

La “voz” de la conciencia Fenomenología, Psicologismo, Psicoanálisis

Luciano Lutereau

Un día será sometido a estudio el método según el cual procedo en la enseñanza que les doy. No me corresponde a mí seguramente deletrearles su rigor.

Jacques Lacan

Es infructuoso argumentar que al psicoanálisis conciernen, eventualmente, ciertos interrogantes filosóficos. Sin embargo, lo curioso es que la filosofía, en notables autores recientes, no haya podido dejar de recurrir a ciertos motivos psicoanalíticos. Este derrotero ha producido, ocasionalmente, el extravío de algunos analistas que, seducidos por el afán especulativo o la erudición retórica del coleccionista de saberes, han perdido el suelo firme de la experiencia que los orienta. Por lo tanto, este breve ensayo no se propone como un esclarecimiento filosófico *para* psicoanalistas, ni (mucho menos) como una aplicación de términos psicoanalíticos en un discurso filosófico posible.

Si este ensayo tiene un propósito es el de celebrar la función del interlocutor. El psicoanálisis *habla con* la filosofía, lo que no quiere decir que hable de *lo mismo* que la filosofía. En este punto, ambas disciplinas se descentran hacia experiencias irreductibles y específicas. No obstante, ¿qué motiva que esta conversación se sostenga?

2.

Freud no tenía un interés manifiesto por la filosofía. Así, en *El Yo y Ello* (1923) pudo afirmar que “la investigación psicoanalítica no podía emerger como un sistema filosófico con un edificio doctrinal completo y acabado”¹, o bien –en la conclusión del caso Schreber– establecer una relación entre el rigor lógico de una teoría y el delirio del paranoico. No obstante, no debería pasar desapercibido que no otra cosa podía esperarse de un discípulo de F. Brentano, filósofo cuya enseñanza tenía como piedra de toque la racionalidad de la nueva ciencia positiva y experimental. Por lo tanto, la crítica de Freud a la filosofía debería ser enmarcada en el contexto histórico de declinación del idealismo en el siglo XIX. El sueño filosófico de Freud tuvo un nombre científicista: metapsicología.

Por otra parte, en tiempos de Lacan, para quien el rehusamiento al desarrollo de una metapsicología se propuso desde sus primeros trabajos, tomando como alternativa las descripciones fenomenológicas de la experiencia analítica, el recurso a la filosofía es permanente y sin disimulos: desde Plotino hasta Frege, pasando por San Agustín, Descartes, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, los nombres de los filósofos más dispares se suceden vertiginosamente. Lacan le habló a la historia de la filosofía en su conjunto, al punto de afirmar –en la clase del 15 de marzo de 1972, del seminario ... *O peor*– que “Platón era lacaniano”. Y llegado el momento, resumió su proyecto como un reverso, esto es, como una “antifilosofía”. Sin embargo, lo que no podría soslayarse es que la “antifilosofía” de Lacan *no es sin* la filosofía.

En la diversidad de apartados que proponemos en la composición de este ensayo, el lector podrá encontrar distintos modos de dirigirse a la filosofía, de servirse de ella, de cuestionarla, refrendarla, y esperar su interlocución. No hemos querido declinar el conjunto de las conversaciones presentes hacia una conclusión específica, sino sostener el *decir*, el acto de hablar sobre distintos tópicos comunes a la filosofía y al psicoanálisis.

¹ Freud, S., *El yo y el ello* en *Obras completas*, Vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, p. 37.

Por eso mismo, tampoco hemos tomado la pregunta taxativamente, sino que hemos pospuesto su resolución en una dialéctica abierta. Filosofía y psicoanálisis trabajan sobre sus respectivos campos de experiencia, sin forzar equivalencias, reduccionismos, semejanzas artificiales, y aún así se han encontrado compartiendo algunos términos, iluminándose recíprocamente, formulando alguna pregunta lateral, relanzando el diálogo.

Sólo resta decir que entendemos la función de la pregunta a partir de la introducción a una experiencia; antes que en la vía de la adquisición de un saber distinguido en la repetición “mátrica” de ciertos lugares comunes, la experiencia es el descanso conseguido al subir una escalera que, a la sazón, podrá ser apartada. En ese momento, entonces, se celebra el encuentro de “alguien con quien hablar”.

3.

En las lecciones de 1904/5 (editadas en el volumen 23 de su Obra Completa: *Husserliana*)², Husserl plantea que toda vivencia supone un momento de sensibilidad. A su vez, la diferencia entre la percepción, y sus modificaciones, una imagen y un signo, o intención significativa, depende, en cada caso, del acto en juego. De este modo, un mismo momento sensible puede ser el soporte de los tres actos intencionales. Por ejemplo, pongamos por caso el grabado de Durero, *El caballero, la muerte y el demonio*, tematizado por Husserl en *Ideas I*: el mismo contenido sensible puede ser aprehendido como: a) una composición de figuras en trazos y sombras (Erasmus llamaba a Durero “el Apeles de las líneas negras”) sobre una superficie de cobre de 25 x 20 cm.; b) una imagen de tres personajes, de cuya irrealidad no participan todos los rasgos sensibles recién destacados (por ejemplo, el tamaño de la figura del caballero no es el mismo que

² Husserl, E., *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XL, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London (con anterioridad: Martinus Nijhoff, Den Haag), 1950-2008. Vol XXIII *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen vergegenwärtigungen*.

el del caballero en la imagen), en un paisaje sombrío, del que se presien-

te la densidad simbólica del arte flamenco; c) una alegoría que ejemplifica la virtud moral del cristiano para atravesar las tentaciones de este mundo con impavidez y serenidad: Durero plasmó en esta obra sus sentimientos de indignación frente a un supuesto asesinato de Lutero.

Asimismo, en lo que respecta a la concepción específica de la imagen, Husserl sostenía que –en su estructura de “ver-en”– pueden describirse tres objetos: a) una imagen física, o, soporte físico; b) la imagen propiamente dicha; c) el objeto representado. Aquí podría utilizarse nuevamente el ejemplo de la obra de Durero mencionada en el párrafo anterior.

En ambos casos, sea que se destaque el trasfondo sensible de una aprehensión intencional, o que se considere la teoría fenomenológica de la imagen, puede notarse la presencia implícita de un mismo esquema: la articulación materia-forma, por eso también llamado esquema “hylemórfico”. Según este principio, un contenido sensible *dado* es dotado de sentido, o bien interpretado, como lo demuestra también ese ejemplo clásico que permite, en función de un mismo dibujo, ver un conejo o un pato.

No obstante, uno de las grandes dificultades del esquema hylemórfico es explicar a la aparición de los datos sensibles. No sólo la obra husserliana, a partir de 1905 –con el desarrollo progresivo de una fenomenología genética que complementase las descripciones estáticas–, se ocuparía de este movimiento, sino que podría decirse que toda la fenomenología posterior (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, etc.) avanzó en la misma dirección. Después de todo, el esquema hylemórfico no era más que un prejuicio de la psicología del siglo XIX en el nacimiento de una disciplina que buscaba ser una ciencia sin supuestos.

4.

En su escrito “Más allá del principio de realidad” (1936), Lacan destaca que la psicología de su época se funda sobre un prejuicio filosófico: el asociacionismo. Sin embargo, no se trata tanto de que dicho prejuicio sea formulado explícitamente en la teoría, sino de la presuposición de ciertos postulados que implican dicha concepción filosófica. La efectucción de

estos postulados se encuentra, por ejemplo, en la distinción entre sensación, percepción, imagen, juicio, etc., en cuya escala puede verse la presencia de un supuesto de la filosofía moderna: la diferencia y relación entre conciencia y mundo. Un efecto de dicha concepción se encuentra en la elaboración del conocimiento a partir de una “garantía de verdad”, entendida esta última como adecuación con una supuesta realidad extra-fenomenológica.

De este modo, la “función de lo verdadero” designa, según Lacan, el prejuicio asociacionista que establece una noción de verdad a partir de la relación entre dos realidades exteriores, la conciencia y el mundo. Dos conceptos fundan esta relación: a) la noción de *engrama*; b) la noción de *vinculación asociativa*. Aunque éste no sea el lugar para exponer en detalles dichas cuestiones³, cabe observar que la revisión de la crítica de ambos conceptos pone de manifiesto el recurso de Lacan a la fenomenología para consolidar una concepción específica de realidad psíquica como principio del psicoanálisis. La crítica de los conceptos de *engrama* y *vinculación asociativa*, soporte de una noción de realidad entendida como independiente del acto de su apreciación, conduce a poner de manifiesto un enfoque positivo que podría resolver los callejones a que dichos conceptos llevan:

Inútil decir que así se puede desconocer por completo la necesidad de una especie de análisis que exige, sin duda, sutileza, pero cuya ausencia torna caduca toda explicación en psicología, y que se llama *análisis fenomenológico*⁴.

De este modo, para Lacan la fenomenología es una vía para combatir la presencia en el psicoanálisis de resabios psicologistas que no por ser de vieja data son menos eficaces.

³ Cf. Lutereau, L., *La forma especular. Fundamentos fenomenológicos de lo imaginario en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2012, pp. 61-68.

⁴ Lacan, J., “Más allá del principio de realidad”, en *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 139.

Una de las grandes dificultades para pensar la noción de objeto *a* es el riesgo permanente de sustancializar o entificar su concepto. No sólo en la medida en que, eventualmente, se supone una equivalencia fáctica entre el objeto anal y las heces, o entre la mirada y los ojos, etc., desconociendo el carácter contingente del objeto, y que este último –como Freud ya lo entreviera en su artículo de 1915– se recorta en función de su destino y el circuito que constituye. Mucho más notable es el extravío que, a sabiendas de estos detalles, se considera advertido cuando tematiza el objeto-voz en función del esquema hylemórfico.

La aplicación de dicho esquema al objeto-voz puede enunciarse del modo siguiente: la voz es el sustrato básico de la encarnación del significante. De este modo, no sólo se deslíe la concepción estricta del significante, como elemento estructural y diferencial –cuya materialidad no dejaría de ser considerada, porque es la materia de la forma–, sino que duplica el problema que se quería resolver: para dar cuenta de la voz se plantea una compleja situación de extracción de forma (de sentido) que dejaría como resultado ese “resto” que sería la voz. No obstante, así tampoco se ha avanzado demasiado en la determinación del estatuto de este “resto”. En todo caso, bien podría objetarse también –y aquí lo hacemos–, que el “resto” estaría siendo como “eso que queda”, en una dudosa operación de resta... cuando el resto en psicoanálisis tiene otro estatuto, articulado a la temporalidad de la retroacción.

He aquí, entonces, una primera propuesta: esclarecer el objeto voz desde una perspectiva fenomenológica evita la recaída del psicoanálisis en el psicologismo. De este modo, la excursión filosófica tiene una función metodológica que colabora con el esclarecimiento epistemológico del psicoanálisis.

Con este propósito, expondremos algunos lineamientos básicos del libro de J. Derrida *La voz y el fenómeno* (1967)⁵, en función de una con

⁵ Para una consideración filosófica más amplia de la voz, cf. Agamben, G., *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2003.

sideración de la primera de las *Investigaciones lógicas* (1900/1) de Hus-

serl, dejando para los últimos apartados algunas reflexiones acerca la concepción lacaniana de la voz.

6.

En la primera de las *Investigaciones Lógicas*⁶, titulada “Expresión y significación”, Husserl comienza, en el capítulo inicial, por realizar las “Distinciones esenciales”. Todo signo, en principio, es signo *de algo*, y tiene dos sentidos. El primero es el de la *indicación* (o índice), que no expresa (no quiere decir)⁷ nada, pero que sí indica algo. El otro sentido es el de la *expresión*, que sí quiere decir algo, pero que *puede o no* indicar algo. Esta distinción entre indicaciones y expresiones no es –como señala Derrida–, de orden sustancial, sino funcional.

Por ello las expresiones pueden ser o no revestidas (encabestradas) por la función indicativa. En el discurso comunicativo (el habla), las expresiones quieren decir algo *a la vez que* señalan algo, es decir, que funcionan como indicaciones. En cambio en “la vida solitaria del alma” (el monólogo interior), las expresiones tienen la función pura y simplemente del querer-decir. Husserl profundiza, entonces, los sentidos del signo.

La indicación es algo que sirve efectivamente de señal de algo para un ser pensante. Por ejemplo, los moretones son signo de maltrato, la bandera es el signo de una Nación. Establece así una relación de señal, sin importar su carácter natural o artificial. De este modo, la vivencia que tiene alguien de la existencia de ciertos objetos o situaciones objetivas

⁶ En este apartado, como en el siguiente, la exposición del pensamiento husserliano será realizado a partir de las distinciones realizadas por Derrida. Es evidente que la lectura derrideana de Husserl es sesgada, y cualquier erudito en el pensamiento husserliano podría denunciar sus extravíos. No obstante, son estos últimos los que otorgan a su lectura el valor de ser algo más que un comentario.

⁷ De acuerdo con Derrida, hemos de traducir *Bedeutung* por *querer-decir*, y no por “significación”, como aparece en la traducción española de las *Investigaciones lógicas*. Asimismo, *Bedeuten* se traduce por *quiere decir*, y no por “significa”.
indica (motiva) a ese alguien de la existencia de otros objetos o situacio-

nes objetivas (por ejemplo, los moretones indican maltrato). Esa indicación es vivida como un motivo no basado en la intelección: unas cosas pueden o deben existir *porque* otras cosas son dadas, pero el carácter del nexo causal es el de una *convicción*.

Para comprender el nexo causal de la convicción cabe hacer un rodeo. Husserl diferencia el concepto general de la mostración, oponiendo la alusión indicativa a la demostración⁸. Ésta última implica una deducción intelectual y una regularidad ideal (por ejemplo, el caso de los axiomas científicos); mientras que la primera implica que ciertas situaciones objetivas sirven de señales para otras, que se deducen en función de un nexo anteriormente establecido como una *convicción*, es decir, no intelectual ni necesario. De este modo, la alusión indicativa recubre claramente el carácter de la indicación.

En consonancia con esto, Husserl restringe el clásico concepto de asociación de ideas al primer sentido de la mostración, es decir, a una convicción empírica. Así, la evocación de ideas asociadas configura con las cosas existentes unidades intencionales que *parecen* copertenecientes. Hay un carácter palpable y mundano en el nexo. Entonces, Husserl realiza una clara oposición entre lo inesencial del nexo que establece la indicación (por ejemplo, los moretones pueden deberse a otras causas que el maltrato), y lo esencial del nexo que establece expresión, que pasaremos a desarrollar.

La expresión es, según Husserl, un signo discursivo (sin importar si es proferido o no, como hemos visto), que quiere decir algo, o mejor, cargado de querer-decir. Se excluyen aquí, por lo tanto, los gestos y los ademanes del habla, ya que no tienen otra función que la indicativa. En este sentido, las indicaciones no tienen querer-decir: no quieren decir nada.

Husserl diferencia dos tipos de expresiones –ambas, por supuesto, discursivas–: las *expresiones comunicativas*, y las solitarias. Las primeras, al tiempo que quieren decir algo, funcionan como señales: es la *función*

⁸ Seguimos nuevamente a Derrida, traduciendo *Weisen* por *mostración*, *Hinweis* por *alusión indicativa*, y *Beweis* por *demostración*.

notificativa. Se notifican las vivencias psíquicas del hablante (por ejem-

plo, que deseo, que temo, etc.), de modo que se hacen accesibles de forma indirecta al oyente.

Lo importante aquí es que al momento de captar el oyente un discurso pronunciado por alguien, percibe un ser sobre la base de una representación intuitiva pero *inadecuada*. Por lo tanto, las vivencias psíquicas del hablante sólo pueden ser supuestas, y nunca corresponderá a una verdad en el sentido estricto de adecuación⁹.

En cambio, las *expresiones solitarias* en “la vida solitaria del alma” no funcionan como señales. En el monólogo interior no nos notificamos nada a nosotros mismos, ya que “tales actos [psíquicos] son vividos por nosotros *en el mismo momento*”¹⁰. Aquí la notificación simplemente no tiene sentido.

Las expresiones solitarias no implican palabras indicativas reales, sino representadas. La no-existencia de la palabra no importa (ya que eso remitiría al carácter mundano y añadido de la indicación), sino que se nos presentan las expresiones, el querer-decir, en su carácter puro. No hay aquí encabestramiento. Es importante observar la expresión, recién citada, “*en el mismo momento*”, ya que es a partir de este sintagma que Derrida desplegará una parte de su crítica.

Husserl continúa analizando las expresiones, y diferencia tres instancias. Toda expresión *notifica* vivencias psíquicas; *quiere decir* sentidos, es decir, contenidos de la representación; y, finalmente, *nombra* el objeto de la representación. Estos dos últimos aspectos serán desarrollados directamente en el próximo apartado, bajo las categorías de la donación y cumplimiento de sentido.

Resumiendo, Husserl establece una clara oposición entre dos funciones del signo. Las indicaciones establecen relaciones contingentes y no quieren decir nada. En cambio, las expresiones establecen nexos necesarios con lo que refieren, su querer-decir. Éstas pueden, además, encabes-

⁹ “El carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente”. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1970, p. 241.

¹⁰ *Ibid.*, p. 242. El subrayado es nuestro.

trarse con las indicaciones en el discurso comunicativo, pero no apare-

ciendo más que de manera opaca e inadecuada. Por ello, la vivencia psíquica interna quedará del lado del querer-decir, pasible de expresarse, pero no de indicarse.

El argumento husserliano de “la vida solitaria del alma” garantiza la idealidad del querer-decir, donde la representación permite la expresión discursiva, sin embargo, no proferida. En este sentido, la expresión discursiva más pura es la que jamás se ha dicho, porque se pertenece demasiado a sí misma como para salir de sí.

7.

La crítica de Derrida opera de la siguiente manera: trabaja el texto husserliano a la letra, desmenuzando los conceptos, diferenciándolos y entrelazándolos. De esta manera, aparece un Husserl que introduce novedades que luego desconoce, y desde aquí Derrida construye su crítica a la vez que deconstruye el sistema de autor –sistema que oculta lo originario de la innovación husserliana–.

La preeminencia de la expresión como querer-decir. Derrida, que parte, al igual que Husserl, de las “Distinciones esenciales”, señala de entrada que, en algunos casos, ambas funciones del signo –la indicación y la expresión– se pueden encabestrar en el mismo encadenamiento de signos. Es el caso ya estudiado del discurso comunicativo. Sostiene Derrida que, *de hecho* (en el mundo), el signo discursivo o el querer-decir se encuentra siempre tomado por un sistema de indicativo.

Sólo a la conciencia aislada, en su discurso *fonológico*¹¹, se le presenta la expresión en su pureza lógica (en “la vida solitaria del alma”). Por esta razón, el análisis husserliano se mueve entre esencia y existencia, entre función intencional y realidad intuitiva. Distinción posible, según Derrida, sólo por el hecho de que el lenguaje está presente aquí desde el

¹¹ El carácter fonológico de la conciencia se revelará en el transcurso del análisis, a saber, la conjunción de la *phoné* y el *logos* como condición de la conciencia husserliana. primer momento: sin éste no habría diferencia entre la indicación y la

expresión.

La noción de signo en general que brinda Husserl al comienzo de su investigación (“todo signo es signo de algo”), implica una estructura de remisión: una para la indicación y otra para la expresión. Por supuesto, Husserl privilegia la última, debido a que busca la logicidad del querer-decir, el *a priori* general de la gramática. Dicho de otro modo, Husserl busca aislar un lenguaje teórico liberado de la corrupción mundana.

Sin embargo, Derrida no deja de señalar la tarea paradójica de la fenomenología: “describir la objetividad del objeto y la presencia de lo presente –y la objetividad en la presencia– a partir de una ‘interioridad’, más bien de una proximidad a sí”¹². Husserl, a los ojos de Derrida, está atrapado por sus supuestos fenomenológicos: la conciencia trascendental le compele a colocar a la expresión por encima de la indicación. Aún más, Husserl sostiene, en *Ideas I*, la existencia de un *estrato pre-expresivo* del sentido, del cual la expresión no sería más que una fiel puesta en discurso.

Entonces, la exterioridad de la indicación a la expresión es la clave, según Derrida, para comprender las raíces metafísicas de la fenomenología de Husserl. La indicación sería el fenómeno extrínseco y empírico que se encabestraría a la idealidad del querer-decir. El problema es, en última instancia, si el encabestramiento es irreductible o no. Husserl pretende reducirlo; Derrida no sólo sostendrá lo contrario, sino que se dedicará a invertir la primacía de la expresión y someterla al régimen irreductible de la indicación –someter, si se quiere, el significado al significante–.

Presencia y repetición en la vida solitaria del alma. Derrida destaca el movimiento de la expresión como una salida fuera de sí de un sentido desde el estrato pre-expresivo. La intencionalidad como relación a la objetividad es reflejada “en espejo” por una expresividad *improductiva*, ya que esta última nada nuevo aporta a lo que ya era *presente a sí mismo* en la conciencia.

Por otro lado, la idealidad del querer-decir no puede ser más que intencional o voluntaria, a diferencia de las indicaciones, que son involuntarias.

¹² Derrida, J., *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 23.

Hay, además, una reserva al que habla de lo que quiere decir, en tanto que

él dice lo que quiere decir, y no otra cosa. Este concepto voluntarista y metafísico de la intencionalidad implica que el sentido, *en su presencia*, se expresa en su querer-decir, sin contaminación alguna por acción de la mundaneidad. Por ello, las indicaciones no quieren decir nada. Se identifica de esta manera sentido y querer-decir, excluyendo la indicación. La distinción no pasa por la lengua y no-lengua, sino por lo expresado y lo no-expresado.

Sin embargo, la expresión debe manifestarse encarnándose en el cuerpo mundano de la indicación. Este movimiento le confiere al querer-decir una opacidad no-originaria, e impropia de la expresión: por ello, dice Derrida, el acto que dona sentido no está plenamente presente. La presencia se difiere debido a la acción de la indicación.

Si mi vivencia psíquica no puede ser más que opaca al ser indicada en mi discurso comunicativo, el otro la aprehende en su opacidad, en su inadecuación (como en la función notificativa de la expresión). A la inversa, la presencia de la vivencia del otro está negada a mi intuición originaria. El yo y el otro no nos conocemos más que por las notificaciones inadecuadas de nuestras vivencias psíquicas. Y así, mi sentido permanece como propio, presente inmediatamente a mí mismo¹³. La relación con el otro como no-presencia implica, según Derrida, la impureza de la expresión.

En este sentido, “la vida solitaria del alma” restituye la unidad pura de la expresión como pasible de repetición, porque no nos servimos más que de palabras representadas. Poco importa la existencia de la palabra; lo que importa es la representación, *absolutamente presente y presente a sí*. Así, el problema es saber si son las indicaciones necesarias para que el sujeto se relacione consigo mismo. Husserl piensa que no, y es por eso que Derrida

¹³ “El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por lo tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción “externa”, no “interna”. Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión y de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso, tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde verdad”. Husserl, E., *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 241.

sostiene que, si para Husserl la indicación es el signo verdadero¹⁴, entonces

“la expresión plena escapa de cierta manera al concepto de signo”¹⁵.

Continuando con “la vida solitaria del alma”, Derrida diferencia dos tipos de argumentos. En primer lugar, argumenta Husserl –como acabamos de ver–, que en el discurso interior no me indico nada, sino que es una representación. Pero la naturaleza de la representación, para Derrida, es coextensiva a *todo* el discurso: no vale ya, por lo tanto, la diferencia entre el discurso efectivo (indicativo) y el representado (expresivo). Y esto se debe a la estructura misma del signo en general: éste “debe permanecer como el *mismo* y poder ser repetido como tal a pesar de y a través de las deformaciones que podamos llamar el evento empírico le haga necesariamente sufrir”¹⁶.

Si la estructura del discurso es, para Husserl, ideal, esta idealidad implica necesariamente la posibilidad de la *repetición*. La idealidad no es tanto presencia a sí como la repetición. Representación y efectividad se encuentran en el mismo nivel, borrándose la diferencia entre la presencia y la repetición. El signo es lo originario: contra Husserl, la representación se deriva de la posibilidad de repetición, y no a la inversa. La presencia de lo presente deriva de la repetición, sostiene Derrida. El signo es originariamente ficción.

Porque el primer principio de la fenomenología es, según Derrida, la certeza de que toda forma universal de la experiencia es el *presente*, cuyo modelo es el “yo soy presente”. Pero este modelo implica necesariamente decir que “yo soy mortal”, y el pasaje a una *res cogitans* (como inmortalidad) es un movimiento de disimulación, por el cual el origen de la presencia y la idealidad escapa.

El segundo argumento husserliano de “la vida solitaria del alma” sostiene que la comunicación a sí mismo no tiene ninguna finalidad. Esto,

¹⁴ Derrida señala el “lapsus” que comete Husserl: “¿Diremos acaso que el que habla sólo se habla a sí mismo, sirviéndole las palabras de *signos, esto es, señales* de sus propias vivencias psíquicas?”. *Ibid.*, p. 241. El subrayado es nuestro. Los signos serían claramente aquí señales para Husserl.

¹⁵ Derrida, J., *La voix et le phénomène, op. cit.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

leído con lo que acabamos de exponer, implica que no sólo no hay dife-

rencia entre la representación del sujeto para sí mismo y la comunicación efectiva, sino que existe una unidad originaria entre discurso y su representación. Así, el discurso se representa, éste es su representación. El signo ya no es extranjero a la presencia a sí; y de esta manera, en contra de Husserl, deviene posible la representación de sí a sí mismo por delegación en una indicación.

El guiño y la presencia como "ahora". Más allá de todo lo expuesto, hablar, como detallamos al comienzo de este apartado, de "actos psíquicos vividos *en el mismo momento*", implica una irreductibilidad en la vivencia interna de la presencia a sí, que sería absolutamente indivisible, al modo, según Derrida, de un *guiño*, de un abrir y cerrar de ojos. Bajo esta perspectiva husserliana, la presencia a sí sería necesariamente exterior al signo, y, por lo tanto, exterior al querer-decir.

La cuestión de la presencia dirime, para Derrida, todo el desarrollo de las distinciones esenciales. El problema es saber si hay o no una *presencia simple*, en el sentido del ahora puntual e irreductible: un *punto-fuente*, al decir de Derrida. Es el comienzo o principio absoluto del Husserl de las *Ideas I*: "toda intuición donante originaria es una fuente de derecho para el conocimiento"¹⁷. La *evidencia* de la presencia hace posibles la verdad y el sentido.

Derrida recurre, sin embargo, a las distinciones que Husserl realiza en sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, para relativizar esta primacía de una presencia absoluta. Según Derrida, allí la presencia se compone continuamente con la no-presencia, es decir, con las retenciones y protenciones (recuerdos y expectativas primarios). Ambos son la condición de posibilidad de la presencia de lo presente. Porque la retención, por ejemplo, es una percepción de lo pasado como modificación del presente. Entonces, el corte no pasa entre percepción y retención, sino entre retención y reproducción.

Puede verse, claramente, cómo el guiño del instante como *ahora* guarda una inevitable y absoluta relación con su alteridad: la no-presencia.

¹⁷ *Ibid.*, p. 69.

Ésta se vuelve condición de que pueda producirse la presencia, y, en con-

secuencia, la representación. Por lo tanto, la frontera se desplaza, ya no está entre presente y no-presente, sino entre dos forma de restitución de lo presente: la retención y la reproducción.

Ambas formas de restitución implican una *huella* como posibilidad de repetición en su forma general. Y aquí es donde Derrida culmina la inversión de la presencia husserliana, recordando que, en realidad, “la idealidad de la forma de la presencia ella misma implica en efecto que pueda repetirse al infinito”¹⁸. Nuevamente, la reproducción se vuelve más originaria que la presencia.

La voz íntima. El lenguaje husserliano está pensado en base a un modelo teórico, donde la forma lógica “S es P” es el modo más primitivo y fundamental, de donde todo deriva. Allí se presenta la tercera persona del presente indicativo del verbo ser. Esta forma lógica hace pasar del estrato intencional pre-expresivo del sentido a la idealidad de la expresión en su forma universal y conceptual, esto es, restituye la presencia, a través del verbo ser. Es el ser como medio que protege “la *presencia* del sentido a la vez como *ser ante del objeto* disponible para una mirada y como *proximidad a sí en la interioridad*”¹⁹. Esta “idealidad del objeto” no puede expresarse más que en una forma no-mundana.

De este modo, en “la vida solitaria del alma”, la voz afecta al sujeto inmediatamente, sin salir de él. Según Derrida, es una voz en el sentido fenomenológico o en el de las imágenes acústicas de Saussure. Existe un vínculo necesario entre la voz y la expresión, y el “significante” (expresivo) se carga inmediatamente de “significado” (querer-decir) ideal. Pero, de esta manera, se borra la diferencia entre ambos; más específicamente, es el significante el que se desdibuja, debido a que el significado es presencia inmediata y anterior. Se radicaliza así la exclusión del lenguaje como indicación; ahora, hasta la expresión pareciera ser, en un punto, innecesaria.

La voz aquí descripta implica que, al hablar, como hemos visto, me entiendo al tiempo en que hablo. Es un fenómeno de *auto-afección* que se

¹⁸ Ibid., p. 75.

¹⁹ Ibid., p. 83.

realiza en un medio universal que no necesita salir fuera de sí mismo; y es

condición de posibilidad de la subjetividad o el para-sí. Aún más, dice Derrida: “ninguna conciencia es posible sin la voz [...] la voz es la conciencia”²⁰. Esta “diafanía” entre significante y significado le permite a Husserl reducir todo el lenguaje (tanto el indicativo como el expresivo) a una instancia improductiva aneja a la originalidad del sentido, de la presencia. El sentido como espíritu no tiene ninguna necesidad del significante para estar presente a sí mismo.

Pero, como hemos visto, la pura presencia a sí implica necesariamente la no-presencia de la huella retencional, que le permita sostenerse. Esta huella precede a la presencia, y no a la inversa; implica un movimiento de salida al mundo como lo no-propio. “Así, del mismo modo que la expresión no viene a añadirse como un ‘estrato’ a la presencia de un sentido pre-expresivo, igualmente, el afuera de la indicación no viene a afectar accidentalmente el adentro de la expresión. Su encabestramiento es originario”²¹.

Puede hablarse, entonces, de un *suplemento originario* como una adición que suple una falta, una no-presencia a sí originaria. Porque si la escritura, dice Derrida, puede completar (o más bien suplementar) en la palabra el objeto ideal, es porque la palabra había empezado a faltarse a ella misma.

La diferencia. “La diferencia suplementaria representa la presencia en su falta originaria a ella misma”²². La suplementariedad implica la estructura general del signo, ya estudiada, como un “estar en el lugar de”. No hay, por lo tanto, ninguna auto-donación fenomenológica, ningún para-sí: sólo hay “estar en el lugar de sí”.

Para comprender esto mejor, Derrida recurre al § 9 de la primera investigación lógica, donde Husserl realiza una distinción capital²³. Husserl diferencia en la expresión, más allá del fenómeno físico, otros dos niveles: el acto de dar sentido (o *intenciones significativas*), y el acto de cum-

²⁰ *Ibid.*, p. 89.

²¹ *Ibid.*, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 98.

²³ Desarrollo que habíamos dejado en suspenso hacia el final del apartado sobre las “Distinciones esenciales” de Husserl.

plir el sentido (o *cumplimientos significativos*)²⁴. Ambos, combinados, com-

pondrían la denominada *vivencia total*.

Lo significativo de la distinción es que el dar sentido aparece como lo esencial, mientras que el acto de cumplirlo sería inesencial. El querer-decir sostiene así una doble relación al objeto; pero es suficiente con que la intencionalidad anime un significante dándole sentido, siendo su cumplimiento dispensable. Si el objeto no está presente, esto no modifica en absoluto el querer-decir. Aún más, dice Derrida: el querer-decir *excluye* esencialmente la intuición del objeto.

Puede observarse, entonces, la estructura originaria del querer-decir: la ausencia del objeto dado a la intuición. Husserl, según Derrida, luego de señalar esta diferencia crucial entre intuición e intención, unifica demasiado rápido lo que había separado, juntando ambas en una “unidad de confusión íntima”. Pero, según Derrida, eso es errado, porque ambos niveles no son homogéneos: existe una diferencia radical.

Es la desaparición tanto de los objetos como del sujeto de la intuición lo que posibilita el querer-decir. Como se ve, tanto los objetos como las indicaciones en su función deíctica tienen su fundamento en el *ahora*, quedando el querer-decir por fuera de los mismos. Pero Husserl, debido a la unificación que realiza, piensa que el querer-decir puede realizarse en su relación al objeto. Su perspectiva teórica lo obliga.

Derrida contesta que, en realidad, “la posibilidad de esta no-intuición constituye el querer-decir como tal, el querer-decir normal en tanto que tal”²⁴. Cuando se dice “yo”, esto implica necesariamente la mortalidad del que lo dice; y en el decir, se completa, gracias a la escritura, la libertad del lenguaje con respecto al sujeto. La indicación, en tanto escritura, redobla la expresión y la suplementa.

Dice Derrida: “esta conclusión la sacamos, pues, de la idea de gramática pura lógica: de la distinción rigurosa entre la intención del querer-decir que puede siempre funcionar ‘en vacío’ y su cumplimiento ‘even-

²⁴ Se entiende que tanto las intenciones como los cumplimientos *significativos* se refieren al *querer-decir*.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

tual’ por la intuición del objeto”²⁶. Sin embargo, el criterio epistemológico-

co obliga a Husserl a sostener la relación con el objeto, ya que, según él, el querer-decir apunta necesariamente a la verdad, y la verdad sólo se constituye por adecuación del sentido con el objeto. El sentido sólo existe en relación con el saber, quedando el resto como *sinsentido*.

Finalmente, Derrida invierte el planteo husserliano: no ha habido jamás una percepción. La presentación es una representación de la representación. Y esto se debe a que “la cosa misma se sustrae siempre”²⁷.

8.

En el apartado anterior se ha expuesto la perspectiva derrideana de la voz fenomenológica. Su importancia radica en esclarecer su pertinencia en el marco de un análisis lingüístico –de relevancia para la perspectiva psicoanalítica, ya que demuestra, en algo más que una declaración de principios, de qué modo la voz se encuentra cortada por el significante y articulada a una estructura de repetición. Se ha visto que Husserl persigue con sus distinciones fines teóricos. Su preocupación por el conocer lo obliga a partir de un sujeto íntimo a sí mismo y lo compele a pensar la verdad del lenguaje como la estructura de la adecuación. El estrato pre-expresivo es la manifestación más clara de que Husserl concibe el lenguaje como esa fase improductiva que no debería más que duplicar la esfera del pensamiento. Ambos niveles, pensamiento y lenguaje, se encuentran claramente disociados.

En este sentido, la intimidad psíquica aparece inaccesible al otro, porque al postular un sujeto del conocimiento, la referencia al otro se vuelve superflua. Prueba de ello es el carácter de la voz en Husserl: una voz que no comunica nada, que da cuenta de la presencia a sí. A lo largo de este desarrollo, se han reconstruido, someramente, tres argumentos de Derrida contra Husserl. Primero: la idealidad del discurso supone una estructura

²⁶ *Ibíd.*, p. 108.

²⁷ *Ibíd.*, p. 117.

del signo en general que impide separar la representación interior de la

indicación exterior. Segundo: la retención, en tanto que perceptiva permite, como no-presencia, la posibilidad de la presencia. Tercero: lo innecesario del cumplimiento intuitivo como presencia libera la estructura del querer-decir.

De esta manera, Derrida puede sostener que el encabestramiento entre indicación y expresión (y estrato pre-expresivo) es esencial; que la huella que instala el lenguaje no reduplica algo presente, sino que permite su existencia; que, por ello, el lenguaje no es tanto voz como escritura; y que, en tanto escritura, el sujeto no se sirve del mismo como un útil que reflejaría la presencia íntima, sino que lo determina desde que lo trasciende. La relación con la muerte que instala el lenguaje no puede más que ocultarse en la idealidad de la presencia.

Decir que “la cosa misma siempre se sustrae” es invertir, claramente, el desiderátum husserliano. Así, no solamente no es la presencia lo originario²⁸, no solamente están implicadas presencia y repetición, sino que es la huella como archi-escritura lo primero y lo último.

Esta concepción de la huella nos permite retomar, asimismo, un aspecto anticipado en relación a la temporalidad, no sólo respecto de la repetición, sino porque la huella se demuestra como un resto productivo, como algo más que “lo que queda” –en escritos posteriores, para dar cuenta de este aspecto, Derrida elaborará la noción de “*restance*”, en cuya compleja construcción (que podría ser traducida como “restancia”) se da cuenta del valor de voz media que también caracteriza a la pulsión en psicoanálisis.

De este modo, cuando Lacan se refiere a la voz como “lo que ocurre cuando el significante no está únicamente articulado [...] sino que es emitido y vocalizado”²⁹, ¡no debe pensarse que se está refiriendo a la voz empírica, a ese sustrato material que sostiene el habla! Así como Lacan fue un denodado crítico –en función de su análisis que toma como hilo conductor el shofar– de enlazar la voz con la función fálica, aunque –por haber utilizado ese mismo hilo conductor– su análisis quedó adherido al

²⁸ “Elevarse hacia el sol de la presencia es la vía de Ícaro”. Ibid., p. 117.

²⁹ Lacan, J., *El Seminario: Libro 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 270.

Padre y al pacto que rememora el ritual, el recurso a este último motivo

no debe descuidar lo que allí se pone en juego es la cuestión de la repetición:

La cuestión tiene mucha importancia, porque nos conduce al terreno en el que se dibujó en su forma más fulgurante, en el espíritu de Freud, la función de la repetición. La función de repetición, ¿es únicamente automática y está exclusivamente asociada al retorno, al necesario carreteo de la batería del significante? ¿O bien tiene otra dimensión?³⁰

De este modo, puede notarse cómo Lacan intenta articular el tiempo con la voz, más allá de incidencia del automatismo significativo. Se encuentra aquí en germen el desarrollo sobre la *tyché* que continuaría su curso en el *Seminario II*.

La voz se presentaba de modo conocido para el psicoanalista, ya sea en las voces de la psicosis, o bien en los imperativos del superyó. No obstante, no sólo es evidente que en ambos casos no se trata de voces empíricas o efectivas, sino que dichas manifestaciones no agotan el catálogo de la imposición de la voz en la experiencia analítica. En todo caso, nos muestran que se trata de extrañas estructuras de conciencia. Por lo tanto, este intento de búsqueda de una nueva formalización del objeto-voz —como la que se propone Lacan— avanza en la vía de des-intimar el núcleo íntimo de la presencia a sí de la conciencia a través del significante, para descubrir una dimensión temporal que es la que sostiene la práctica del psicoanálisis.

Por eso Lacan puede afirmar una “sonoridad”³¹ del lenguaje que es independiente del hecho accidental de la vocalización efectiva a través de la cual eventualmente se recibe el lenguaje. Se trata, en este punto, de cierta “vibración”³², que Lacan metaforiza³³ con la referencia al oído como

³⁰ *Ibid.*, p. 271

³¹ *Ibid.*, p. 296.

³² *Ibid.*, p. 297.

³³ “Pues bien, no cedamos a esta ilusión. Todo esto sólo tiene interés como metáfora”. *Ibid.*, p. 298.

resonador, pero cuya eficacia radica en remitir a “datos topológicos pri-

marios, trans-espaciales, que nos han llevado a interesarnos por la forma más elemental de la constitución creada y creadora de un vacío³⁴. Este vacío con el que Lacan atiende a la constitución de la voz es lo que incorpora su carácter de resto productivo. De la misma manera en que Derrida retomaba las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* –en cuyo centro se expone el análisis de la percepción del objeto musical– para desbordar el marco de la presencia a sí de la conciencia, Lacan utiliza los ejemplos del campo de la música para exponer su propia subversión de la conciencia a través del “vacío sonoro” de la voz –del que el vacío espacial es sólo otra metáfora.

Nos detendremos aquí en la presentación de los componentes de la concepción lacaniana del objeto-voz. En todo caso, nos ha interesado circunscribir el rumbo metodológico desde el cual podría realizarse dicha tarea con mejores resultados. Cabe todavía elucidar las referencias lacanianas a la función de “soporte” que le cabe a la voz, así como su operación de “incorporación” (que Lacan distingue de la “asimilación”), ambas cuestiones en relación con el deseo del Otro. Hemos privilegiado destacar el interés por desustancializar la aproximación a la noción de objeto *a* –para lo cual su asociación a la noción de resto, entendida esta última como un operador temporal, es capital– dados los extravíos teóricos y clínicos en que tradicionalmente ha desembocado la *praxis* del psicoanálisis.

La “voz fenomenológica” es el rodeo que la fenomenología brinda para ceñir el carácter constitutivo de la voz íntima de la conciencia, aunque también para subvertir su presencia a sí a través de diferentes vías. Atravesado ese rodeo, el psicoanálisis puede explorar su propia temporalidad, y las invariantes de su experiencia, en un terreno fecundo, allende toda recaída en el psicologismo que todavía acosa a muchas publicaciones que se proponen esclarecer su práctica.

³⁴ Ibid., p. 297.