

La realidad psíquica. Una perspectiva crítica entre psicoanálisis, fenomenología y hermenéutica

(Psychic Reality: A Critical Perspective Between Psychoanalysis, Phenomenology and Hermeneutics)

Vinicio Busacchi – Ignacio Iglesias Colillas

Abstract

This article addresses the question of psychic reality, pointing out the difficulty of a univocal and holistic definition, due to the opposing theoretical perspectives and the fragmentation of scientific knowledge. Even the analysis from the point of view of the reality of the unconscious is extremely problematic, not only because of the challenge to Western thought that the notion of the unconscious has represented and represents, but also because of the existence of antithetical readings. The critical analysis developed by the phenomenologist Michel Henry is, in this sense, paradigmatic. Starting from the thematisation of some aspects highlighted by Henry, this article takes the path of phenomenological research on the unconscious and, from here, proceeding through Paul Ricoeur's lesson between phenomenology and philosophical hermeneutics, it shines a light on the understanding of what can constitute the "substance" of psychic reality.

Keywords: psychic reality, unconscious, intentionality, representation

Resumen

Este artículo aborda la cuestión de la realidad psíquica, señalando la dificultad de una definición unívoca y holística, debido a las perspectivas teóricas contrapuestas y a la fragmentación del saber

científico. Incluso el tratamiento desde el punto de vista de la realidad del inconsciente es extremadamente problemático, no sólo por el desafío al pensamiento occidental que ha representado y representa la noción de inconsciente, sino también por la existencia de lecturas antitéticas. El análisis crítico desarrollado por el fenomenólogo Michel Henry es, en este sentido, paradigmático. Partiendo de la tematización de algunos aspectos destacados por Henry, este artículo toma el camino de la investigación fenomenológica sobre el inconsciente y, a partir de aquí, procediendo a través de la lección de Paul Ricoeur entre la fenomenología y la hermenéutica filosófica, llega a arrojar luz sobre la comprensión de lo que puede constituir la "sustancia" de la realidad psíquica.

Palabras clave: realidad psíquica, inconsciente, intencionalidad, representación

1. Introducción

¿Qué realidad es la realidad psíquica? ¿Es una con la corporalidad o, más bien, la corporalidad es su objeto (y quizás el único, como pensaba Jean-Paul Sartre¹), y la realidad psíquica es otra cosa?

Ciertamente, ella no se identifica sólo con la realidad inconsciente. Pero incluso esta relación con el inconsciente debe ser aclarada – y, además, pasando por la exacta determinación de la realidad inconsciente. En este sentido, no son pocos los problemas que emergen. Al contrario, hoy el esclarecimiento del problema de la realidad psíquica encuentra de alguna manera su mayor punto y freno problemático precisamente en el dilema relativo a la realidad del inconsciente. No está desfasada la posición de quienes plantean

¹ «Le corps est l'objet psychique par excellence, le seul objet psychique» (Sartre 1943: 414).

objeciones o que aún incluso niegan su existencia, y no simplemente por adherirse a posiciones reduccionistas (“todo se explica y justifica por la memoria”, o “todo es corporalidad”) o del racionalismo idealista (“la vida psíquica es esencialmente la vida del Cogito, el inconsciente forma parte de esa vertiente *nolens* que está a la altura de la afectividad, de lo instintivo, de la pasividad natural, y que ve al *Cogito* siempre tensado en la dialéctica *volens/nolens*”). Por otra parte, hoy en día incluso la suposición contraria constituye un problema científico, es decir, sostener el prevalente carácter “consciente” de la vida psíquica (estudiosos como Karl Lashley, es bien sabido, señalan que ninguna actividad psíquica es continuamente consciente; Lashley 1956: 4). De hecho, incluso en psicología y psicopatología tanto la caracterización como la atribución de significado del inconsciente dependen de la adhesión a un determinado modelo teórico-explicativo (*id est*, psicodinámico) y género de enfoque y discurso (energético, mecanicista, estructuralista, hermenéutico...). De ahí deriva la flexibilidad, la vaguedad y la divergencia de comprensión y calificación del inconsciente dentro del propio campo del psicoanálisis.

En la actualidad, todavía no existe un estudio coordinado e interdisciplinario sobre lo mental que pueda aportar datos claros y completos sobre (1) los *si* y los *cómo* de la unidad y continuidad de la conciencia, (2) la relación entre memoria y conciencia, (3) entre memoria, afectividad y recuerdo, (4) entre experiencia vivencial y corporalidad, (5) entre cambio/renovación biológica/fisiológica relacionada con las fases evolutivas del individuo y la identidad personal, y más. Sin la profundización e integración de los datos procedentes de los diferentes campos de investigación sobre lo mental-cerebral, la determinación de los fenómenos inconscientes y de lo inconsciente como tal queda suspendida en el equilibrio entre la observación y la especulación. La contribución filosófica puede ser, en este sentido, de considerable importancia –en la coordinación y síntesis

crítica, por ejemplo– de diferentes perspectivas teóricas. Pero la filosofía no es un discurso disciplinarmente unitario, ni es portadora de un único punto de vista. Por el contrario, desde el principio ha contribuido tanto a la aparición y definición de la idea de inconsciente como a su complicación, su puesta en duda, e incluso a su negación.

El concepto de inconsciente y la idea de una *realidad inconsciente*, como es bien sabido, no se originó con Sigmund Freud. Ya se habla de ella en el siglo XVI (con Paracelso), y luego en los siglos XVII y XVIII (con Baruch Spinoza, Maine de Biran, Ralph Cudworth y Gottfried Wilhelm Leibniz) y más intensamente en el siglo XIX (con Friedrich von Schelling, Johann Friedrich Herbart, Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Friedrich Nietzsche y varios otros). Cuando Freud comenzó a desarrollar su psicología profunda y su teoría de la vida psíquica, ya estaba bien establecida en Europa una filosofía del inconsciente con un amplio alcance, abierta al discurso estrictamente psicológico (Herbart), conectada a la dialéctica [idealista-romántica] entre las fuerzas primarias naturales y el yo (Schelling), expresada en forma de una metafísica de la Vida (Schopenhauer) o incluso en forma de una metafísica de la Psique (Hartmann).

Es cierto, sin embargo, que a Freud le debemos no sólo la posterior afirmación del inconsciente como cuestión científica, sino también su propia redefinición (como “realidad psíquica”) tanto desde los puntos de vista clínico y psicopatológico, de la investigación científica y desde el punto de vista filosófico-especulativo. De hecho, ya en las primeras décadas del siglo XX la filosofía abandonaba las posiciones y modelos del siglo XIX para meditar únicamente sobre las variaciones de un inconsciente entendido como realidad psíquica. Así, la lección freudiana acaba por pivotar sobre la pista crítico-problemática de las impugnaciones al racionalismo de matriz cartesiana y de las filosofías crítico-reflexivas del sujeto (cuya larga tradición se remonta todavía, pasando por Immanuel Kant, a la lección

de René Descartes). Se convierte en el centro de la investigación científica y filosófica no sólo la cuestión de la relación entre la mente y el cuerpo – y, por tanto, el dilema de la (re)constitución unitaria del ser humano, y de su concepción sustancial –, sino de la concepción misma del ser humano en su unidad y totalidad, y de la propia comprensión de lo que constituye, de hecho, la realidad del hombre, su identidad.

En un primer momento, la investigación filosófica (sobre todo la de inspiración religiosa, pero no solamente) se centra en restaurar un sentido integral de la experiencia y la realidad del Cogito encarnado y en una comprensión de la dialéctica libertad/naturaleza que preserve la posición potencialmente soberana de la voluntad humana. Pero cuando a mediados de los años sesenta del pasado siglo el filósofo francés Paul Ricœur encuadra a Freud en lo que denomina *l'école du soupçon* (junto a Karl Marx y Nietzsche), no sólo sella de forma definitiva la figura más verdadera y profunda de la provocación y el desafío lanzados por el psicoanálisis al pensamiento contemporáneo – esto es, que el yo “no es amo de su propia casa”² – sino que revela la potencial “virulencia nihilista”.

² Como explica Ricœur, todas las filosofías reflexivas se encuentran en la fórmula kantiana “‘Yo pienso’ [...] debe poder acompañar todas mis representaciones” (Ricœur 1965: 25). Y es aquí, según la perspectiva de Ricœur, donde la fenomenología y la hermenéutica representan, de maneras diferentes pero coetáneas, tanto una realización como una transformación profunda y radical del programa de la filosofía reflexiva. En efecto, la idea de reflexión está unida al voto de una perfecta transparencia del yo hacia sí mismo (cf., 25–26). No es sólo la lección de los maestros de la sospecha la que ataca la idea cartesiana de la apodicticidad y autoevidencia del yo: ya la fenomenología husserliana en su ejercicio actual marca el distanciamiento más que la realización del sueño de una fundamentación radical en la transparencia del Cogito a sí mismo (26). Más laborioso aún es el camino de la hermenéutica, que se encuentra tomando el camino indirecto del autoconocimiento a través de la interpretación de los signos, símbolos y obras de la cultura; un camino no sólo explicativo-comprensivo sino filosófico-reflexivo. Aquí radica la transformación hermenéutica del programa de la filosofía, y del propio concepto de reflexión, definido ahora – con la famosa fórmula del *Essai sur Freud* – como “la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian ese esfuerzo y ese deseo” (54; cursiva de P. R.).

Con Freud, no sólo cobra gran fuerza la lección escéptica humeana de la identidad personal como simple haz de percepciones, como *fiction* no sustancial y (auto)representativa, sino que, de un modo u otro, encuentra inspiración toda una vertiente nihilista y derrotista que puede rastrearse incluso en la matriz estructuralista (ya Lacan podrá decir: *Je ne suis pas, là où je suis le jouet de ma pensée; je pense à ce que je suis, là où je ne pense pas penser* [Lacan 1966: 277]), posteriormente absorbido entre las diferentes expresiones del posmodernismo y del posthumanismo.

Se extiende y arraiga – y lo sigue haciendo hasta hoy – la idea de la perspectiva freudiana como perspectiva anticartesiana, antihegeliana y antihusserliana, como refutación de la idea de que la razón constituye el punto de apoyo de la vida psíquica.

Pero no faltan posturas y argumentos contrarios, incluso orientados a rebatir este punto de vista. En este sentido, destaca por su importancia y profundidad el análisis crítico propuesto por el fenomenólogo Michel Henry. Es discutiendo sus tesis que, en esta contribución, nos embarcamos en el camino de la investigación fenomenológica sobre el inconsciente y, desde aquí, procediendo entre la fenomenología y la hermenéutica filosófica, llegamos a arrojar nueva luz sobre la comprensión de lo que es la realidad psíquica.

2. La perspectiva “subversiva” de Michel Henry

Contrastando con la filiación clásica del racionalismo que, como lo mencionábamos en el apartado anterior, se ancla principalmente en la reflexión cartesiana y posteriormente en Kant, Michel Henry se inspira, apoya y defiende las tesis de Spinoza primero (así lo muestra su tesis doctoral de 1942, *La felicidad de Spinoza*) y en Maine de Biran después (especialmente en *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, 1965).

En su *Ética demostrada según el orden geométrico*, cuyo propósito era tratar de “determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos” y la potencia del alma sobre ellos “para moderarlos y reprimirlos” (Spinoza 2017: 278), Spinoza afirmaba que “el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa, que se concibe, ya bajo el atributo del Pensamiento, ya bajo el de la Extensión” (213). Spinoza también presenta una teoría de la re-presentación: “las imágenes de las cosas son afecciones del cuerpo humano” (241), y por ello “no hay separación entre el cuerpo, la representación y la afección” (249). Según Spinoza, “el hombre no se conoce a sí mismo sino a través de las afecciones de su cuerpo y las ideas de éstas” (272). De ahí que Henry afirme en su tesis doctoral que “Spinoza concibió la unidad primitivamente y contra Descartes” (Henry 2008: 75), o que “la idea nada puede contra el deseo” (114). Para el maestro holandés “no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que lo llamamos ‘bueno’ porque lo deseamos” (Spinoza 2017: 256), fórmula que conmueve y descentra la certeza cartesiana centrada en la Razón.

Pero mucho más profunda y notoria es la influencia de Maine de Biran sobre Henry, a tal punto que O’Sullivan afirma que en *Filosofía y fenomenología del cuerpo*, Henry utiliza frecuentemente a Biran para promover su propia filosofía, especialmente sus análisis sobre el movimiento (O’Sullivan 2006: 48). Tras el estudio de este ensayo es incluso posible conjeturar que para Henry, Maine de Biran sería una figura central y fundante de una fenomenología del movimiento y de la acción (*J’agis, donc j’existe, o j’agis, donc je suis*), tal como lo proponía Vancourt en *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran* (1942), quien ya destacaba la existencia de una concepción muy precisa sobre la naturaleza de las *representaciones inconscientes* en Maine de Biran (1806) (Vancourt 1944: 10).

Además, Maine de Biran ya se refería al hecho de que la certeza inmediata de la existencia del cuerpo está implicada en ‘el hecho

primitivo' (la 'filosofía primera' a la que suele referirse Henry, la ontología), y que *la connaissance que nous avons de ce corps est une connaissance par l'intérieur, par 'sentiment' [...]. Sur le terrain de l'apperception immédiate, du sentiment intérieur, l'union de l'âme et du corps s'impose (est une donnée) purement a ma constatation [...]. Dans le fait primitif, est une connaissance par l'intérieur et non une représentation objective par idées* (Maine de Biran 1981: 70–74). Pero no todos los estudiosos de Henry han valorado la influencia de Maine de Biran de la misma manera (Zahavi 1999: 6 ss). Dado que para Henry la filosofía de Biran es esencialmente una filosofía del esfuerzo motor, se torna en un insumo fundamental para rechazar la ontología kantiana y fundamentar una ontología fenomenológica de la subjetividad, y no una concepción empírica de la vida interior – impugnando así la perspectiva de Hume. Este es uno de los hallazgos fundamentales de Henry en la filosofía de Maine de Biran. Es evidente aquí la influencia y genealogía conceptual que Henry mantiene con Spinoza y Maine de Biran en cuanto a las relaciones del cuerpo con el alma, la afectividad, la representación, y la temporalidad, términos inherentes al concepto y a la posibilidad misma de una *realidad psíquica*³.

³ No sólo Maine de Biran identifica claramente el problema de las "dos existencias", "dos vidas" o "realidades" de la *psicología* y la *fisiología* (Maine de Biran 1981: 76–77), sino que además destaca el problema de la temporalidad, ya que *le temps est la forme propre du moi humain* (Vancourt 1944: 34). Además, Maine de Biran comparte con Spinoza la pregunta por la influencia de los afectos en la sobre-determinación de la realidad psíquica: "mi voluntad no ejerce ningún poder sobre mi estado moral; asiente o censura; acepta o repele; se complace o se disgusta; se entrega o huye de tales y cuales sentimientos dados, pero jamás los proporciona y jamás los aleja. ¿En qué consiste entonces esta pretendida actividad del alma? Siento siempre su estado, determinado por tal o cual estado del cuerpo. Siempre conmovida por el grado de intensidad de las impresiones del exterior, es abatida o elevada, está triste o alegre, serena o tumultuosa, según la temperatura del aire, según una buena o mala digestión. Querría, aunque nunca pudiera emprender una tarea continuada, descubrir hasta qué punto puede modificar las impresiones exteriores, aumentar o disminuir su intensidad según la atención que les dedica; examinar hasta dónde es capaz de dominar esa atención [...]. Antes de intentar dirigir nuestros afectos, sería conveniente sin duda conocer nuestras posibilidades con respecto a ellos. Que yo sepa, esto no ha sido tratado en ninguna parte" (Maine de Biran 1981: 34–35. *Las*

En *Généalogie de la psychanalyse* (1985), Henry sostiene que el psicoanálisis no representa un momento de ruptura con el cartesianismo; más bien puede decirse que Freud es un heredero tardío del racionalismo de Descartes. De un modo u otro, el psicoanálisis se arraiga en una concepción teórico-filosófica y procedimental centrada en el *Cogito*. Por supuesto, el punto de partida no es el mismo: el sujeto freudiano se califica como irrepresentable para sí mismo; pero lo que se produce (como mitología reestructurada en forma científica) no es otra cosa que el sueño clásico del dominio de lo racional sobre lo irracional (doblegando lo vivo al pensamiento) y la fascinación del poder de la vida y su comienzo relacionado con el pensamiento. Y sin embargo, así, la vida, como manifestación libre y primigenia, es negada. En el psicoanálisis – leemos en las primeras páginas de su *Généalogie de la psychanalyse* –, las categorías científicas se transfiguran, se mezclan con un ontologismo especulativo, pasan a un discurso que (como en el canon occidental) reduce el ser al pensamiento del mismo (cf. Henry 1993: 9–10). Pero es, exactamente, como ocurre en el pensamiento de Descartes –un verdadero filósofo del principio–, ya que volvió a las raíces de lo que no tiene historia, y al mismo tiempo planteó el carácter instantáneo, absoluto y fundacional del *Cogito*. La afirmación está, a la vez, [a] en la presencia originaria (que, incluso en Descartes, es al principio una fuente de incertidumbre, de oscuridad), y [b] en la presencia reflejada, es decir, en el retorno reflexivo al yo (superando la duda hiperbólica). El sujeto freudiano (*id est*, el analista) es epistemológicamente fuerte [aunque *ontológicamente* frágil (Binswanger)] pero no penetra instantáneamente, inmediatamente, en su objeto (*id est*, la

cursivas nos pertenecen). Esta última sentencia hace pensar que Maine de Biran no conocía la obra de Spinoza.

subjetividad del paciente), sino (cartesianamente) de forma reflexiva, a través de la mediación de la representación.

Henry destaca mayormente este aspecto; se focaliza en él, desviando la atención de la operación interpretativa en el psicoanálisis – que, como veremos mejor a continuación, es una operación a la vez de expresión, traducción y transformación de los contenidos de lo profundo. Para Henry, hablar del inconsciente y del eclipse del sujeto (consciente) tal como aparece es todavía, más allá de la inversión aparente, ver las cosas a través del lenguaje de la representación (la vía indirecta de la certeza): cada nuevo contenido de la experiencia se ofrece a la luz del ver en la medida en que lo que lo precede (y lo determina) renuncia a su propia manifestación inmediata (cf. Henry 1993: 41 ss). De ello no se deriva una vaguedad o incertidumbre de conocer o experimentar el contenido auténtico. Lo que no se manifiesta visiblemente en la inmediatez del conocimiento y el entendimiento, aparece en su absolutez por la vía indirecta del afecto. *Es la afectividad la que se revela/no se revela tras la representación*. No sólo eso: la misma posición ontológica cartesiana encuentra cierto espacio en el freudismo. Ser significa aparecer, darse como manifestación esencial ante toda exterioridad y alteridad. Sentir en el sentimiento, revelarse a sí mismo; es decir, ser puro afecto de sí mismo a través de sí mismo, es decir, autoafección.

Esta ciclicidad filosófico-reflexiva sobre la dialéctica *videre/videor* está enraizada, en Henry, mucho más allá de su filosofía del psicoanálisis: llega al corazón de su tesis anti-dualista y anti-trascendental expresada en *L'essence de la manifestation* (1963), donde se entiende que lo trascendente se da en lo inmanente. Sin ir más lejos, nos limitamos a señalar la conexión directa, en Henry, entre, por un lado, la dialéctica de lo trascendente y lo inmanente y, por otro, la dialéctica de lo inconsciente y lo consciente. No se trata de un simple vínculo, sino de una conexión directa: la unidad de la trascendencia y

la inmanencia es estrecha en el juego de la representación, del mismo modo que consciente e inconsciente son *una misma cosa*. El concepto de inconsciente hace su aparición en el momento mismo de la aparición del concepto de conciencia, y como su consecuencia. La representación extática, explica Henry en la apertura de su libro sobre el psicoanálisis, presenta al sujeto ante sí mismo (en su lado *luminoso*) al tiempo que lo hace ausente de lo que es en su lado original y completo (es decir, en ese lado suyo ahora *oscuro*). En otras palabras, cuanto mayor es la determinación eidética del alma como conciencia (*id est*, enfoque racional y representacional del sujeto) más fuerte es la idea de una afirmación, preponderancia y verdad de lo irracional, lo oculto, lo inconsciente; cuanto mayor es la reducción de la conciencia a la finitud de la voluntad, más fuerte y arraigada es la convicción de que la actividad principal de la vida psíquica es irracional, inconsciente, natural. En definitiva, incluso Freud se habría visto atrapado en la paradoja del pensamiento occidental moderno, tal y como lo expresan las filosofías de la conciencia: un incansable deseo de claridad y verdad a través de un movimiento de conocimiento que rechaza frente a sí mismo aquellas sombras e incertidumbres sobre las que quiere arrojar luz. El quid de la cuestión es que el inconsciente no existe, no es otra cosa que la conciencia; que *la conciencia no es otra cosa que el afecto*.

Más allá de la posición filosófico-teórica específica de Henry sobre el psicoanálisis, su crítica a la idea del inconsciente permite un interesante enfoque en clave fenomenológica sobre la relación entre pulsión y representación. Se trata de una clave que, siguiendo la perspectiva de la fenomenología hermenéutica ricœuriana, nos permite en última instancia no sólo reafirmar la realidad del inconsciente sino reconfigurarlo en una perspectiva no del todo opuesta a la freudiana. Esta posibilidad de oscilación está considerablemente marcada no sólo por las incertidumbres y los cambios de perspectiva teórica de Freud

en el curso de sus investigaciones, sino también por la diferencia paradigmática de Henry y Ricœur sobre la fenomenología: materialista, la del primero; entre materialismo y espiritualismo, la del segundo.

3. Lo inconsciente: entre pulsión y representación. Ricœur y su perspectiva hermenéutica

Partimos teóricamente de algunos aspectos del análisis de Henry relacionados con la concepción de Freud sobre el inconsciente, separadamente de su diseño y objetivos especulativos más específicos. Henry procede a considerar la investigación freudiana en su conjunto, incluyendo el proyecto de una psicología empírica (o "una psicología para neurólogos"; Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess*, 27 de abril de 1895) publicada póstumamente (*Entwurf einer Psychologie* [1895]). El objetivo declarado del *Entwurf* es ofrecer una psicología que sea una ciencia natural, es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales identificables. En este proyecto la psique es considerada como un sistema o aparato esencialmente conectado a la vida del cerebro en virtud de una estrecha conexión y continuidad entre lo orgánico y lo psíquico asegurada, en el modelo, por el registro energético. El psiquismo se enfrenta esencialmente a dos tipos de excitaciones: internas y externas. Son las primeras las que se califican como empuje pulsional o, *tout court*, "pulsiones" y tienen su origen en la corporalidad ejerciendo de vez en cuando "presión" (por así decirlo) sobre la psique. El "destino" de estas pulsiones es su "descarga" y realización o, como dice Henry, su "exteriorización" y "objetivación". E inmediatamente señala el hecho de que las pulsiones no se *realizan* sino que se *representan*.

Esto es ciertamente correcto desde el punto de vista de la Metapsicología, ya que en ella asoma una verdadera doctrina de la *Repräsentanz des Triebes*, pero en el *Entwurf* Freud no ve todavía las

cosas en esta perspectiva. Lo cierto es que en los escritos metapsicológicos, el propio concepto de representación adquiere un fuerte y tenso papel crítico-problemático. *Freud piensa que la oposición entre consciente e inconsciente no se aplica a la pulsión, ya que una pulsión no puede convertirse en objeto de la conciencia, sino que es la representación que la representa la que lo hace.* Es decir, si no apareciera unida a una representación o en forma de afecto, no se sabría nada de ella. Henry destaca especialmente, en su lectura, el carácter representacional de la pulsión energética en su “traducción” a lo psíquico, es decir, el hecho de que la pulsión sólo puede acceder a lo psíquico a través de la representación.

El énfasis que Henry pone en la dimensión representacional sin dudas sigue siendo razonable – y, teniendo esto en cuenta, se puede entender bien el propósito crítico-especulativo subyacente de su discurso filosófico: con ello, puede reiterar esa fractura entre Ser y Representación que es el núcleo crítico de su discurso fenomenológico. Permanece, sin embargo, que la interpretación de Henry tiende a vaciar de carga problemática la multiplicidad de registros discursivos y el enfoque procedimental desarrollado por Freud, expresión de su atormentado itinerario de investigación teórica, a caballo entre la ciencia y la especulación. En Henry, lo que prevalece es una comprensión del discurso freudiano según el vocabulario de la energética: es este enraizamiento en una sola dimensión lo que le permite producir un efecto marcadamente contrapositivo entre *realidad y representación*. A esto se suma su crítica al concepto de afecto-pulsión, que juzga carente de sentido/pregnancia: si el afecto es algo consciente, entonces escapa al discurso de la dialéctica consciente/inconsciente. A este respecto, sin embargo, sigue siendo cierto que la posibilidad de razonar sobre la afectividad como realidad inconsciente sigue abierta y, en el plano teórico, completamente factible – como veremos en breve, retomando con Ricœur la lección

husserliana. Por otra parte, en lo que respecta a la comprensión de lo que es la “representación”, cómo se produce y cómo “funciona”, hay que señalar que cambia significativamente según el registro y el paradigma adoptado, ya sea energético, mecánico, estructuralista, lingüístico o hermenéutico.

El filósofo francés Paul Ricœur dio cuenta en detalle de esta multiplicidad de registros, primero desarrollando una postura crítica y más tarde inspirándose en ella para su teoría del arco hermenéutico (*id est*, un modelo epistemológico y procedimental mixto). En su *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), señala la coexistencia, en el psicoanálisis freudiano, de *dos registros discursivos*, uno basado en la energética y otro en la hermenéutica, que no sólo son el reflejo de dos formas de elaborar el conocimiento – la primera más ligada al plano teórico-científico, la segunda más a la experiencia terapéutica, es decir al ejercicio del psicoanálisis como técnica –, sino de dos formas conectadas y antitéticas de concebir la vida psíquica.

En su *Ensayo sobre Freud*, de hecho, Ricœur señaló un contraste particularmente fuerte y aparentemente irremediable entre los nexos causales y los nexos de sentido, y correlativamente entre el lenguaje causalista-científico y el lenguaje interpretativo-hermenéutico. El *Entwurf* coincidiría con la fase más marcadamente “energética” de la investigación freudiana. Todavía con *La interpretación de los sueños* Freud no habría logrado, según Ricœur, “fundir de manera completamente armoniosa la teoría heredada del *Proyecto* y el aparato conceptual puesto en marcha por el trabajo de interpretación mismo (cf. Ricœur 1965: 120). Es en los escritos metapsicológicos – explica – donde la discordancia entre el lenguaje del sentido, contenido y expresado en la obra de la interpretación, y el lenguaje de la fuerza, implicado por el lenguaje de la tópica, llega a aclararse como problema y, al mismo tiempo, alcanza un punto de equilibrio. La cuestión es que Freud siempre ha defendido la determinación científica del psicoanálisis

en un sentido fuerte (una ciencia como la “física” o la “química”, reiterará en las dos entradas que hizo en 1922 para el *Diccionario de Sexología* editado por Max Marcuse).

En este sentido, Frank Sulloway tiene toda la razón al describir a Freud como un “biologist of the mind” (Sulloway 1979). Por su parte, Ricoeur, primero denunció esta ambigüedad y fragilidad del psicoanálisis, y luego, en cambio, durante los años setenta, se refirió a él (y a las teorías de la acción, del texto y de la historia) para elaborar un modelo metodológico y epistemológico mixto, explicativo y comprensivo. La cuestión de la relación entre pulsión y representación en el psicoanálisis se entrelaza con este nudo del carácter plural del discurso psicoanalítico: el registro energético lleva a mirar las cosas desde el lado de la mecánica, y la energética, tiende a reconducir el funcionamiento de la vida psíquica a su dimensión pulsional (que, de hecho, es lo que el propio Freud quiere “biólogo de la psique”); el registro hermenéutico lleva a mirar los fenómenos psíquicos desde el lado de los vínculos de sentido, a detenerse más en la dimensión de los deseos y las motivaciones, que en los instintos (y, de hecho, en la situación terapéutica, el analista debe prestar atención a esto).

Ahora bien, en la medida en que el psicoanálisis da el ejemplo de una *disciplina mixta*, capaz de hacer coexistir de alguna manera el registro descriptivo-explicativo con el comprensivo-interpretativo, podemos intentar ir más allá de la reducción o polarización en una u otra dirección. Por un lado, Freud nos muestra (si seguimos la lección ricœuriana) un punto de equilibrio entre la energética y la hermenéutica en su sistema – el punto representado por los ensayos metapsicológicos –; por otro lado, Ricoeur nos enseña cómo potenciar teórica y especulativamente este equilibrio mediante el trabajo conjunto de la hermenéutica y la fenomenología.

Revisamos, pues, la teorización freudiana a través de la aportación conjunta de la hermenéutica y la fenomenología. Esta lectura no sólo

reafirma la importancia de la *dimensión afecto-pulsión* (una dimensión criticada como redundante por Henry) junto a la dimensión *representación-pulsión*, sino que también ayuda a repensar el inconsciente como una *realidad efectiva* en todos los sentidos.

En las elaboraciones teóricas de Freud encontramos un amplio uso de la noción de representación de acuerdo con los usos habituales: esencialmente, representación de algo por medio de otra cosa, o acto de pensamiento con el que se refigura o re-presenta un contenido percibido y/o experimentado. Sin embargo, con la evolución de la experiencia clínica y la investigación teórica basada en el tratamiento de casos, se va definiendo un nuevo significado de "representación", con elementos específicos y nuevas críticas. La inédita acepción del sentido se encuentra ya en los primeros trabajos sobre psicopatología, en los que *Freud refiere la representación al afecto*: el afecto puede desprenderse de la representación que lo expresa, es decir, de la que es causa, para asociarse a otra representación o incluso volverse somático, en un síntoma (un caso patológico del primer tipo es la neurosis obsesiva, del segundo la histeria). Lo que es particular y crítico aquí no es sólo el hecho de que la dinámica transformadora y la repolarización de la afectividad determinan una respuesta transformadora correspondiente de las representaciones, sino también que éstas pueden surgir y operar fuera de la esfera de la conciencia, separadas de ella y según diferentes "lógicas".

Y aquí cobran todo su sentido las palabras de Maine de Biran, que apuntan en forma convergente al problema clínico central del sufrimiento: "Cuando no sufrimos, no nos acordamos de nosotros. Es preciso que la enfermedad o el hábito de la reflexión nos obliguen a penetrar en nosotros mismos" (Maine de Biran 1981: 40). Freud refiere la representación al afecto porque la clínica demuestra que lo que primero "empuja" (*Drang*) es el padecimiento, el sufrimiento psíquico ligado a los síntomas, del cual se desconoce muchas veces su causa.

Este es uno de los argumentos clínicos principales que condujo a Freud a hablar de representaciones inconscientes⁴.

Pero es sobre todo esta noción de *representación inconsciente* la que plantea problemas, que son incluso paradójicos si uno se adhiere estrictamente a la concepción biologicista y fisicalista de la idea de inconsciente (en la acepción metapsicológica). En este sentido, el psicoanálisis lacaniano parecería, en cierto modo, resolver las tensiones de este modelo, pero al precio de una radicalización lingüística: las expresiones de sentido, las mutaciones de sentido simbólico, metafórico y representacional se encontrarían ampliamente en la vida psíquica, siendo el inconsciente estructurado como un lenguaje. Ricoeur adopta una línea teórica intermedia, asumiendo, por un lado, el complejo del modelo tensional, energético-hermenéutico de Freud y, por otro, los elementos especulativamente fértiles que ofrece el estructuralismo.

La expresión freudiana "representante ideacional de la pulsión" indica algo prerrepresentacional, algo entre la pulsión y la representación, entre la pulsión y el sentido; pero también indica la expresión pulsional *dirigida* a la representación y la expresión ideacional asumida por la esfera del deseo. Aquí la tensión se disuelve en el punto de la determinación de la noción de *Trieb* ("pulsión"): para Freud es de hecho un concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico. Sin embargo, la Metapsicología complica el panorama con la introducción de la noción de *Vorstellungsrepräsentanz*, que comparte cierta analogía de significado con las nociones de *psychische Repräsentanz* y *Triebrepräsentanz*. Siguiendo a Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis podríamos traducir este concepto como

⁴ Como decía R. Dalbiez, "si nos atuviéramos a un examen superficial, podríamos suponer que se trata de simples disputas terminológicas, de querellas de palabras. Pero si estudiamos más de cerca las controversias acerca del inconsciente advertiremos que el desacuerdo versa sobre las concepciones metafísicas últimas, sobre las relaciones del ser y el conocer" (Dalbiez 1948: 15).

representación ideacional y/o representante ideacional (Laplanche, Pontalis: 1967). De hecho, se refiere a la "representación dada por una representación" pero no a la modalidad de "representación de la representación": de hecho, el mecanismo de transformación relacionado con la representación ideacional genera una incongruencia conceptual entre representante y representación.

Por su parte, Ricœur, a pesar de reconocer el equilibrio de la energética y la hermenéutica en los escritos psicoanalíticos, subraya la formulación híbrida de la noción de representación, a pesar de la coincidencia en el carácter *expresivo* del instinto. El *Repräsentanz* se expresa, en efecto, cuando el instinto se hace patente, es decir, cuando se da en una representación psíquica, en algo psíquico que "se aplica al" instinto; el *Repräsentanz* es "algo 'psíquico' que 'representa al instinto' como energía" (Ricœur 1965: 145). Para ser exactos, el término bisagra entre instinto y representación es *Vorstellungs Repräsentanz*, que Ricœur traduce como "*présentation représentative*" (127). Los escritos metapsicológicos muestran, para Ricœur, cómo el inconsciente puede reintegrarse en el dominio del sentido a través de una nueva articulación –"dentro" del propio inconsciente– entre el instinto (*Trieb*) y la representación (*Vorstellung*): un instinto no puede ser representado (*repräsentiert*) en el inconsciente más que por la representación (*Ib.*). En efecto, Ricœur habla de "reintegración del inconsciente en la esfera del sentido", no sólo por tanto de fases de coincidencia del sentido y la fuerza en el inconsciente, o incluso de coexistencia.

Si seguimos el punto de vista de este enfoque hasta el final y con coherencia, vemos cómo despunta la oposición entre ser y representación planteada por Henry, hecha posible gracias a una interpretación del freudismo centrada en el aspecto energético del discurso. Desde el punto de vista ricœuriano, que quiere ser mediador (pero que en varios puntos no oculta su "vocación" hermenéutica), no

se puede radicalizar la diferenciación entre pulsión y sentido, como tampoco se puede radicalizar la diferencia entre consciente e inconsciente y entre ser y representación. Son dos caras de la misma moneda. Los dos discursos no hablan de lo mismo y no dicen lo mismo, pero tienden a describir dos dimensiones de un mismo fenómeno que acontece en la vida psíquica; o, también: la forma más completa y profunda de restituir cognitivamente la totalidad fenomenológica de la vida psíquica es a través de un discurso híbrido que revela ampliamente esa dualidad-no-dualidad sellada por el concepto de *Vorstellungs Repräsentanz*.

Para Ricoeur, analizando la relación entre pulsión y representación en la psicología freudiana, no se revela un contraste entre realidad y representación: el concepto de *Repräsentanz* constituye un punto de "coincidencia" de sentido y fuerza. De lo contrario no sería explicable ese "destino de la pulsión" (*Tribschicksal*) de Freud, es decir, ese destino de la pulsión *a la representación psíquica*. Tal fenómeno no se explicaría por la única, eventual, funcionalidad de lo psíquico en la expresión de una representación *de* la pulsión. Hay un "destino" de la pulsión en sí misma y para sí misma; fuera de la metáfora, hay en la pulsión una disposición a la "expresión representacional" (no pura vectorialidad, sino orientación al sentido). El problema se traslada así al nudo de la determinación de la naturaleza de esta coincidencia de sentido y fuerza. *¿Es posible admitirlo sin introducir el principio de uniformidad de lo biológico y lo psíquico?* Ricoeur no responde explícitamente a esta pregunta, pero si echamos un vistazo al conjunto de sus investigaciones, parece que podemos encontrar una clave totalmente válida y pregnante en sus investigaciones fenomenológicas sobre lo voluntario y lo involuntario, realizadas quince años antes de *De l'interprétation*. Nos referimos a la obra *Le volontaire et l'involontaire* (1950), donde se propone una diferencia entre la vida

consciente y la inconsciente, así como un principio de conexión y continuidad a partir de la dimensión del afecto.

No estamos contradiciendo aquí el punto de vista de Ricœur, sino dando, por así decirlo, un paso atrás. La obra de 1950 encuentra su plena subsunción más tarde, en la filosofía del hombre desarrollada por Ricœur en 1990 (en *Soi-même comme un autre*), e incluso vuelve en la obra de 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. En esta obra, Ricœur se centra especialmente en la noción de "huella" (una noción no ajena ni alejada del ámbito de interés, conocimiento e investigación del psicoanálisis, tal como lo ha desarrollado Derrida, por ejemplo); y lo hace de nuevo tematizando esa ambivalencia de enfoque y de discurso que se afirma sobre su interpretación de la pulsión. El registro discursivo afecta al objeto estudiado en su cognoscibilidad, pero no hay que transformar un dualismo del discurso en un dualismo de la realidad (ontológico)... Es la análoga ciclicidad lógico-ontológica que encontramos en las páginas de *Le volontaire et l'involontaire* dedicadas a la crítica del realismo freudiano, del fisicalismo y del genetismo, con un intento conjunto de redefinición fenomenológica del inconsciente.

La concordancia de la referencia al enfoque fenomenológico refuerza el puente analógico de la huella y la pulsión. Si bien es cierto, por un lado, que en *Le volontaire et l'involontaire* el análisis y la crítica fenomenológica se dirigen al inconsciente en su totalidad, y no específicamente al nexo pulsional-representacional por sí solo, por otro lado esa retraducción fenomenológica del inconsciente en *matière principalement affective* o *matière impressionnelle* – como esfera de conciencia irreflexiva, como dimensión de lo preintencional – tiene repercusiones directas en la concepción de la pulsión y los modos de emergencia/expresión consciente.

La idea ya está presente en Husserl. En su *Ideen II*, el filósofo alemán intenta remontar la dimensión de lo involuntario y del cuerpo propiamente dicho a una experiencia de la subjetividad irreductible a

la explicación naturalista (cf., Ricœur 1986: 145). Este intento de establecer fenomenológicamente la subjetividad depende de la categoría de motivación, que siempre es referible a la esfera subjetiva, incluso en el caso de las relaciones motivacionales entre las cosas del mundo (en la medida en que son leídas como tales por la conciencia). Por lo tanto, la estrategia husserliana consiste en ampliar el campo de la motivación “hasta incluir las justificaciones racionales y volitivas [...] en el doble sentido de dar razón y de invocar una razón, a ello se añadirán ahora todos los vínculos irracionales: asociaciones habituales, y vínculos oscuros entonces juzgados por el psicoanálisis (de hecho [...] este sería un punto a destacar, ya que el psicoanálisis sólo tiene sentido si invoca relaciones de motivación entre significados y no relaciones de causalidad entre hechos psíquicos tratados como cosas)” (Ricœur 1986: 146).

Aquí – dejando de lado por un momento el punto epistemológico de que el psicoanálisis, para Husserl, sólo tendría sentido al considerar el psiquismo como determinado o constituido por “relaciones de motivación entre significados y no relaciones de causalidad entre hechos psíquicos” – hay que señalar que el tema de los “vínculos irracionales” entendidos como “asociaciones habituales y vínculos oscuros” se sitúa dentro de lo consciente, como movimiento voluntario, como motivación consciente. Desde este punto de vista, sólo tiene sentido hablar del inconsciente en la medida en que *está estructuralmente relacionado con la conciencia*.

4. Para concluir

Husserl, al admitir la posibilidad de “motivaciones que actúan sin nuestro conocimiento”, sienta las bases de esa idea de uniformidad estructural de lo inconsciente y lo consciente articulada por Ricœur en *De l'interprétation*, pero ya transpuesta en *Le volontaire et l'involontaire* como la funcionalidad consciente del movimiento de la

impresión afectiva de lo motivacional inconsciente (prerreflexivo) a lo motivacional, o de lo preintencional a lo intencional (a lo consciente). De hecho, la sustitución de las nociones de instinto y pulsión en los conceptos de afecto e impresión juegan favorablemente en la operación fenomenológica de investidura intencional, representacional, de la totalidad de la vida mental y cerebral – ya que la afectividad es una manifestación de la vida instintiva de orden superior, próxima a la investidura de sentido y motivación, mientras que la impresión en su proceso de interiorización puede recoger contenidos de sentido y motivación asociados en la fase perceptiva y consciente, es decir, experiencial.

Por otro lado, todavía, en cierto modo, el enfoque fenomenológico husserliano nos permite entender la afectividad como un medio entre el inconsciente y el consciente o, mejor, como un *medio* del inconsciente y el consciente. De manera diferente, tanto la vida consciente como la inconsciente están enraizadas en la afectividad. El pensamiento posee un fondo oscuro y una espontaneidad oculta de sí mismo que ningún esfuerzo voluntario y consciente le permite penetrar. *La conciencia refleja la forma de sus pensamientos pero no revela su raíz, su verdadero arraigo, que está exactamente en la materia afectiva. Es esa materia indefinida, magmática, "rebelde" y "paleológica", principalmente afectiva, la que constituye el inconsciente.* Husserl recuerda el concepto griego de *hyle*, para matizar esta cuestión, y le opone, pero no en un sentido radical, la realidad de lo intencional. ¿Por qué no en un sentido radical? Porque el inconsciente como materia afectiva constituiría la realidad de lo *preintencional*, la base material-afectiva "en relación con la cual" y "en consecuencia con la cual" se forma *lo intencional* y toma el camino de la expresión. Lo que es puramente inconsciente es materia exclusivamente impresionista, pero esta materia también, de alguna manera, posee una matriz preintencional, una disposición, una

caracterización de la orientación hacia la transformación intencional y la expresión consciente. Por otra parte, el contenido que se ha hecho consciente ha cambiado en su "sustancia" pero conserva un vínculo, una conexión, exactamente igual a la que subsiste y persiste entre la forma y la materia.

...Después de todo, la materia no puede existir sin la forma, y la forma no puede existir sin la materia.

Bibliografía

- Dalbiez, R. (1948). *El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. Tomo II, Discusión*. Buenos Aires: Desclée de Brouwer.
- Henry, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La Cebra.
- Henry, M. (1993). *The Genealogy of Psychoanalysis*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Henry, M. (1997). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF.
- Lacan, J. (1966). *Ecrits I*. Paris: Seuil.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de psychanalyse*. Paris: PUF.
- Lashley, Karl S. (1956). Cerebral Organization and Behavior. In H. C. Solomon, S. Cobb, and W. Penfield (eds.), *The Brain and Human Behavior*. Baltimore: Williams and Wilkins, 1–18.
- Maine de Biran (1981). *Autobiografía y otros escritos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986), *Analyses et problèmes dans Ideen II*, in P. R., *A l'école de la phénoménologie*. Vrin. Paris: 2004.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Spinoza, B. (2017). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Sulloway F. J. (1979). *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the Psychoanalytic Legend*. New York: Basic Books.

Vancourt, R. (1944). *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme*. Paris: Aubier.

Zahavi, D. (1999). Michel Henry and the phenomenology of the invisible. *Continental Philosophy Review*, 32(3): 223–240.