decirse que a Richir corresponde el mérito de haber enraizado la fenomenología del lenguaje – y, de ese modo, toda la fenomenología refundida – en lo real, y ello sin por ello volver a una concepción ingenua o dogmática de lo real.”

Ahora bien, a día de hoy, las ciencias humanas adolecen, dramáticamente, de la falta de una dimensión de lo real concebida fuera de las sendas dogmáticas y/o ingenuas. Asistimos, por el contrario, a la yuxtaposición de varios tipos de “nominalismos”, ora reivindicados como tales (se trata de la versión “post-moderna” del nominalismo contemporáneo), ora inconscientes en aquellos que no ven o no quieren ver lo que la “realidad” que entronizan debe a las particiones simbólicas instiladas por categorías conceptuales.

496

SEPTIEMBRE
2015

Para concluir, quisiera decir que si acaso nosotros, sus lectores, sus estudiantes, sus amigos, tenemos, ante nosotros, una tarea que cumplir, ésta no es otra que la de mirar por que este pensamiento, tan arduo, se vuelva accesible también a no filósofos. Será, sin duda alguna, lo más difícil de lograr, ya que no por lo noble del fin habremos de limar las asperezas que hacen que un determinado pensamiento sea irreductible a otro. El propio Marc Richir parece poco optimista en este punto, pero nada nos obliga a renunciar a dicho propósito.

A decir verdad, no estoy aún segura de que sea posible llevarlo a cabo, pero, cuando menos, eso espero, aunque sólo sea porque creo, muy profundamente, que el pensamiento de Marc Richir no sólo es útil, sino también imprescindible.

⁵² Alexander Schnell llega al extremo de sostener, en « Le statut de la ‘réalité’ en J. G. Fichte et M. Richir », lo siguiente : “el único tratado explícito sobre lo real en fenomenología son los fragmentos fenomenológicos sobre el tiempo y el espacio (2006) de M. Richir.” in *Annales de Phénoménologie*, 2012, p.99.

Apéndice:

Sentido. Significación. Referencia. De la distinción sentido/significación a la distinción referencia objetual/referencia no objetual.

Propuesta de dirección de seminario en el Collège Internation de Philosophie. Año 1994.*

Joëlle Mesnil

Psicóloga clínica (Université Paris VII Denis Diderot). Filósofa (Université Paris X Nanterre). www.jmesnil5.blogspot.com

Traducido del francés por Pablo Posada Varela

Mi intención no es otra que esclarecer la pertinencia y fecundidad de la diferencia sentido/significación (a partir de una lectura de textos filosóficos y no filosóficos), y mostrar en qué respectos esta diferencia entre dos modalidades de la significancia puede abrir un nuevo espacio para un pensamiento de la referencia que consiga evitar – o cuando menos, así me parece – determinados escollos del pensamiento analítico tal y como éste se ha desarrollado desde Frege hasta nuestros días, incluso en autores como Hintikka que han intentado un acercamiento entre filosofía analítica y fenomenología. Esta nueva perspectiva conduce a pensar que a la oposición de dos modos de significancia sentido/significación podrían corresponder dos modos de referencia: objetual/no objetual (también podríamos decir temática/pre-temática, individual/pre-individual, reflexiva/pre-reflexiva, o acaso predicativa/antepredicativa).

Esta diferencia, que aparece con una acusada insistencia en numerosos textos contemporáneos procedentes de diversas aproximaciones (evoquemos, por ejemplo, a H.Lefebvre, J. Baudrillard, M.Blanchot, Y. Bonnefoy, y, en filosofía, a H. Maldiney, J. Garelli, M.Richir) no es nueva. Así, y hasta las últimas décadas de la retórica clásica, Fontanier, Beauzé, Du Marsais se esfuerzan por distinguir dos modos de significancia; al uno lo llaman “sentido”, y al otro “significación”. Sin embargo, es importante hacer notar que esta diferencia (presentada como una oposición en la que queda valorizado uno de los dos términos, a saber, el sentido) ¡no siempre tiene el mismo... *sentido*! Y ni siquiera las mismas resonancias. Efectivamente, no pone en juego los mismos envites, y su contenido es, también, diferente. Allí donde los retóricos se esfuerzan por establecer una diferencia que se antoja,

* El seminario tuvo lugar durante el primer trimestre del curso 1994/1995.

ante todo, como descriptiva, y en un clima de pensamiento relativamente sereno, sus sucesores en esta línea de pensamiento, los primeros románticos alemanes, en su esfuerzo por resaltar la irreductibilidad del modo de significancia simbólica (el sentido) al modo de significancia alegórico (la significación), manifestarán una inquietud al tiempo que un entusiasmo que parecen dar fe de la presencia de una apuesta importante, cuando no vital, para el pensamiento. La pasión que anima su reflexión y sus debates beberá, a partir de entonces, de las fuentes mismas de una pregunta cuando menos inquietante: ¿hay, de veras, tras el lenguaje, “algo”? Algo irredducible a un objeto definido; algo que se revelaría como excesivo, sito en fundamental exceso respecto de toda designación.

Esta pregunta, ocultada por la mayoría de las lecturas contemporáneas (semiológicas y post-estructuralistas sobre todo) de los textos de ese periodo, deja entender que tras la voluntad feraz de no reducir el símbolo (con sentido) a la alegoría (significativa), se impone una cuestión en apariencia completamente distinta, y que trata sobre lo que, a día de hoy, entenderíamos como el valor referencial de los enunciados. Puede que el pensamiento romántico del símbolo jamás haya sido tan unilateralmente arrebatado por el impulso “autotélico” como en Todorov, que situa este aspecto en el primer plano de su interpretación. Si he prestado una atención particular a las formulaciones, normalmente paradójicas, del *Athenaum*, es porque creo que abren un espacio de reflexión enteramente nuevo para las cuestiones no sólo de significancia, sino también de referencia. Podría ocurrir que en el momento mismo en que los románticos de Jena reivindican el ejercicio de los poderes propios del lenguaje poético, no lo hagan únicamente para excluir toda referencia, sino sólo la referencia que trata sobre lo ya conocido, es decir, sobre lo ya identificado en la cultura, y que ya está designado mediante un nombre en el marco de una institución simbólica. Efectivamente, algunos textos de este periodo, los de los hermanos Schlegel notablemente, dan a entender que esos pensadores albergaban, por aquel entonces, una inquietud en punto a un lenguaje cuya dimensión poiética hiciera posible una referencia más “verdadera” a una realidad que, por lo demás, no es, claro está, equiparable a la realidad empírica.

Pero entonces ¿cuál es entonces la naturaleza de dicho lenguaje?

Esforzándonos por tener presente esta vertiente de sus preocupaciones, conviene que nos preguntemos qué relación puede, efectivamente, anudarse entre la diferencia símbolo/alegoría, la diferencia sentido/significación, y la cuestión de la referencia, y ello tanto más por cuanto que las paradojas, tan frecuentes en los textos de este final del siglo XVIII, no han dejado de invocarse desde entonces.

Ejemplo de paradoja: F.Schlegel defiende, como Novalis, la idea de autonomía del lenguaje poético, lo cual no le impide afirmar que la poesía es “espejo del mundo”; ¿cómo conciliar entonces la idea de autonomía con la idea del espejo?

De igual modo, a día de hoy, Baudrillard, a la par que piensa la pérdida del sentido simbólico como, entre otras cosas, pérdida de referencia a una realidad que excede toda definición, ofrece como ejemplo de símbolo el que nos depara la poesía como forma autotélica por antonomasia.

En un contexto lógico, positivista, suele generalmente considerarse que a todo sentido no corresponde necesariamente un referente (“Pegaso” tiene un sentido, pero no tiene referente). Pero ¿cabe, por el contrario, pensar que el sentido, desde el momento que en no es reducido a la significación, nos reconduce *siempre* a una “referencia”, sin que desaparezca por ello la diferencia entre referencia y sentido? Si las comillas (fenomenológicas, como diría Marc Richir) son, aquí, indispensables para el término referencia, es porque la filosofía analítica hace uso del mismo término, y ello puede cobrarse confusiones problemáticas: efectivamente, esta “referencia”, que no es objectual, ya ha sido anunciada en reflexiones no fenomenológicas, por ejemplo en el caso de Jakobson, que propone el concepto de referencia segunda, o “desdoblada” para pensar la referencia propia de obras poéticas. Pero ¿qué es esta referencia desdoblada? Es, a pesar de su polisemia, una referencia a un objeto temático a pesar de todo. Esta referencia desdoblada es una noción que Jakobson reintroduce en su teoría de la poesía; una teoría que, en principio, excluía toda apertura del poema sobre una referencia. Jakobson viene así a decirnos que la supremacía de la función poética sobre la función referencial en el poema no oblitera la referencia, la denotación, sino que la vuelve ambigua. Sugiere entonces la idea de una referencia desdoblada en correspondencia con un sentido desdoblado. Ahora bien, el pensamiento de Jakobson, demasiado positivista, no consigue volver a otorgarle un lugar a un tipo de referencia aparentemente excluida por su teoría literaria, si no es en detrimento del coeficiente de realidad del referente. En último término podemos preguntarnos: ¿qué distingue un referente imaginario de una significación (sentido tematizado)?

Podemos, claro está, responder que la diferencia no separa aquí substancias, sino funciones. Ahora bien, queda pendiente la siguiente pregunta : ¿cómo mantener un coeficiente de realidad para ese referente ? Esta pregunta puede, asimismo, serle planteada al conjunto de la filosofía analítica.

Cuando Russell o Meinong, contra Frege, vuelven a conferirles a los nombres “Ulises” o “Zeus” un referente, precisando que los individuos mitológicos tienen entonces un ser aunque no tengan existencia, podemos preguntarnos si esta solución es enteramente satisfactoria bajo el patrón de la cuestión ontológica. Este proceder no permite distinguir lo puramente “descabellado”, la fantasía enteramente arbitraria, de un imaginario en el que lo que está en obra no sea una simple “Fantasía” (fantasía *fantasiosa*) sino una auténtica *Einbildungskraft* que ponga en juego no ya imágenes empíricas recortadas y digitadas por una institución simbólica, sino un realismo transcendental fenomenológico, una “irrealidad efectiva”. Sobre todo, la solución propuesta tanto por Jakobson como por ciertos lógicos, no permite distinguir algo real que se imponga con un determinado carácter de necesidad, de un imaginario superfluo que no tuviera dicho carácter. La solución propugnada por Russell o Meinong amenaza con desembocar en un pensamiento “débil” en orden al cual bien podríamos aducir, en último término, que lo imaginario constituye, también, un tipo de realidad. Pero ¿qué significan entonces las palabras “realidad” y “real”?

Se impone pues distinguir, por un lado, un imaginario que se inserta en un marco simbólico donde, en principio, la diferencia entre lo imaginario y lo real está bien establecida (siendo entonces lo imaginario todo lo que es fantasioso y puramente subjetivo) y, por otro lado, un imaginario transcendental-fenomenológico, y que atesoraría de suyo un coeficiente de realidad, y no sería en absoluto subjetivo en un sentido psicológico del término. La noción de *coeficiente de realidad* indica aquí la presencia de una instancia crítica que limita la creación, instancia crítica que sería, en Richir, *el fenómeno como nada sino fenómeno*, una suerte de realidad negativa que no por permanecer indeterminada equivale, con todo, a ser cualquier cosa.

Mucho ganaríamos en claridad si, al referente “imaginario”, muy problemático, de Jakobson, así como al de Russell o Meinong, les opusiéramos un “referente” totalmente diferente: precisamente el que nos libran fenomenólogos como M.Richir, J.Garelli, o H.Maldiney. Este “referente”, por no empírico que sea, no por ello deja de acusar un coeficiente de realidad. Propugno la tesis de que el sentido, en su irreductibilidad a la significación – i.e. irreductible a un contenido de pensamiento determinado – se cifra en aquello que nos confiere acceso a ese “referente” tan singular. El sentido, así concebido, habilitaría pues un acceso a un “referente”; “referente” en cierto modo negativo, aunque “constituido” – entendiendo aquí “constitución” con suma latitud – por el sentido, pero constituido no a partir de nada (como pronto echaremos de ver).

A efectos de comprender mejor en qué sentido esta concepción se me antoja fundada, aduciré que habiendo partido de una lectura de los textos de los primeros románticos alemanes, lectura que dista bastante de la propuesta por Todorov, conseguí elaborar una interpretación propia trabajando simultáneamente sobre textos como los de Y.Bonnefoy, por ejemplo, así como sobre textos fenomenológicos contemporáneos como los de H.Maldiney, J.Garelli y M.Richir. La diferencia introducida por Marc Richir entre fenómeno de mundo / fenómeno de lenguaje de un lado y lenguaje de la institución simbólica (lenguaje para el que Richir reserva el término de “lengua”) acreditó una particular fecundidad.

Efectivamente, mientras no hayamos distinguido fenómenos-de-mundo y fenómenos-de-lenguaje por un lado, es decir, mientras no hayamos introducido una distinción en el seno del campo fenomenológico y mientras, por el otro lado, no hayamos distinguido fenómeno-de-lenguaje y lenguaje simbólico, mientras no hayamos introducido una distinción en el seno de lo que llamamos lenguaje ¿podremos verdaderamente llegar a pensar de modo convincente la diferencia sentido/significación? Y, de no hacerlo ¿no corremos el riesgo de permanecer prisioneros de una concepción de la referencia que bien podríamos calificar de “nominalista” (en un sentido peyorativo del término) toda vez que pone en juego un referente que no es sino “la sombra proyectada” de una partición introducida, en la realidad empírica, por una institución simbólica?

Para ofrecer una primera panorámica de un paisaje que apenas empezamos a acariciar, observemos que Marc Richir concibe el fenómeno de lenguaje como oriundo de la fenomenalización en lenguaje de un fenómeno de mundo; no hay pues solución de continuidad entre fenómeno-de-mundo y fenómeno-de-lenguaje; solución de continuidad que sí hay, por el contrario, entre los signos de una institución simbólica y lo que éstos designan (es lo que se entiende por el carácter de arbitrariedad del signo); en resumidas cuentas, el vínculo entre fenómeno de lenguaje y fenómeno de mundo es irreductible al vínculo entre significante y significado.

Si el sentido (fenomenológico), en la precisa medida en que se muestra irreductible a la significación (siempre tributaria de un sistema simbólico) reconduce *siempre* a una referencia sin por ello coincidir jamás con ella, es porque el fenómeno-de-lenguaje procede de una reflexión no especular del fenómeno-de-mundo sobre sí mismo, es decir, de una suerte de *puesta en sentido* tributaria, a su vez, de una puesta en forma originaria. Esta reflexión no especular introduce un margen o desajuste que correspondería al espacio mismo de la formación de un sentido. Quizá sería preferible hablar no ya de “un” sentido sino

simplemente de “sentido”, enunciado en partitivo [“*du*” *sens*]. El sentido así entendido sería la única forma de remitir a una dimensión fenoménica. Ésta aparecería entonces como el referente del fenómeno de lenguaje. El lenguaje fenomenológico conocería pues una continuidad que se rompería en el lenguaje simbólico; el lenguaje fenomenológico estaría, en cierto modo, enraizado en el “ser” fenomenológico, siendo éste punto menos que su referente (fenomenológico). A eso mismo denomino, en la estela de un pensar labrado por Merleau-Ponty y desarrollado par Marc Richir, “encarnación”.

Tan pronto como concebimos el fenómeno-de-lenguaje como el efecto de una fenomenalización en lenguaje, y esta fenomenalización como la puesta en sentido de lo que podría calificarse de “proto-sentido”, nos vemos conducidos a pensar que ni hay ni puede haber sentido fenomenológico en precisión de algo así como un “referente” fenomenológico.

Sospechamos, entonces, que el sentido que tantos autores han querido distinguir de la significación para evitar reducir el primero a la segunda acaso sea, precisamente, o al menos las más veces, el sentido tal y como la fenomenología contemporánea pretende pensarlo.

Pero ¿por qué *las más veces*? Sencillamente porque me parece que todavía hay otra modalidad de la significancia que no radica ni en la significación enteramente determinada dentro del marco de una Institución Simbólica, ni en el sentido absolutamente indeterminado del campo fenomenológico; se trataría del sentido (que no la “significación”) simbólico pero de acuerdo con un significado de la expresión *simbólico* que no escamotearemos precisar. Se trata, en suma, del sentido puesto en juego por la *elaboración* simbólica, y que responde aquello a lo que, dentro de la institución simbólica, aún asiste vida y vivacidad.

Un sentido indeterminado es inconcebible en el marco objetual que preside al pensamiento analítico. Dicho marco se caracteriza por ser excluyente de toda dimensión pretemática. Lo afirmamos incluso teniendo presentes las sutilezas que, a día de hoy, conoce dicha tradición de pensamiento; sutilezas alumbradas en ocasión de tentativas más o menos felices de acercamiento a la fenomenología, como ocurre con Hintikka. Conviene, efectivamente, que permanezcamos atentos al hecho de que el acercamiento en cuestión se opera en base a aquellos textos de Husserl que traducen una concepción objetual del sentido, es decir, textos en los que la dimensión pretemática de la experiencia humana no está de veras pensada. Algunos textos tardíos de Husserl, o incluso otros publicados en sus obras completas no se toman en cuenta (pensemos en la reelaboración de la *VI^a Investigación Lógica*, o incluso en las *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908), lo cual es cuando menos

problemático. El sentido no significativo pone en obra una intención que, efectivamente, se muestra irreductible a lo que la filosofía analítica entiende como la “intensión”. La citada intención se inscribe en un espacio no ya “gnósico” sino “pático” (por retomar la diferencia organizadora del pensamiento de E. Straus, cuya riqueza ha sido puesta de relieve por Maldiney). Esta dimensión pática de la experiencia se descubre, a su vez, como indisociable de una vivencia de encarnación que será, por lo que a ella toca, fuente de una expresión que no dejará de ser concebida como la exteriorización de un contenido de pensamiento ya objetivado. Así pues, no bien pensamos la diferencia sentido/significación con un mínimo de seriedad, observamos cómo se desata toda una serie de inevitables vuelcos conceptuales que conducen a que determinadas nociones hayan de ser reinterrogadas; así, por caso, la de *expresión*, pero también la de *verdad*.

Cuadro indicativo de las principales nociones puestas en juego en este seminario.

Referente	Sentido	Significación
	/	/

Realidad empírica (positiva) \Leftarrow sentido lógico significación

Referencia objetual

	/	/
--	---	---

« Realidad » transcendental

Proto-sentido $\Leftarrow\Rightarrow$ sentido fenomenológico significación

« Referente » fenomenológico
(negativo)

Referencia no objetual

	/	/
--	---	---

Fenómeno de mundo \Longrightarrow fenómeno de lenguaje lenguaje simbólico, lengua.

	/	/
--	---	---

Leib interno

Leib externo

Körper

	/	/
--	---	---

Este cuadro pone en claro hasta qué punto es decisiva la puesta en juego de una referencia según sea ésta objetual o no objetual:

En el caso de la referencia objetual (flecha retroactiva), el referente empírico, positivo, es un *efecto* de la partición del signo obrada en la institución. En este caso, la expresión en lenguaje no es productiva. Lo que podría aparecer como antepredicativo no será, entonces, sino el reflejo de lo predicativo.

En el caso de la referencia no objetual (flecha de doble dirección), el “referente” fenomenológico, si bien se constituye también (en tanto que referente) *después* de la operación de fenomenalización en lenguaje, no es mero “efecto” de su partición ya que la fenomenalización propiamente hablando no recorta nada. Antes bien pone en obra una reflexión, lo cual es algo enteramente distinto.

La diferencia entre ambas situaciones, en el plano, digamos, provisionalmente ontológico, reside en que, en la segunda de ellas, siempre hay “algo” antes de la operación de lenguaje, algo que resiste, insiste, y que no podemos reducir de forma fantasiosa, mientras que, en la primera de las tesituras, bien podemos estar bogando en un nominalismo total. (Advierto que puede sorprender la imprecisión del término “algo”; si he querido mantenerlo, ha sido por eliminación: cualquier otro concepto, merced a un exceso de precisión, aquí gravosa, resultaba problemático y desmerecía en justicia).

Si estas diferenciaciones cobran una importancia crucial, es, aquí, porque el objetivo a largo plazo del trabajo, y del que este seminario no actualizará sino una parte (aunque una parte determinante para el conjunto) persigue poner en solfa los conceptos de “sentido” y de “referencia”, tal y como se movilizan en diversas interpretaciones del arte y de la literatura contemporáneas, pero también en el dominio de la psicopatología. “Sentido” y “referencia” se ven arrastrados en una espiral acelerada por otros conceptos como los de “desimbolización”, o “autonomización de las formas” pictóricas y literarias; acusada es la tendencia al “autotelismo”, que consagra, a su vez, la cerrazón del lenguaje artístico sobre sí mismos. Todo ello propende a una “equizofrenización” de las formas culturales contemporáneas, comprendida como desvinculación de los significantes y de los significados. Pues bien, conviene remontar más acá de esta última división entre significante y significado para pensar la autonomización de los lenguajes pues lo cierto es que una vez la división significante/significado ocupa el campo del sentido y lo estría, la *hybris* de la autonomía,

tenaz e irredenta, no puede por menos de asomar también, mostrándonos la suculenta pendiente de un autotelismo satisfecho.

En el contexto de la elaboración de mi tesis en psicopatología, hice observar que las interpretaciones que levantaban acta de una pérdida de sentido en la cultura contemporánea (no solo en el dominio del arte, pues parte de mi trabajo procedía de la psicopatología) apenas si se limitaban a soslayabar contradicciones y paradojas llegado el momento, crucial, de elaborar la distinción entre “sentido” y “significación” (particularmente evidente es el caso de Baudrillard).

Esta distinción entre sentido y significación se constituyó entonces en una suerte de “hilo rojo” que otorgaba coherencia al conjunto de mi propia interpretación. Con todo y con ello, la distinción merecía un estudio aparte en la medida en que, en estos autores a los que entonces me refería, el sentido tan sólo se define negativamente, como lo irreducible a la significación. Pero ¿no cabe acaso decir algo más sobre su naturaleza intrínseca?

Este cuestionamiento es el que el seminario entiende proseguir. Así queda atisbado el horizonte que le confiere ahora su sentido al estudio de la diferencia sentido/significación. Incidir en esta diferencia abre el espacio de un nuevo pensamiento de la referencia (no-objetual) que persigue la articulación entre dos corrientes de ideas que constituyen los dos ejes en torno a los cuales se organiza un conjunto temático más vasto y dentro del cual este seminario se inserta:

- uno de los ejes según el cual las formas artísticas (literarias y pictóricas) contemporáneas tienden a autonomizarse y a cerrarse a todo afuera extra-pictórico o extra-lingüístico.

- el otro, que defiende una concepción del símbolo que cobra forma en los últimos años del siglo XVIII, en particular en el seno del pequeño grupo que se reúne en Jena en torno a los hermanos Schlegel y Novalis, y que descansa, ante todo, en la oposición símbolo/alegoría. Esta dupla, opone, de hecho, dos modalidades del sentido y dos modalidades de la referencia. Ahora bien, en los primeros románticos, tan sólo el sentido del símbolo está claramente diferenciado del sentido de la alegoría, mientras que la cuestión de la referencia del símbolo no aparece de forma sintomática sino a través de contradicciones o de paradojas; efectivamente, el símbolo romántico, que suele ser definido como forma intransitiva, se piensa, en ocasiones, como una forma que pone en obra una referencia a la realidad más “verdadera”.

La cuestión de una referencia de las formas simbólicas a una exterioridad se convierte, por el contrario, en prevaleciente en el ámbito de una aproximación de tipo fenomenológico tal y como nos la encontramos hoy en H.Maldiney, P.Ricoeur, J.Garelli, y M.Richir. Nos haremos entonces cuestión de la naturaleza particular de esta referencia, y que es, ante todo, no-objetual, no descriptiva y no-ostensiva (Ricoeur), o también no-representativa (H.Maldiney), poniendo en obra un “transcendental encarnado” (J.Garelli).

Los aportes de esta última reflexión en punto a la referencia “no-objetual” permiten abordar sobre bases conceptuales aparentemente más adecuadas la cuestión del vínculo de las formas artísticas con una exterioridad, y nos conducen a matizar fuertemente la interpretación sistemática de formaciones o elaboraciones contemporáneas en términos de “desimbolización”. Dicho con mayor precisión, alcanzamos así a pensar de una forma más sutil la oposición entre formas autotélicas y formas heterotélicas. Determinadas expresiones poéticas que Todorov, en la estela de los formalistas rusos, pero también M.Blanchot (¡que nadie podrá considerar sospechoso de incurrir en positivismo!) han vinculado al autotelismo, aderezando la cerrazón del lenguaje a un afuera extralingüístico, acaso, interpretadas desde otro ángulo, pongan en juego una suerte de heterotelismo pretemático.

507

SEPTIEMBRE
2015

Es notable que la puesta en duda de los fundamentos filosóficos implícitos de los conceptos de sentido y de referencia movilizados en las interpretaciones de las elaboraciones contemporáneas en general, y de las formas artísticas y literarias en particular, tiende a resaltar una línea de pensamiento del símbolo que parece vincular el símbolo romántico con el “símbolo fenomenológico”. Efectivamente, el origen de la diferencia sentido/significación tal y como es pensada hoy por un gran número de autores, filósofos o no, radica, manifiestamente, en la distinción romántica símbolo/alegoría; pero no por ello es la primera reducible a la segunda. Quisiera precisamente mostrar, en base a referencias bibliográficas precisas, cómo un esfuerzo de pensamiento ha hecho su camino a lo largo de dos siglos, hasta desembocar, a día de hoy, en un pensamiento fenomenológico que propende a la desobjetualización y que precisamente en virtud de ello despeja un pensar de la referencia enteramente nuevo. Por lo demás, advirtamos que los términos mismos de “referencia” y de “referente” se antojan tan sumamente problemáticos (siquiera del peso de los conceptos que tradicionalmente llevan aparejados) que algunos prefieren hablar de “apertura al mundo”. En todo caso, se hace aquí cuestión tanto de una superación de la concepción autotélica, como de una crítica del realismo naturalista.

Este cuestionamiento renovado de los conceptos de sentido y de referencia a partir de la diferencia sentido/significación conduce, en definitiva, a mostrar que la cuestión de la referencia de las obras artísticas y literarias no puede plantearse con mínimas garantías de justicia si no es al precio de un auténtico vuelco de los conceptos de sentido y de referencia tal y como los moviliza la crítica contemporánea. Lo cierto es que los conceptos no objectuales de sentido y de referencia no dejan de verse cubiertos apenas son descubiertos, con arreglo a un movimiento de súbito confinamiento que da fe de la extrema dificultad de cambiar, de modo efectivo, de marco de pensamiento. Sobre este punto, puede ser interesante cotejar los textos de filósofos con textos de críticos literarios o artísticos, o de ensayistas que, sin reivindicar una posición filosófica explícita, no dejan por ello de proponer una crítica de los conceptos de sentido y de referencia de que hacen uso (tal es, por ejemplo, el caso de Yves Bonnefoy). Me ha parecido igualmente esclarecedor convocar a la psicopatología, o más bien a la psiquiatría fenomenológica (Binswanger, Tatossian, Blankenburg, Tellenbach, etc..), en tanto en cuanto ésta pone en marcha la diferencia conceptual sentido/significación aun cuando no recurra, por regla general a dichos términos.

Los textos de los cuales se ha alimentado mi reflexión pertenecen a regiones variadas de la cultura. No podía ser de otro modo. En mi trabajo, la referencia filosófica fue la más tardía. En un primer momento, la inmensa mayoría de autores a los que me referí no eran filósofos, y me parece importante subrayarlo. Si, al cabo de un larguísimo recorrido, terminé por encontrar, en la fenomenología contemporánea, sobre todo en M.Richir, una forma de plantear la pregunta de las relaciones entre sentido y referencia que posibilitaba, al menos, un esbozo de respuesta, fue porque ya en los citados no filósofos pude discernir una intuición de cuya justicia y pertinencia estaba convencida. Otra cosa es que la expresión que vehiculaba tal intuición me pareciera innegablemente contradictoria y, en determinados casos, paradójica. Tuve pues que trabajar en dos niveles: el de los horizontes de pensamiento, y el de las formulaciones tematizadas, con el riesgo, indeclinable, de que estas últimas suelen contradecir o ahogar los horizontes intuitivos al punto de ser vislumbrados.

Esquema del seminario, en seis sesiones

Seminario 1 : Establecimiento de un marco más amplio en el interior del cual halla su lugar esta reflexión: para una lectura crítica de las ideas sobre la “desimbolización” en la cultura contemporánea.

Puesta en claro de la utilidad, para abordar dicha temática, de una reflexión sobre la diferencia sentido/significación.

Seminario 2: Dos líneas de pensamiento en que aparece esta diferencia:

-La retórica clásica. Rápido examen de las tesis de Fontanier, Beauzée, Du Marsais.

-La crisis romántica. En qué respectos la oposición romántica símbolo/alegoría conduce directamente a la oposición contemporánea sentido/significación. Puesta en claro de algunas ambigüedades. Puesta en duda de la noción de símbolo: ¿autotélico o bien heterotélico a pesar de todo, pero poniendo entonces en juego una referencia no-objetual?

Seminario 3: La diferencia símbolo/alegoría y la diferencia sentido/significación en determinadas aproximaciones de la crítica literaria contemporánea: M.Blanchot, Y.Bonnefoy, pero también Sartre.

Seminario 4: *Sinn* y *Bedeutung* en Husserl y Frege.

Evidenciación de un contrasentido debido, principalmente, al empleo, por parte de Frege, del término *Bedeutung* allí donde uno habría esperado el término *Gegenstand*. La diferencia sentido/significación tal y como se la piensa hoy, si bien está en el horizonte del pensamiento de Husserl, jamás está de veras tematizada por él. Aparece, sin embargo, como diferencia conceptual, pero sin que haya términos específicos que marquen esta diferencia. Quizá sí en una señalada ocasión: el pensamiento de la encarnación, donde Husserl opone *Leib* interno a *Leib* externo, estando ambos, a su vez, opuestos al *Körper*. Se pondrá entonces de manifiesto que estas diferencias son esenciales para una verdadera comprensión de la profunda necesidad de la diferencia sentido/significación. El *Leib*, efectivamente, no sólo evoca el cuerpo humano, vivo, y vivido desde dentro, a la diferencia del *Körper*; se tratará, en último término, de mostrar cómo el vínculo que se

anuda entre el *Leib* interno y el *Leib* externo es un vínculo expresivo productor de sentido (y no un vínculo de significación; y ello aparecerá tan pronto como los distingamos a ambos), y de mostrar también que el modelo de esta expresión es igualmente válido cada vez que se hace cuestión de la expresión fuera de la dimensión específicamente “corpórea”.

Seminario 5 : Benvéniste y Baudrillard.

-La oposición del lingüista entre *semiótica* y *semántica*.

-La oposición del sociólogo entre *semiológico* y *simbólico*.

Es particularmente interesante darle beligerancia al acercamiento entre estos dos pensamientos, ya que aun cuando ambas duplas no se superponen (a pesar de tener cierto “aire de familia”), los desjustes evidencian lo que, en una dupla de opuestos que englobase tanto la oposición del lingüista como la del sociólogo, resulta de todo punto irreducible.

-Puesta en claro de la institución como fundamento de la línea de fractura tanto entre semiótica y semántica, como entre lo semiológico y lo simbólico.

Seminario 6: La polaridad sentido/significación en la fenomenología contemporánea (H. Maldiney, J.Garelli y M. Richir principalmente).

El pensamiento de la encarnación en la fenomenología post-merleau-pontiana, y en los señalados textos que Husserl dedica a esta cuestión.

Encarnación y expresión. Encarnación y sentido. Desencarnación y reducción del sentido a la significación.

Al término de este último seminario, comprenderemos mejor la naturaleza del vínculo que puede anudarse entre sentido y referencia tan pronto como ponemos cuidado en distinguir sentido y significación. Lo que aparecía de modo intuitivo en el campo literario, por ejemplo en un autor como Y. Bonnefoy, parece ahora hallar un fundamento en determinadas orientaciones de la fenomenología contemporánea.