

## La incomprendibilidad del síntoma. Hermenéutica, fenomenología y psicoanálisis.

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

**Traducción por Pablo Posada Varela**

*El texto que sigue es la versión escrita de una conferencia ofrecida el 28 de septiembre de 1995 en el Hospital de Eaubonne en el marco de los “Encuentros de Eaubonne entre filósofos, médicos, psiquiatras y psicólogos” acerca del tema: ‘En torno a la hermenéutica: ambiciones e ilusiones del comprender’’. Con la participación de J. C. Gens, Xavier Fargeas, Philippe Pignare, Alain Fournier, G. Ferrey, G. Charbonneau, M.P. Haroche, Denis Morin<sup>1</sup>.*

Cuando Lacan, en repetidas ocasiones, y sobre todo en su seminario sobre las psicosis, critica a Jaspers, lo hace para oponer la incomprendibilidad de la patología mental a la perspectiva comprensiva del filósofo. Para el psicoanalista estructuralista, la peor y la más ineficaz manera de atacar la cuestión de la patología es la que persigue establecer una empatía con el enfermo. Y, en efecto, en Jaspers, la comprensión es empatía. La fenomenología, tal y como Jaspers la concibe, y que, dicho sea de paso, bien pudiera no tener de fenomenológica más que el nombre, es un método de recogida de datos consistente en describir y clasificar las vivencias psíquicas conscientes de los enfermos mentales.

La vivencia de la que entonces se trata es algo experimentado [éprouvé]; primer rasgo que debe incitarnos a la mayor prudencia a raíz del “malentendido inagotable”

---

<sup>1</sup> NdT. Me permito añadir aquí una autopresentación de la autora que le permitirá al lector situar mejor su obra y la originalidad de su recorrido: Tras cursar estudios de filosofía, de antropología, de lenguas escandinavas y de psicología, Joëlle Mesnil defendió en la Universidad de París 7, Denis Diderot, en 1988, una tesis pluridisciplinar sobre *La desimbolización en la cultura contemporánea*. Ha ejercido, durante una veintena de años, como psicóloga clínica en un hospital, ocupándose de pacientes psicóticos. Dos son los encuentros que terminarán revelándose decisivos para su recorrido: el que tendrá, al final de los años 70, con el psicoanalista Pierre Fédida, de la mano del cual descubre obras y autores que imprimirán a su trabajo una inflexión más propiamente fenomenológica (Binswanger, Maldiney, Gustave Guillaume...), y, a principios de los años 90, el encuentro con Marc Richir, al que dedicará varios artículos introductorios (de hecho, los primeros que se escribieron sobre Richir). Sus investigaciones sobre la desimbolización están estrechamente vinculadas a su trabajo sobre el filósofo belga. Es también autora de una novela autobiográfica, *Être un caillou*, publicada bajo el pseudónimo de Jeanne Moulin. Puede también consultarse su blog personal, con otras muchas informaciones útiles: <http://jmesnil5.blogspot.fr/>

que pesa sobre la noción de vivencia y, sobre todo, de tiempo vivido cuando se lo confunde con la vivencia psicológica consciente y experimentada. Como subraya A. Tatossian en la *Phénoménologie des psychoses*:

“el tiempo vivido o vital de los fenomenólogos no es el tiempo experimentado...”<sup>2</sup>

La comprensión en Jaspers constituye el instrumento de un método de identificación, descriptivo y clasificatorio (se trata de su vertiente objetiva); en su vertiente subjetiva, el método de la comprensión reside en el esfuerzo del psiquiatra para ponerse “en el lugar” del enfermo, y así, por empatía (*Einfühlung*), revivir las vivencias de éste.

Dentro de este esfuerzo de comprensión llevado a cabo en un marco estructurado por la oposición sujeto-objeto emergerá una primera versión de la incomprendibilidad de la patología (no hablemos, por el instante, de síntoma). Efectivamente, el psiquiatra, considerado como normal o al uso (pero ¿respecto de qué norma?) halla en su paciente vivencias más o menos comparables a las suyas, y otras que le son perfectamente extrañas o, en una palabra, incomprendibles. Jaspers cita, por ejemplo, el caso del robo del pensamiento y, en definitiva, el de la mayoría de las vivencias psicóticas.

Así las cosas, la enfermedad se sitúa de antemano en lo incomprendible; nos vemos incluso conducidos a hacer de la incomprendibilidad el criterio del delirio verdadero, tal y como lo observamos en la esquizofrenia. Se tratará, señaladamente, de la posición de Kurt Schneider, sucesor de Jaspers. El modo en que Jaspers concibe la comprensión es, en este sentido, no ya fenomenológico sino psicológico. Precisamente Husserl le reprochó, así como Dilthey, el reducir la comprensión a la empatía, que sería lo que corresponde a la introspección, y con la cual no debe ser confundido el proceder de la propia fenomenología. Lanteri-Laura, por su parte, le

---

<sup>2</sup> Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, Rapport de psychiatrie, Masson, Paris, New York, Barcelone, Milan, 1979, p. 109. En otro texto, Tatossian, refiriéndose a Minkowski y Von Gebsattel precisa: “El trastorno fundamental”, “el síntoma eje”, o “el trastorno generador” de la melancolía toca al tiempo vivido [*temps vécu*]. No es este el *tiempo experimentado* [*temps éprouvé (erlebte Zeit)*] que es un tiempo sobre todo gnósico, un tiempo observado que ya está en vías de objetivación, sino el *tiempo vital* (*gelebte Zeit*) que es un tiempo fundamentalmente pático, elemental, inmediato, el “tiempo del devenir”, que es dato “pre-consciente” de la vida del viviente (Von Gebsattel)”. In, A. Tatossian, “Aspects phénoménologiques du temps humain”, in *La folie, le temps, la folie*, Vapeurs, UGE, 10-18, Paris, 1979, p. 113.

reprocha a Jaspers desconocer una comprensión más radical que la comprensión llamada psicológica : la que está en juego en la analítica existencial de Heidegger.

Como lo hace notar A. Tatossian:

« El comprender (*Verstehen*) heideggeriano es un género tal que hace que la noción misma de incomprendibilidad se vuelve caduca. En tanto que existencial, el comprender es constitutivo de la Presencia humana que no puede no comprender aquello con lo que se encuentra ya que, precisamente, baña en una ‘complicidad prereflexiva’ con ello”<sup>3</sup>

Tatossian abunda en lo que señala Lanteri-Laura al apuntar que:

“La incomprendibilidad psicológica que [Jaspers] manifiesta no es sino una forma particular del comprender heideggeriano.”<sup>4</sup>

No estoy segura de que esto último sea adecuado, precisamente en la medida en que cabe dudar de que sea pertinente hacer de un marco conceptual que descansa sobre la polaridad sujeto-objeto un subconjunto de una estructura que, de hecho, excluye dicha polaridad. Ahora bien, si nos atenemos a este suelo fundador del comprender y de toda comprensión posible, parece adecuado alegar que no hay, estrictamente hablando, incomprendimiento e incomprendibilidad posibles en la analítica existencial. Podría decirse, a pesar de todo, que existe, incluso en Heidegger, una forma de incomprendimiento bajo la forma del *Gestell*, pero, en ese caso, nos situaríamos fuera de lo humano en lo que tiene este de más propio. A decir verdad, Heidegger tan sólo concibe existenciarios de tipo fenomenológico.

En la perspectiva heideggeriana, la vivencia no es captada merced a una aproximación reflexiva del sí-mismo. Se trata, antes bien, de un sentir inmediatamente captado. En *Ser y tiempo* empieza Heidegger por distinguir dos existenciarios de la presencia humana: el sentimiento de la situación (*Befindlichkeit*) y la comprensión (*Verstehen*). La comprensión se subdivide, a su vez, en dos: la comprensión predicativa y la comprensión pre-predicativa.

“La comprensión predicativa se presenta de ese modo como caso límite de la comprensión pre-predicativa”<sup>5</sup>

<sup>3</sup>A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, op. cit., p. 170.

<sup>4</sup>A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, idem.

<sup>5</sup>A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses*, op. cit., p. 83.

Podemos, a partir de ahí, pensar que comprender en psiquiatría consistirá en pasar del anclaje originario de la *Befindlichkeit* (no tematizada) que parece ser el análogo de lo pático en E. Straus, a una comprensión pre-predicativa que es ya reflexión en lenguaje, pero – conviene que lo precisemos – en lenguaje no simbólico, en lenguaje expresivo. La expresión de la que entonces se trata no es la que prevalece, por ejemplo, en el Husserl de la *Primera Investigación Lógica*, donde el significado ya está tematizado, sino más bien la expresión tal y como la concibe, por caso, Merleau-Ponty (o el propio Husserl en algunos manuscritos de investigación publicados a título póstumo como *Experiencia y Juicio* o, sobre todo, los *Análisis sobre la síntesis pasiva*). En esta concepción de la expresión no sólo nos encontramos con que el significado no está tematizado, sino que nos situamos más acá de la división instituida entre significante y significado. En cualquier caso, esta expresión no es de ningún modo la exteriorización de un contenido de pensamiento ya constituido en una interioridad.

Podríamos, asimismo, en una perspectiva kantiana que resulta, aquí, muy esclarecedora, sentar que el comprender se resume, en esencia, en poner en marcha juicios no ya *determinantes* sino *reflexionantes*; reflexionantes estéticos siempre que permanezcamos en un campo estrictamente fenomenológico, y reflexionantes teleológicos desde el instante en que se le plantea al sujeto el problema del acceso al orden de la institución simbólica.

106

Marzo  
2017

Con todo, persiste un punto que sigue resultando problemático.

Desde el momento en que hemos operado esta rectificación y por ende no confundimos ya comprender con comprender psicológico, no podemos por menos de preguntar: ¿es entonces cualquier cosa susceptible de ser comprendida? Lo cual nos lleva a esta otra pregunta: lo existencial fenomenológico tal y como Heidegger lo piensa ¿orienta de veras la totalidad de la existencia humana? Y por lo que hace a los juicios reflexionantes ¿pueden ser estos puestos en ejecución a partir de cualquier género de material?

Responder a estas preguntas por la negativa es reclamarse de una dimensión de la existencia que ya no sería fenomenológica, una dimensión donde la imaginación, la *Einbildungskraft*, estaría bloqueada. Ahora bien, al mismo tiempo,

esgrimir ese “no” por respuesta dejaría trasparecer la posibilidad de una incomprendibilidad radical y sin duda de principio: la del síntoma (que, por lo demás, no está ciertamente ausente del pensamiento de Heidegger bajo la forma de *Gestell*; pero recordemos que el *Gestell* en Heidegger no es, en entero rigor, humano).

Sabemos que el síntoma no tiene buena prensa entre los psiquiatras fenomenólogos. Sería, por así decirlo, lo que queda del enfermo una vez se le ha sustraído toda su dimensión fenomenológica. Aceptar esto último nos lleva a preguntarnos si no es precisamente este resto lo que hemos de tomar en cuenta toda vez que tratamos de patología. Ahora bien, el *síntoma* es ante todo, para el psiquiatra fenomenólogo, lo que se opone a *fenómeno*. Si a algo ha de dirigir el psiquiatra su atención, no es ello otra cosa que el fenómeno. Pero ¿qué es un fenómeno y qué un síntoma en ese contexto teórico?

El fenómeno tampoco es algo que un método inferencial pueda generar. Antes bien, el fenómeno se da en una experiencia que – cumple precisar – no es ya meramente empírica, sino trascendental dado que la vivencia de que se ocupa esta experiencia no es la vivencia psicológica consciente, sino la vivencia en el sentido fenomenológico del término. El fenómeno fenomenológico (y no fenomenista), es una condición de posibilidad de lo que es captamos, en cierto modo, en su *a priori* o con cierta carga de *a priori*. Por el contrario, los síntomas son índices de la enfermedad y obligan a inferencias diagnósticas. *Síntoma* para el psiquiatra fenomenólogo significa pues índice, estructura de remisión, representante de algo distinto a lo tematizado o, en resumidas cuentas, *signo*.

Ahora bien, ya que había partido de Lacan, si volvemos a él sabemos que lo que llevamos dicho no era el caso para el psicoanalista en general, y no lo era en absoluto para el psicoanalista lacaniano que insiste en una aproximación puramente sintomática con el mismo vigor que el fenomenólogo privilegia la dimensión hermenéutica. Para el psicoanalista – conviene insistir en ello – el síntoma no es un índice en una cadena inferencial y causal; de hecho, es la razón por la que resultaría injusto reprocharle al psicoanálisis un naturalismo que, a decir verdad, no corresponde a su naturaleza. Cuando el psicoanalista se opone de ese modo a la noción de síntoma/indicio, lo hace por razones que quizá no sean tan diametralmente opuestas como parece a las del fenomenólogo, por distintas que sean de las de éste. Efectivamente, tanto el psicoanalista como el psiquiatra fenomenólogo, más allá de

los síntomas considerados como índice de la enfermedad, inquietan sobre la dimensión trascendental que condiciona la posibilidad misma de su aparición.

Conviene explicarse sobre estas dimensiones transcendentales de la fenomenología y del psicoanálisis porque modifican radicalmente las relaciones entre lo normal y lo patológico.

La normalidad fenomenológica, a diferencia de la normalidad socio-cultural, no es estadística y no es variable según las culturas. En una perspectiva fenomenológica, lo que se opone a lo patológico no es lo normal sino, y por adoptar la terminología de Minkowski, lo humano. La normalidad fenomenológica que corresponde a una determinada posibilidad de fenomenalización, es decir, de temporalización y de espacialización en lenguaje de la experiencia – si seguimos en esto al filósofo Marc Richir, que ha participado en encuentros varios entre psiquiatras y filósofos – es indisociable del proceso de hominización como tal, del proceso básico y general de hominización y no tal y como halla encarnadura en una u otra cultura. El criterio fenomenológico y no sociocultural de la normalidad es, de hecho, un criterio de hominización. A propósito de la normalidad fenomenológica, Tatossian hace notar lo siguiente:

108

“si el contenido de la norma depende de la sociedad, el hecho de que haya norma es, como tal, universal”<sup>6</sup>

Marzo  
2017

Resulta chocante observar que esa misma frase bien podría aplicarse a una norma no ya fenomenológica, sino simbólica. ¿No interroga el psicoanalista una estructura trascendental cuando cuestiona la estructura simbólica que subtiende esas manifestaciones aparentes que son los síntomas ?

Sobre el psiquiatra fenomenólogo y el psicoanalista podemos decir que – contrariamente al psicólogo (al “mal psicólogo” del que nos habla, por ejemplo, P. Fédida) o al psiquiatra jasperiano que guía su comprensión de acuerdo con la norma sociocultural que encarna – ambos definen la patología en función de un desajuste no ya respecto de una norma sociocultural, sino respecto de una norma que, en un caso, es fenomenológica, y en el otro, simbólica. “Simbólico, claro está no ha de entenderse en el sentido de la simbolicidad o los símbolos sino, en el sentido genérico de lo

<sup>6</sup>A. Tatossian, *Phénoménologie des psychoses. op. cit.*

simbólico, de la función simbólica tal y como ha sido pensada, en especial, por el estructuralismo. El psicoanalista cree, como todo el mundo, que no hay humo sin fuego. No obstante, al ver humo, no parte en absoluto a la búsqueda del fuego, dado que no toma el síntoma como signo, sino como significante.

*Signifiante*: he ahí el término clave, la llave maestra de la perspectiva lacaniana. Para Lacan, el significante define un orden, a saber, un orden simbólico caracterizado, ante todo, por su autonomía. Conviene, con todo, introducir una distinción entre dos tipos de autonomía:

- una autonomía que podríamos denominar trascendental, en el sentido en que, por ejemplo, el imperativo categórico es autónomo, independiente de lo que piensan los sujetos que se someten a él.

- y una autonomía empírica en el sentido en que determinadas producciones humanas tienden a vivir su vida propia, a proliferar de una forma que puede ser patológica (aunque no lo sea necesariamente).

Ambas autonomías, con ser indisociables, no por ello son distintas. Hagamos notar que la segunda autonomía permite vincular el pensamiento psicoanalítico, en especial el lacaniano, a un acercamiento antropológico. La noción de autonomización de los artefactos – de los que el lenguaje, junto a utensilio y la regla, forman parte –, que se hace pertinente a partir del momento en que hay una “diferencia antropológica” (por usar adoptar la feliz expresión que, entre otras, ha dado su título a un libro de Frank Tinland<sup>7</sup>), no es, de entrada, una noción psicoanalítica. Por lo demás, fuera del campo de la antropología estructural, la encontramos, por ejemplo, en Leroi-Gourhan, que no nos veríamos inclinados a colocar al lado de Lacan, toda vez que jamás (o casi nunca) se ha referido al psicoanálisis. Leroi-Gourhan pone de manifiesto, a lo largo de *Le geste et la parole* cómo los artefactos tienden a autonomizarse, de tal suerte que constituyen conjuntos que viven su vida propia, independiente de los sujetos que, necesariamente, tuvieron que producirlos.

El hecho empírico de la exteriorización de los artefactos conduce a la antropología a plantearse la siguiente pregunta, enunciada al final de *Le geste et la parole*: ¿adónde va el *homo sapiens* como animal pensante, y en qué se convertirá su

---

<sup>7</sup> F. Tinland, *La différence anthropologique, essai sur les rapports de la nature et de l'artifice*, Paris, Aubier, 1977.

libertad<sup>8</sup>? Lo cual da a entender que la autonomía empírica, desde el momento en que involucra procesos de pensamiento, podría acarrear un efecto deletéreo sobre la autonomía transcendental misma.

Cuestión tanto más decisiva aquí por cuanto la patología mental, no sólo según Henri Ey, sino más generalmente en una perspectiva fenomenológica, ha sido pensada como privación de libertad. La patología parece pues abundar en una tendencia a la autonomización de los artefactos; tendencia inscrita, por lo demás, en el devenir del *Homo sapiens*.

Esta idea que, a todas luces, tiene un anclaje antropológico, aparece bajo otras formas en otras disciplinas. Así, nos encontramos con una idea homóloga en el lingüista Gustave Guillaume, que pone de manifiesto, esta vez en la historia de la formación de la palabra, un movimiento creciente de exteriorización, en la lengua, de operaciones lingüísticas antes llevadas a cabo por el sujeto de forma personal e intransferible: se trata de la célebre reducción tendencial de la *endofrastia* a la *exofrastia*, caracterizada por una aumentación de la legalidad de la lengua y una disminución de la libertad individual de los locutores.

Por lo demás, es Lohmann quien habla de la “invención de la significación” como sedimentación del sentido acontecida en un momento preciso de la evolución de las lenguas: aquel momento en el que aparece la palabra bajo la forma que aún hoy nos es familiar en las lenguas indoeuropeas, es decir, una forma ya instituida en la lengua. Podríamos, a decir verdad, evocar otras observaciones del mismo tipo, notablemente en sociología.

Lo que Lacan pensó y acentuó es pues una dimensión cuya importancia no ha dejado de ser subrayada por otros autores desde el campo de las ciencias humanas en el transcurso de los últimos años. El hombre “estructural” está determinado por mecanismos que no domina. Es importante observar que no se trata aquí de una perspectiva enfrentada a la fenomenología o, a lo sumo, a toda fenomenología. Así, Marc Richir propone ver en el advenimiento de lo simbólico una “prosecución de las obras de la naturaleza por otros medios”. En otras palabras: determinados “mecanismos simbólicos de desencadenamiento” habrían tomado, en el hombre, el relevo de los mecanismos innatos de desencadenamiento que gobiernan a todos los

---

<sup>8</sup> A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, Paris, 1964, p. 260.



animales no humanos. Lo humano no puede pues ser exclusivamente aproximado desde su fenomenalidad. El filósofo belga concibe, a la vera de los existenciaros fenomenológicos, ciertos existenciaros simbólicos que también podrían pensarse como ideas kantianas reguladoras. Fuera de la patología, estos existenciaros serían tan esencialmente humanos como los existenciaros fenomenológicos.

Según esta perspectiva, el hombre como sujeto tan sólo se constituiría merced a una sustracción o retirada del campo fenomenológico: la existencialidad simbólica procedería entonces de una limitación de la libertad fenomenológica. Así, Richir puede escribir:

“...el sujeto no se constituye, como vio con tanto acierto Lacan, sino a fuerza de retirarse en el orden simbólico, es decir, dicho en nuestros términos, retirándose, merced a ciertas lagunas, del campo fenomenológico...”<sup>9</sup>

Ver así las cosas equivale a sostener que no sólo hay, para el ser humano, un límite a la fenomenalización que puede conducir a la constitución del síntoma, sino que dicho límite es asimismo constitutivo de la subjetividad humana sana. Los mecanismos simbólicos de desencadenamiento no constituyen por tanto todo lo simbólico, sino únicamente lo simbólico en juego en el síntoma. El síntoma como *Gestell*, como automatismo de repetición, procede de dichos mecanismos<sup>10</sup>. El síntoma, desde este punto de vista, manifiesta una dimensión del ser humano por la que este está, radicalmente, fuera del mundo. Efectivamente, el síntoma produce un bloqueo de la fenomenalización, *i.e.* de la temporalización y de la espacialización de una experiencia, de un encuentro. De resultas de ello, los significantes en que consiste el síntoma se enquistan en un blanco, en un vacío, en una laguna en fenomenalización. El síntoma como significante será siempre, en este sentido, un “cuerpo extraño” en el curso de la fenomenalización, un grumo indigesto, un quiste que no sería pensable si no es bajo la categoría de lo heterogéneo. Heterogéneo a todo lo mundanal. Literalmente *inmundo*, por retomar la expresión de A. Juranville que en su libro *La philosophie de Lacan*<sup>11</sup> escribe, en una línea de pensamiento muy próxima a la de Richir (al menos en este punto), lo siguiente:

<sup>9</sup>M. Richir. *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon. Grenoble 1988. p.108.

<sup>10</sup> Añadiría (nota añadida en 2016) que conciernen también la pulsión “freudiana”. [Nota reciente del autor].

<sup>11</sup>A. Juranville, *La philosophie de Lacan*, P.U.F., Paris, 1984.

“Lo real es siempre lo real del encuentro fallido... el significante consigue disimular, a sellar esta falta”<sup>12</sup>

Sólo los lacanianos han solido y sabido insistir en la dimensión de heterogeneidad radical del síntoma. Así, el propio Lacan, distinguirá lo real y la realidad ya que hay una heterogeneidad radical respecto del mundo como dotado de sentido, y esta heterogeneidad es lo que Lacan denomina, precisamente, lo *real*. Podríamos evocar también al psicoanalista David Nasio, que define el síntoma como significante debido a su carácter incomprendible:

“El significante es lo que no hay por qué comprender, es una representación no comprensible”<sup>13</sup>

En suma, si resumimos las distintas modalidades de la incomprendibilidad que pueden presentarse en el registro de una patología mental, podemos decir que:

- para el psiquiatra jasperiano, el síntoma es incomprendible desde el punto de vista de una comprensión de tipo psicológico fundada en la empatía.

- para el psiquiatra fenomenólogo, el síntoma es incomprendible en la medida en que la noción misma de síntoma, distinguida de la del fenómeno, desborda el campo definido como el suyo propio, y que es, por entero, un campo de comprensión.

- por último, para el psicoanalista laciano, pero no sólo para éste, el síntoma, no ya como índice sino como significante, es incomprendible porque está en el corazón mismo del un campo de investigación definido como el suyo propio, y que se mantiene, entero, expresamente fuera de la dimensión del comprender.

Vemos que ni para el psiquiatra fenomenólogo, ni para el psicoanalista, puede el concepto que aquí empieza a dibujarse y a imponerse guardarse bajo la categoría del indicio. Observamos, asimismo, que la incomprendibilidad del síntoma es, por ello, principal, i.e. de principio. Notamos, por último, que los respectivos campos del psicoanalista y del psiquiatra fenomenólogo no se solapan, lo cual aleja el riesgo de contradicción y abre, por el contrario, a la posibilidad de una articulación.

<sup>12</sup> *Ibid*, p. 84.

<sup>13</sup> D. Nasio, *Cinq leçons sur la théorie de J. Lacan*, Payot, Poche, 1992, p. 227.

Articulación que debe con mayor razón ser pensada por cuanto es la única que hace posible la instauración del marco en el cual una cura será posible. Efectivamente, la única forma de salir del círculo infernal de la repetición reside en conseguir operar un desplazamiento tal que lo simbólico, bloqueado en el síntoma, se abra a un horizonte de sentido bajo el cual una fenomenalización será, de nuevo, posible.

Hemos de permanecer muy atentos a la configuración fenomenológico-simbólica en la cual se inscribe el síntoma: esta configuración no es ni estrictamente husserliana, ni tampoco heideggeriana. En el pensamiento contemporáneo, no la encontramos, hasta donde yo sé, sino en el fenomenólogo belga M. Richir, para quien:

“Tal es, de hecho, el enigma de nuestra encarnación: sólo accedemos a nosotros mismos, como hombres, porque nuestro ser-en-el-mundo *se hurta, en cierto modo, al mundo*, o porque nos constituimos, en nuestra dimensión humana, *en una existencialidad que no es existencialidad de mundo* – y precisamente en este sentido nos separamos radicalmente tanto de la obra husserliana como de la obra heideggeriana.”<sup>14</sup>

Según dicha perspectiva, hay en la existencia humana :

- una dimensión pática, fenomenológica, completamente fuera de lenguaje.
- una dimensión de fenomenalización en lenguaje que hallará su límite bajo la

forma de :

-la institución simbólica, ya siempre ahí, y cuyos conceptos puros no son, en sí mismos, fenomenalizables.

Richir imagina, llegado este punto, una tentativa de re-esquemmatización a partir de lo que da nacimiento a una laguna en fenomenalidad de lenguaje, tentativa que conocerá dos destinos diferentes según desemboque sobre la experiencia de lo sublime kantiano o sobre la no experiencia que constituye la patología. En lo sublime, la imaginación no consigue esquematizar en lenguaje, no consigue imaginar las ideas de la razón. A pesar de todo, el conflicto entre imaginación y razón es vivido como armónico e insuflador de entusiasmo porque lo que es sentido como un fracaso de la imaginación se recibe, al mismo tiempo, como un logro de la razón, es decir, y en los términos de Richir, como un logro de lo simbólico. Por el contrario, en la patología, la esquematización fracasa de tal suerte que da lugar a la constitución

<sup>14</sup> M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, op. cit. p.83.

de elementos “simbólicos” (se trata entonces de algo simbólico “marrado” o “fallido”) radicalmente incomprensibles: los significantes sin sentido, que se enquistan en la laguna en fenomenalidad del fenómeno-de-lenguaje.

En la experiencia de lo sublime, lo simbólico se presenta bajo la forma de ideas reguladoras constituyentes de un horizonte de sentido, mientras que en la no experiencia de la patología, lo simbólico aparece bajo la forma de significantes fuera de mundo, repetitivos, “estultos”, “ciegos”; todo lo contrario, en suma, que un horizonte de sentido. “Pseudo lenguaje” dirá en ocasiones Richir. En este caso, el fracaso de la imaginación, es decir, de la fenomenalización, únicamente es recibido y padecido como sufrimiento y no como un logro de la razón, de lo simbólico, toda vez que los significantes no acceden al estatuto, en cierto sentido feliz, de ideas reguladoras.

Dicha concepción entraña, evidentemente, una consecuencia en punto a la extensión del campo en que una hermenéutica es posible. Este campo parece, en dicho marco, limitado por ambos lados. Se sostiene entre una región fenomenológica donde nada hay por interpretar (pues ésta se sitúa radicalmente fuera de lenguaje) y una región en la que lo simbólico, convertido en maquinal, ya no es lenguaje. Es lenguaje deslenguajizado. *Gestell*.

Si la hermenéutica es la “disciplina de la elucidación de los horizontes de sentido”, se impone comprender convenientemente que el síntoma en tanto que signifiante *no es* un horizonte de sentido. Pues “horizonte de sentido” significa experiencia posible, y el síntoma como signifiante *no es* un horizonte de sentido toda vez que “horizonte de sentido” significa experiencia posible, y el síntoma como signifiante *no es* una experiencia. No me parece más adecuado decir, como G. Charbonneau, que la experiencia de lo que es ser un hombre únicamente halla su sentido propio mediante la comprensión. El síntoma resulta del efecto de un bloqueo del movimiento típicamente humano y hominizante que se cumple merced a la puesta en ejecución de juicios reflexionantes estéticos (se trata de la vertiente fenomenológica), y teleológicos (se trata de la vertiente simbólica), ambos obrando a la constitución del sentido. De ahí que, en un proceder comprensivo, partir de elementos que son síntomas en tanto que significantes abrigando la esperanza de que uno terminará por comprenderlos supone no sólo ceder a una ilusión particular, sino ceder, radicalmente, a la ilusión transcendental kantiana. Los significantes

patológicos no pueden ser, en sí mismos, esquematizables. En una perspectiva fenomenológica contemporánea, como la de Marc Richir, pensar que podemos esquematizar los propios significantes es creer que vamos a poder fenomenalizar, es decir, a conseguir temporalizar/espacializar en lenguaje elementos de lo simbólico que son, *por principio*, no fenomenalizables. La institución simbólica comienza allí donde la fenomenalización se detiene, de ahí que ambos campos sean inderivables el uno del otro. La incomprendibilidad del síntoma es irreductible pues lo es por principio. El síntoma ES el eslabón perceptible de un radical defecto de constitución de las propias posibilidades de puesta en sentido. Evidentemente, no quiere ello decir que la patología sea refractaria a todo tratamiento. Antes bien, quiere ello decir que la terapia no puede exclusivamente partir del síntoma, o del significante, para poner en solfa el proceso de la puesta en sentido que ha fracasado dado que el síntoma es, precisamente, la marca de dicho fracaso.

En este sentido, toda psicopatología que sólo tome en cuenta una sola de ambas dimensiones, una sola –fenomenológica o simbólica – en exclusiva de las dimensiones distinguidas por Marc Richir, está abocada al fracaso. Fracaso no sólo de una etérea elucidación teórica, sino fracaso concreto de toda empresa terapéutica a la cual pretendiese dicha elucidación teórica aportar un fundamento.