

01058

19.  
3

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

296P  
1300

JUAN MANUEL SILVA CAMARENA

224510

HACIA UNA METAFISICA DEL INCONSCIENTE

01058  
1981

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

TESIS PRESENTADA PARA OPIAR POR  
EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFIA  
MEXICO, 1981.

4650 INCONSCIENTE- METAFISICA



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## PREFACIO

¿Qué es el inconsciente? Esta interrogación constituye el hilo conductor de nuestro trabajo. De lo propuesto en la introducción se desprenderá que el principal problema filosófico que plantea el psicoanálisis es el relativo a la esencia del inconsciente. En este sentido, lo que es necesario llevar a cabo es una metafísica del inconsciente, es decir, una investigación de los problemas ontológicos y epistemológicos relacionados con la cuestión fundamental del inconsciente. En el presente estudio, empero, sólo damos el primer paso hacia esa metafísica del inconsciente, preparando algunas vías de solución, revisando algunos conceptos y pasando por el tamiz de la crítica filosófica los principales problemas que configuran el camino hacia ella.

En la literatura filosófica encontramos ya un intento de realizar una metafísica del inconsciente, aunque con el propósito único de relacionar los problemas del inconsciente con una metafísica realista en oposición al idealismo, aplicando las soluciones que ella proporciona a dichos problemas. Este es el caso de Roland Dalbiez, y a él dedicamos nuestro primer capítulo ("Realismo e inconsciente"), rescatando lo que nos parece conveniente -sin caer en eclecticismos- para una metafísica del inconsciente auspiciada, en cambio, por una filosofía fenomenológica para la cual el ser es lo mismo que la realidad.

El segundo capítulo de nuestra investigación ("El inconsciente freudiano") está centrado en el concepto freudiano del inconsciente, pues para la elaboración de una metafísica del inconsciente es menester dirigirse críticamente, con mirada filosófica, a los textos donde Freud plasma sus propias reflexiones acerca de su descubrimiento.

Finalmente, para completar nuestra crítica a la formulación freudiana del concepto de lo inconsciente, abordamos en el capítulo tercero ("Aceptación y rechazo del inconsciente") la crítica ajena, analizando a algunos autores como Cencillo, MacIntyre, Sartre, Politzer y Ricoeur, con la intención de situar la problemática del inconsciente que de ella deriva y que debe ser recogida -por la necesidad de diálogo inherente a todo pensar- por la metafísica del inconsciente. Esta metafísica del inconsciente es solamente un proyecto, pero comienza a adquirir su estado de realidad en nuestras averiguaciones, en tanto que cada una constituye ya una aproximación concreta "hacia" ella.

Febrero 81

M.S.C.

# I N T R O D U C C I O N

## §1. FREUD Y LA FILOSOFIA

En un tiempo, el proyecto existencial más importante de Freud era el correspondiente al saber filosófico, como se lo manifiesta a su amigo Fliess en la carta del 2 de abril de 1896:

Si a nosotros nos fueran deparados todavía unos pocos años más de tranquila labor, estoy seguro de que dejaríamos un legado que justificaría nuestra existencia. Esta convicción me fortalece contra todos los pesares y los esfuerzos cotidianos. En mi juventud no conocí más anhelo que el del saber filosófico, anhelo que estoy a punto de realizar ahora, cuando me dispongo a pasar de la medicina a la psicología<sup>1</sup>.

¿Por qué piensa Freud que al abordar el estudio de la psicología está pasando al campo de la filosofía? ¿Acaso no está él pensando un significado estricto de la palabra psicología? El contenido general de la carta es el de los progresos de Freud en la psicología de las neurosis, preocupado particularmente por la explicación orgánica de la diferencia entre neurastenia y neurosis de angustia. Dice Freud que llegó a ser terapeuta contra su voluntad, pero que, dadas ciertas condiciones, puede curar definitivamente la histeria y la neurosis obsesiva. Unos párrafos más arriba del que hemos citado habla también de su instinto clínico. Queda muy claramente establecido que se trata de trabajo clínico, de psicoterapia, de psiquiatría y de teorías psicológicas de estados mentales patológicos. ¿Y la filosofía?

El anhelo por la filosofía lo cumple Freud cuando deja de ser meramente médico y se convierte en psicólogo; cuando explica con razones teóricas algunos hechos psíquicos, porque para él, como lo ha aprendido de los cursos y seminarios del autor de la Psicología desde el punto de vista empírico (1874), Franz Brentano, la filosofía tiene como base la psicología<sup>2</sup>. Ahora bien, con esas explicaciones psicológicas y sus experiencias clínicas, con el paso de la medicina a la psicología en el momento de su correspondencia con Fliess, se están produciendo los orígenes del psicoanálisis. En este sentido, y sólo en este, puede decirse que el psicoanálisis nació como "filosofía", como una especie de alianza entre especulación y observación, patrocinada por Brentano como filósofo aristotélico y psicólogo empirista<sup>3</sup>.

En efecto, Freud aprende con Brentano a leer filosofía, y con él conoce, por ejemplo, a Strauss (La vida de Jesús) y a Feuerbach (La esencia del cristianismo), cuya influencia podría reseguirse en la lectura de El porvenir de una ilusión y en la respuesta de Freud a Binswanger<sup>4</sup>. La filosofía que Freud había concebido como un refugio para su vejez cada vez le llama más y más<sup>5</sup>. En esta época, la de sus estudios de medicina y su asistencia a los cursos de Brentano, parecen convivir su interés filosófico con sus compromisos fisiológicos<sup>6</sup>. Después vendrá una fase en la cual sus intereses fisiológicos parecen emparejarse con sus inquietudes psicológicas, de acuerdo a la idea de H. Jackson, según la cual lo psíquico es un proceso paralelo a lo fisiológico. No es que los fenómenos fisiológicos desaparezcan cuando comienzan los psíquicos, sino que a partir de un momento dado la cadena fisiológica continúa unida a un fenómeno psíquico concomitante<sup>7</sup>. Estas consideraciones son to-

madas en cuenta por Freud en "La concepción de las afasias" (1891).

Es conocida la carrera de fisiólogo de Freud<sup>8</sup>, a la cual están muy ligados los trabajos y los intereses de Eliass. Sólo tiempo después va a preguntarse Freud por la distancia a que deben estudiarse esos fenómenos paralelos, los psíquicos y los fisiológicos, y la respuesta la encuentra con la ayuda de la psiquiatría francesa, la cual, a diferencia de la alemana, gana independencia en su observación clínica al poner en segundo plano los enfoques de tipo fisiológico. Antes no logró Freud mantener este punto de vista en sus intentos de unir la psicología y la fisiología cerebral, ni en los Estudios sobre la histeria, y menos aun en el "Proyecto de una psicología para neurólogos" (1895), donde la primacía la tiene el estudio fisiológico-biológico de lo cuantitativo; donde se trata de "estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales especificables, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco"<sup>9</sup>; donde la mejor solución sería "la de que el mecanismo que perseguimos se desprendiera directamente de sus (respectivas) funciones biológicas primitivas"<sup>10</sup>.

En La interpretación de los sueños (1900) es en donde pasa a un nivel exclusivamente psicológico: "permaneceremos en terreno psicológico"<sup>11</sup> al explicar el "aparato anímico" y sus funciones. Y en la investigación francamente psicológica, solamente psicológica, encuentra Freud la posibilidad real del psicoanálisis. De hecho, de las tres dificultades que advierte él para el acceso al

psicoanálisis una de ellas se refiere a la captación biológico-fisiológica sin sensibilidad psicológica. La primera: para la enseñanza del psicoanálisis no se cuenta con las facilidades con que cuenta la medicina, en la cual se ve directamente aquello de lo que el profesor habla, proporcionándose así una observación directa; en el psicoanálisis sólo hay un "intercambio de palabras" entre el paciente y el analista. La tercera: existe una serie de prejuicios —intelectuales, morales y estéticos— contra las afirmaciones fundamentales del psicoanálisis. Y la segunda: hay una preparación médica asociada a ciertos hábitos mentales que impiden comprender al psicoanálisis:

Se os ha habituado a fundar en causas anatómicas las funciones orgánicas y sus perturbaciones y a explicarlas desde los puntos de vista químico y físico, concibiéndolas biológicamente; pero nunca a sido dirigido vuestro interés a la vida psíquica, en la que, sin embargo, culmina el funcionamiento de este nuestro organismo, tan maravillosamente complicado (...) desconocéis en absoluto la disciplina mental psicológica y os habéis acostumbrado a mirarla con desconfianza, negándole todo carácter científico y abandonándola a los profanos, poetas, filósofos y místicos<sup>12</sup>.

He aquí, entonces, el abandono de la explicación biológica o fisiológica, y también el abandono, en cierto sentido, de la filosofía —como terreno opuesto a la ciencia—, de la primera inquietud de Freud. El ha abandonado la práctica médica y más bien se ha comprometido con el ideal ascético de una rigurosa investigación científica, establecido por Helmholtz para el mundo científico de habla germana. Este ideal consistía, cuando menos en la parte teórica de la física, en "averiguar las causas desconocidas de los procesos a partir de sus efectos físicos" conocidos y visibles, pues



los conceptos describen auténticamente la naturaleza real de las cosas que se ocultan a la percepción directa, a pesar de las opiniones de Mach, para quien sólo eran "ardides lingüísticos"<sup>13</sup>.

Por lo que se refiere a la filosofía, en este contexto se puede advertir lo que se ha llamado la ambigüedad de Freud respecto a la filosofía: su anhelo de juventud y objeto estimado aun durante los orígenes del psicoanálisis, es rechazado porque no permitiría, al parecer, que la psicología tuviese un carácter científico. Así se construye la "doble palabra"<sup>14</sup> de Freud en relación con la filosofía: el voto a favor de ella y al mismo tiempo su rechazo, muchas veces justificado por una supuesta "incapacidad constitucional" para la filosofía<sup>15</sup>. Por un lado, la gran estima por el pensamiento filosófico, que lo lleva, por ejemplo, a la redacción del "ABC filosófico"<sup>16</sup>, y por otro la continuada actitud de hostilidad para los filósofos que no son capaces de entender la veracidad y el valor del descubrimiento principal del psicoanálisis: el inconsciente. El ambivalente discurso freudiano sobre la filosofía no se presentaría si todos los filósofos fuesen como el "pájaro raro" que representa Israel Levine, quien al decir de Freud fue capaz de comprender correctamente el inconsciente<sup>17</sup>. Sin embargo, no puede decirse que no contaba Freud con la simpatía intelectual de planteamientos como los de Schopenhauer, Nietzsche y Lipps, nombres a los que se puede ligar, en un sentido u otro, el psicoanálisis.

Pero el hecho que hay que resaltar aquí es el de que por un lado Freud pensaba que la filosofía tenía como fundamento a la psico-

logía, y por otro lado, juzgaba que la psicología debía ser independiente de la filosofía, uno de los tres enemigos de la ciencia (junto con el arte y la religión):

La filosofía no es contraria a la ciencia: se comporta ella misma como una ciencia; labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso del saber. Metodológicamente, yerra en cuanto sobreestima el valor epistemológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber, tales como la intuición. Y a menudo pareciera ser que el burlesco comentario del poeta no fuera del todo injustificado cuando se refiere al filósofo en los siguientes términos: "Con su gorro de dormir y con los jirones de su camisa parcha las brechas de la estructura del universo" (Heine)<sup>18</sup>.

Y sobre todo, la psicología debe combatir las ilusiones; tiene que revelar el porvenir de cualquier ilusión, no sólo de la religiosa. En general, tiene que disipar las ilusiones de la conciencia. Debe tomarse en cuenta, por otro lado, que su anhelo de saber filosófico corresponde a los finales del siglo pasado (1896), su convicción de que la psicología es base de la filosofía, a la segunda década del siglo veinte (1913), y el último texto citado, a la tercera década del presente siglo (1932). Es claro que por las limitaciones propias de su formación filosófica Freud pensaba que efectivamente abordaba el campo de la filosofía cuando dejaba el de la medicina, adquiriendo el nivel de la especulación psicológica que incluso debía formar la base de la filosofía; sin embargo, tiene él la razón cuando señala los defectos de la filosofía que se convierte en mera concepción del mundo (Weltanschauung). Ni el psicoanálisis ni la filosofía pueden producir sus propias y ex-

ne en sus manos la decisión de que sus investigaciones sean concebidas como ciencia natural o como algo cuyo objeto de estudio no puede decirse que exista. Esto, desde luego, tenía que producir en el ánimo de Freud un extraño sentimiento en relación con la filosofía, su anhelo de juventud.

## §2. LA FILOSOFÍA EN LA OBRA DE FREUD

El tema filosófico y los filósofos aparecen en la obra de Freud en cuanto se trata, principalmente, de la cuestión del inconsciente:

Ni es necesario suponer que esta visión alternativa de lo psíquico sea una innovación debida al psicoanálisis. Un filósofo alemán, Theodor Lipps, afirmó con la mayor claridad que lo psíquico es en sí mismo inconsciente y que lo inconsciente es lo verdaderamente psíquico<sup>1</sup>.

Freud dice que el concepto de inconsciente ha estado llamando repetidamente a las puertas de la psicología para que se le permitiera entrar, pero que ya con anterioridad la filosofía y la literatura habían jugado con él, mientras que la ciencia no había encontrado como utilizarlo. El psicoanálisis "ha aceptado el concepto, lo ha tomado en serio y le ha dado un contenido nuevo", etc. Pero no es innovación del psicoanálisis sino de la filosofía; aunque, por otro lado, ella niega que existan tales fenómenos inconscientes y reduce lo psíquico a lo consciente.

Así tenemos también en la filosofía, como en Freud, una ambigüedad, una doble palabra, de rechazo y aceptación del inconsciente. Lo importante sería hacer a un lado la ambigüedad y quedarse sólo con la aceptación. La filosofía, como decíamos, tiene que resolver la cuestión del objeto de estudio de la psicología profunda, y es precisamente en relación con esta problemática que también se habrán de resolver otros problemas, por ejemplo, el problema de la relación mente-cuerpo, pues por ahora

Ni la filosofía especulativa, ni la psicología descriptiva, ni la llamada psicología experimental, ligada a la fisiología de los sentidos, se hallan, tal y como son enseñadas en las universidades, en estado de proporcionarnos dato alguno útil sobre las relaciones entre lo somático y lo anímico y ofrecernos la clave necesaria para la comprensión de una perturbación cualquiera de las funciones anímicas<sup>2</sup>.

En otro texto:

El descubrimiento de las actividades anímicas inconscientes ha de obligar muy especialmente a la filosofía a tomar su partido, y en caso de inclinarse del lado del psicoanálisis, a modificar sus hipótesis sobre la relación entre lo psíquico y lo físico, hasta que corresponda a los nuevos descubrimientos<sup>3</sup>.

Pero aunque la filosofía no tome partido, concebida la psicología como base de la filosofía, las cuestiones que sean aclaradas por la psicología darán resultados benéficos para la filosofía. Y no puede ponerse en duda el gran interés psicológico del psicoanálisis: aparte del interés psiquiátrico, en la historia de la medicina (a nivel de explicación de histerias, neurosis obsesivas y psicosis), está el interés meramente psicológico. Con hipótesis psicológicas, y ya no exclusivamente con fisiología, aborda el psicoanálisis fenómenos del acontecer psíquico: funciones fallidas

(olvidos, equivocaciones orales o en la escritura, etc.), el sueño no patológico, actos casuales, ataques convulsivos, delirios, visiones, ideas y actos obsesivos de los neuróticos, etc. (sin dejar de reconocer en estos fenómenos la influencia de factores orgánicos). Sin embargo, nosotros nos inclinaríamos a reconocer más adecuadamente la relación entre psicología y filosofía por el camino de la investigación del inconsciente. Tal fenómeno o grupo de fenómenos está presente por debajo de todos esos acontecimientos psíquicos, ya que en todos está actuando, en realidad, un conflicto psíquico (descubierto en la elaboración de los sueños), es decir, la represión de determinados impulsos instintivos "rechazados a lo inconsciente por otras fuerzas psíquicas"<sup>4</sup>.

En la obra de Freud hay supuestos más o menos filosóficos -como el propio Freud lo reconoce<sup>5</sup>-, ya sea elaborados exclusivamente para el psicoanálisis (como la del origen del sujeto: como en Fichte o en Hegel subsecuentemente, en Freud el ego absoluto se afirma a sí mismo, y luego prolifera activamente hacia afuera, distinguiéndose a sí mismo del reino de los objetos "externos" y los otros egos<sup>6</sup>), o tomadas de otras disciplinas, como necesarios para explicar algún aspecto a parte de la teoría psicoanalítica (como por ejemplo la noción de la biología de un "plasma germinativo inmortal" del cual dependen, como órganos sucesivamente desarrollados los "individuos perecederos"<sup>7</sup>). Y también existen planteamientos, desarrollados o apenas insinuados, que consisten en nociones de tipo filosófico engarzadas a tesis básicas de la teoría del análisis psíquico cuyo carácter filosófico, no obstante, tiene que resaltar-

se mediante el análisis filosófico (por ejemplo, los principios -el del placer y el de la realidad- o las ideas subyacentes a los dos instintos básicos: eros y thanatos).

Por otro lado, para Freud la filosofía, como veremos más adelante, es una parte más de las creaciones de la cultura que son posibles por la insatisfacción de los deseos de los individuos. En este sentido, la relación de psicoanálisis -como psicología- y filosofía es la misma que se da entre una disciplina y su objeto de estudio, y por lo que respecta a un criterio histórico de desarrollo, la filosofía no es sino una concepción más del universo, mientras que el psicoanálisis corresponde ya a lo que se denomina ciencia, producto de la última etapa de desarrollo del espíritu humano: primero creencia y mito, fe y religión, y finalmente ciencia, espíritu científico y racional. La filosofía, los sistemas filosóficos, más que con la realidad, se han comprometido con el espíritu del pensador:

sistemas filosóficos que se han aventurado a trazar la imagen del mundo tal y como se reflejaba en el espíritu del pensador más vuelto de espaldas a la realidad<sup>8</sup>.

La ciencia es algo joven en relación con la filosofía, y no aspira a la formación de sistemas y tiene, de hecho, características diferentes: sometimiento a la verdad<sup>9</sup> y repulsa de las ilusiones. La esperanza de Freud en la ciencia es tanto más desmedida cuanto mayor es su rechazo por la religión, y en este rechazo, un poco sin darse cuenta, también queda incluida la filosofía (que por otro lado reconoce como algo que se comporta "como ciencia"<sup>10</sup>); únicamente la ciencia puede constituir "el más fuerte lazo de unión eu-

tra los hombres":

Nuestra mejor esperanza es que el intelecto -espíritu científico, la razón- logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado. Pero la coerción común de tal reinado de la razón resultará el más fuerte lazo de unión entre los hombres y procurará otras armonías<sup>11</sup>.

Parece que "el saber de las ciencias y las artes" no fuese corrupción como sostenía Rousseau. Freud suscribiría mejor el discurso comtiano que el del ginebrino.

El científicismo de Freud aparece vinculado a la idea de ciencia y contra la noción de filosofía como Weltanschauung, y asimismo contra la religión (como en Comte). No sucede lo mismo cuando Freud puede referirse a la filosofía como conocimiento estricto, y sobre todo cuando no halla en ella signo alguno de obstaculización contra la idea del inconsciente; en caso contrario, la actitud contra la filosofía se agudiza. En realidad, las relaciones entre psicoanálisis y filosofía tienen un signo positivo donde se reconoce la existencia del inconsciente, y tienen un signo negativo, en cambio, cuando aparece el obstáculo concienzialista<sup>12</sup> que consiste en identificar la conciencia con lo psíquico.

Por otro lado, también hay que reconocer que la filosofía está presente en la obra de Freud en el modo de la referencia, como dice Assoun, en Freud, La philosophie et les philosophes (1976)<sup>13</sup>. En efecto, en la obra de Freud la referencia filosófica representa a la filosofía: ya sea la referencia negativa (Vaihinger), o la referencia heurística (Schelling); la referencia legitimante: el concepto filosófico como anticipación del concepto psicoanalítico (Lipps,

Diderot, Kant, Aristóteles, Plotino), o la referencia central (Platón); y entre estas referencias también aparece en escena Empédocles, Schopenhauer y Nietzsche.

Pero más que en autores y referencias, la filosofía está presente en la obra de Freud en sus propios temas, aunque no sea de un modo expreso o explícito: metafísica (ontología y epistemología), ética, estética, antropología filosófica, etc. Así como no todo análisis de fenómenos psicológicos puede llamarse psicoanálisis, tampoco todo el psicoanálisis es, pues, mero análisis de fenómenos psicológicos.

Con la hipótesis de que lo que sucede en la infancia del individuo acontece también en la "infancia" de los pueblos, con sus historias primitivas, el psicoanálisis permite investigar, en una especie de filosofía de la cultura -filosofía psicoanalítica de la cultura- los mitos y las fábulas como productos de la fantasía de los pueblos, interpretando y develando su "sentido oculto" (como en el estudio de los sueños), y los orígenes de nuestras instituciones culturales: religión, moral, derecho y ... filosofía.

La idea de Freud es la siguiente: tanto para el individuo como para las colectividades, el proceso dinámico es el mismo, se produce un mecanismo psíquico cuya misión es la de "descargar el ser de las tensiones generadas en él por las necesidades"<sup>14</sup>. ¿De qué manera? Pues procurando a las tendencias insatisfechas (las que no han logrado satisfacción del mundo real, externo, mediante su dominio) una descarga distinta: "Toda la historia de la civiliza-



ción es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos<sup>15</sup>. Esa descarga distinta es el dominio al cual se vincula la evolución de la humanidad en la que la sociedad a través de sus instituciones trata de resolver el problema de la compensación de los deseos (de hecho el caso individual de neurosis no es sino la tentativa de resolver individualmente ese problema sin el factor social y con el predominio del factor sexual) coincidiendo con las tres etapas de la teoría de la historia de Comte:

La investigación de los pueblos primitivos nos muestra a los hombres entregados en un principio a una fe infantil en la omnipotencia y nos proporciona la explicación de toda una serie de productos anímicos, revelándolos como esfuerzos encaminados a negar los fracasos de tal omnipotencia y a mantener a la realidad así lejos de toda influencia sobre la vida afectiva, en tanto que no es posible dominarla mejor y utilizarla para la satisfacción. El principio de la evitación del displacer rige la actividad humana hasta que es sustituida por el de la adaptación al mundo exterior, mucho más conveniente al individuo. Paralelamente al dominio progresivo del hombre sobre el mundo exterior, se desarrolla una evolución de su concepción del Universo, que va apartándose cada vez más de la primitiva fe en la omnipotencia y se eleva, desde la fase animista hasta la científica, a través de la religiosa. En este conjunto entran el mito, la religión y la moralidad, como tentativas de lograr una comprensión de la inlograda satisfacción de deseos<sup>16</sup>.

Los conflictos que aparecen por la insatisfacción de deseos son los que llevan a los individuos a las neurosis y a las sociedades a la creación de sus instituciones.

En una especie de "ontología fundamental" Freud parece decir que lo que hay es un mundo externo y algo que debe conceptuarse

como deseo (deseos como individuos). De lo que se trata es de satisfacer esos deseos o de sublimarlos creando el mundo de la cultura. Y al hablar de cultura se tiene que hablar del malestar en la cultura. De las tres fuentes del sufrimiento humano (junto con la supremacía de la naturaleza y la caducidad de nuestro propio cuerpo), la que se refiere a la insuficiencia de nuestros métodos para "regular las relaciones humanas en la familia, el Estado y la sociedad"<sup>17</sup> es la más descorazonadora pues constituye la más inexplicable fuerza contra la felicidad humana:

si consideramos cuán pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a sospechar que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose esta vez de nuestra propia constitución psíquica<sup>18</sup>.

Es nuestra propia constitución psíquica la que sublimando nuestros instintos produce el malestar en la cultura por la represión que hace de ellos, por eso la cultura lleva "gran parte de la culpa por la miseria que sufrimos"<sup>19</sup>. El deseo individual, el deseo como individuo, forma conglomerados de deseos, se agrupa para formar una comunidad que no representa sino una restricción de la satisfacción por medio del derecho:

La vida humana en común sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como "derecho", con el poderío del individuo, que se tacha de "fuerza bruta". Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de la comunidad restringen sus posibilidades de satisfacción, mientras que

el individuo aislado no reconocía semejantes restricciones<sup>20</sup>.

El deseo insatisfecho de todos, sublimado en la cultura, forma la comunidad. Esta es, así, la solución freudiana al problema clásico de la filosofía de las relaciones entre individuo y comunidad, a través de la justicia y lo ético:

Así, pues, el primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico, una vez establecido, ya no será violado a favor de un individuo, sin que esto implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante derecho (...). El resultado final ha de ser el establecimiento de un derecho al que todos --o por lo menos todos los individuos aptos para la vida en comunidad-- hayan contribuido con el sacrificio de sus instintos<sup>21</sup>.

Ella es también la solución al problema de la libertad. Aquí Freud hace una división entre libertad individual, la cual "no es un bien de la cultura", y la libertad colectiva, cultural, que se logra con el sacrificio de la individual, no cultural. De manera que el anhelo de libertad se levanta contra la cultura, contra exigencias o formas de la cultura. Nos encontramos entonces con el problema de la libertad, restringida en la sociedad (la cultura) por la necesidad del complejo de Edipo y por las necesidades culturales, a través de la instancia del superyo, de la comunidad y el derecho, y la evolución de la humanidad en sus principales etapas hasta llegar a la científica.

La libertad individual es fundamentalmente libertad de satisfacción que no puede ser permitida. En esta "ontología fundamental" de Freud, que nos imaginamos compuesta por una teoría de la historia

y una teoría de la cultura, habría también un nivel destinado a la teoría del sujeto como deseo, como ya mencionamos, en relación dinámica con la realidad, el objeto.

La teoría freudiana de la realidad que se halla expresada en Más allá del principio del placer abarca, como dice Amado Levy-Valensi, tres niveles distintos que mantienen, cada uno de ellos, una relación con el tiempo cada vez más compleja<sup>22</sup>. El primero presenta la realidad como aquello que obliga al sujeto a limitar su deseo y su placer, dando lugar así a la clásica subordinación del principio del placer al principio de realidad, que en términos psicológicos presenta Freud como meta o significado de la madurez:

[el paciente] debe llevar a cabo, bajo la dirección del médico, aquel avance desde el principio del placer al principio de la realidad, que diferencia al hombre maduro del niño<sup>23</sup>.

Ese avance debe concebirse como una "obra educativa", amorosa, que nos recuerda la manera en que el amor cumple, en la idea de Platón, la reunión del sujeto con su otro yo<sup>24</sup>; el psicoanalista como educador ayuda a cumplir la reunión con el otro yo en un sentido amplio: con los demás y con el mundo. En este primer nivel de realidad, el sujeto representa el principio del placer y el objeto el principio de realidad.

El segundo nivel es en el que Freud habla del instinto de muerte, y aquí Levy-Valensi lo relaciona con Bergson y Teilhard de Chardin, citando el siguiente texto de Freud:

En un momento determinado, una fuerza de la que nosotros no podemos todavía tener ninguna representación despertó en la

materia inanimada las propiedades de la vida. Se trataba tal vez de un proceso que sirvió de modelo y análogo al que más tarde hizo nacer en un determinado estrato de la materia viva, la conciencia<sup>25</sup>.

conceptuando el instinto de muerte como "vector de emergencia" en una tentación de recaída por el lado del sujeto y una reabsorción en la muerte y aceptación de la muerte por el lado del objeto.

El tercer nivel lo constituye el principio mismo de emergencia --por cuya realidad ontológica interroga Levy-Valensi--, y la realidad que hay que realizar --añadida por Levy-Valensi recurriendo a la idea de Plotino según la cual la realidad es aquello que está por realizarse.

Por otro lado, la teoría de la realidad, además de construirse por reflexiones ontológicas y epistemológicas, requiere de una filosofía del lenguaje que abarcaría tanto las investigaciones lingüísticas como las averiguaciones semánticas y lógicas que trabajarían en el psicoanálisis como traducción de lenguajes, que no sería sino la traducción de la "forma expresiva de la actividad anímica inconsciente"<sup>26</sup>. Generalmente el psicoanálisis es una traducción del lenguaje onírico en la que tiene que referirse, por su estructura, a un lenguaje arcaico en el cual, dato importante para la dialéctica, la negación no cumple ningún papel especial, ya que un mismo elemento puede representar ideas antitéticas<sup>27</sup>. Según parece, el lenguaje de los sueños no cuenta con la acción de la negación y es, por tanto, decididamente ambivalente. Este hecho, desde luego, puede ser recogido por una concepción metafísica del lenguaje cuya

tarea postule la necesidad de una labor hermenéutica constante como lo considera una metafísica de la expresión<sup>28</sup> integrada con una filosofía de las formas simbólicas<sup>29</sup>. Con el tema de la negación y la antítesis en el lenguaje de los sueños se conectan investigaciones preocupadas por el origen del no y la negación (como la del Heidegger de ¿Qué es metafísica? o la del Sartre de El ser y la nada) y por la problemática general de cualquier planteamiento de filosofía dialéctica. Como veremos más adelante, incluso la cuestión de la forma expresiva del inconsciente podría ser explicada en los términos de una ontología de la expresión<sup>30</sup>.

Y vinculados con los temas ontológicos aparecen los problemas de filosofía moral o ética. Decía Freud que la libertad era libertad de satisfacción. Lo que sucede en la sociedad, en la historia de la civilización, es decir el acaecimiento de la represión de la libertad, se repite espontáneamente en la niñez del individuo, como represión de sus instintos; hoy es una restricción interna lo que antes era una prohibición externa<sup>31</sup>, y tal vez lo que ahora es una exigencia cultural externa después será parte de nuestro interior como represión espontánea interna<sup>32</sup>. El superyo representa a los padres y los maestros, a los educadores y a la sociedad. Y de hecho sólo se puede hablar de conciencia moral y de sentimiento de culpabilidad cuando los fenómenos de la moral tienen su campo de acción: cuando se establece un super-yo como una de las instancias básicas del aparato psíquico<sup>33</sup>. Moral y psique, por otro lado, quedan así interrela-

cionadas, como se relaciona la ontología y la ética cuando se interroga por el ser del hombre para la libertad.

En la vinculación ética-psicoanálisis se dan cita un gran número de problemas; libertad psíquica y volición, lo indecoroso como motivo de la represión, la censura como rechazo de tendencias repressibles e indecentes, tendencias morales del yo, etc. En los rasgos arcaicos y el infantilismo en el sueño pueden revelarse cosas como la maldad de la naturaleza humana y su dotación de deseos perversos y prohibidos. Cabe mencionar aquí que en la Enciclopedia francesa Lagache definió al psicoanálisis como una experiencia ética<sup>34</sup>.

En el campo de la ética se sitúa Freud cuando elabora una hipótesis acerca del origen de la moral. Según la tesis del complejo de Edipo, la conciencia moral surge precisamente como reacción a los dos magnos delitos del hombre: asesinato del padre y deseo de incesto con la madre<sup>35</sup>. De aquí nace también el sentimiento de culpabilidad. Esos dos delitos no se pueden dejar o tomar voluntariamente, no son optativos sino constitutivos, con su correspondientes consecuencias de índole moral.

Una tendencia sexual recibe un placer parcial en las relaciones sexuales o en el acto de procreación, o incluso alcanza un placer más o menos completo, eso no importa ahora. Pero si tal tendencia renuncia a ese placer y procura otro que representa unos fines diferentes, aunque ligados a los primeros por relaciones de origen, es decir sociales y ya no sexuales, se produce un mecanismo de su-

blimación. Los sexuales son valores egoístas; los sociales son valores más altos a los que se llega mediante la sublimación, mecanismo psicológico ligado a cuestiones de valor moral. A través de la sublimación, puede decirse, se adquiere un valor diferente en la relación con los demás: se toma una vía menos egoísta, más altruista. Sublimación de deseos con significado moral. Aquí hay que agregar que hasta la cuestión de la estética aparece vinculada a la del deseo: el arte es una actividad encaminada a la mitigación de deseos insatisfechos<sup>36</sup>, tanto en el caso del artista como en el del espectador. En toda obra de arte hay dos niveles; primero, el del goce estético, y luego el otro, el de la liberación de los instintos.

Pero sin duda el problema ético más global que puede plantearse en relación con el psicoanálisis es el del determinismo de la acción y la libertad: necesidad y libertad que no se presentan en la armonía deseada, la necesaria para hablar de libertad. ¿Hasta qué punto el individuo es meramente "sujeto" de sus propias determinaciones? ¿Puede hablarse de responsabilidad moral en el hombre explicado por el psicoanálisis? ¿Hay lugar en el hombre freudiano para la autodeterminación moral, como determinación de la libertad? Es más: ¿ese hombre presentado por la investigación psicoanalítica corresponde al ser humano real, de carne y hueso, o es más bien sólo un ente de teoría? He aquí nuestra convicción: si no se resuelve primero el problema del significado y sentido del inconsciente no pueden resolverse las otras cuestio-



nes. Si es posible decir que la antropología filosófica o la ontología del hombre puede preguntar por el hombre y su puesto en el cosmos después de la explicación psicoanalítica. En la actual ontología de lo humano debe preguntarse por el ser del hombre cuyo inconsciente ha sido explorado por la psicología profunda. El inconsciente ha sido descubierto e investigado por el psicoanálisis; pero la filosofía, con una metafísica<sup>37</sup> del inconsciente, tiene que explicarlo.

Hay que buscar un nuevo espacio ontológico y epistemológico para las averiguaciones psicoanalíticas. El clásico mandato del templo de Delfos tal vez pueda cumplirse en gran parte de un modo psicoanalítico:

Adéntrate en tí -dice Freud-, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo<sup>38</sup>.

Según Freud esta es la manera en que el psicoanálisis quiso aleccionar al yo, causándole el tercer agravio (el primero fue el de la ofensa cosmológica, que le indicó que la tierra no era el centro del universo, y el segundo fue la ofensa biológica que le aseguró que no era el soberano de todos los seres que pueblan la tierra): el yo no es dueño y señor en su propia casa. El hombre creía que todo lo que sucedía en su alma llegaba a su conocimiento, y cuando no tenía noticia de algo hasta pensaba que ese algo no existía. Identificaba lo anímico con la conciencia. Pero suceden cosas en su alma que él no conoce, y por tanto, es una ilusión el creer que de todo se entera. No de todo está informado. A veces ignora lo que pasa en su interior; por ejemplo, no conoce

Los conflictos de los instintos, y su voluntad no puede actuar más allá del conocimiento. Las noticias de su conciencia son incompletas y no siempre fidedignas:

¿Quién puede estimar, aun no estando tú enfermo, todo lo que sucede en tu alma sin que tú recibas noticia de ello o sólo noticias incompletas y falsas? Te conduces como un rey absoluto, que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz<sup>39</sup>.

El hombre no debiera contentarse con esa información y creer que se conoce a sí mismo: se conoce a sí mismo cuando empieza por reconocer que la vida instintiva de la sexualidad "no puede ser totalmente domada" y que los procesos anímicos "son en sí inconscientes"<sup>40</sup>. ¿Qué significa que sean inconscientes?

Es necesario insistir en que todos los temas filosóficos del psicoanálisis están vinculados con el tema central del inconsciente. Por esa razón hemos seguido nuestra investigación sobre el ser del hombre<sup>41</sup> con un estudio sobre el inconsciente. En otras palabras, la obra de Freud es importante para la filosofía porque en ella puede continuarse, en un sentido, la pregunta que constituye el eje medular de la filosofía de Platón: ¿qué es el hombre? En la segunda mitad del siglo veinte la preocupación filosófica por el ser del hombre puede expresarse en los siguientes términos: ¿qué es el inconsciente? En el Alcibíades Platón se pregunta cómo saber de una manera enteramente clara lo que es el fondo del ser, pues si lo supiéramos, dice Sócrates, sin duda nos conoceríamos mejor a nosotros mismos. Y en el texto que hemos citado de Freud<sup>42</sup> puede leerse entre líneas que si supiéramos lo que

es el fondo del inconsciente sin lugar a dudas nos conoceríamos mejor a nosotros mismos.

### §3. EL INTERES FILOSOFICO DEL PSICOANALISIS

El psicoanálisis nace directamente de la teoría de la catarsis que Breuer fue construyendo durante los años comprendidos entre 1880 y 1882, en los que dedicó su atención a la paciente cuyo caso se conoce como "El caso de Anna O.", en los Estudios sobre la histeria.

Pero en realidad el psicoanálisis como obra estrictamente freudiana tiene su génesis formal en la publicación de La interpretación de los sueños, solamente de Freud, en 1900. Las ideas de Freud que llevan el nombre de psicoanálisis constituyen tanto una teoría de la neurosis como un método psicoterapéutico; a la vez una teoría del hombre y un método de investigación cuya aplicación puede extenderse mucho más allá del campo de la problemática psicoanalítica, es decir, más allá de la interpretación de los sueños, la teoría de los instintos, la aclaración de los actos fallidos y la explicación y tratamiento de las psiconeurosis. Por lo menos, esto es lo que pensaba el mismo Freud, quien no vacila al hablarnos de un interés extra-psicoanalítico del psicoanálisis, sólo trece años después de la aparición de La interpre-

tación de los sueños, cuando en la revista Scientia se publica, en 1913, su artículo intitulado "Múltiple interés del psicoanálisis".

En esa época, el psicoanálisis actuó familiarmente en el terreno psiquiátrico de la medicina ocupado por las psicosis y las neurosis (solamente muchos años después, en 1926, Freud publicará un ensayo titulado "Psicoanálisis y medicina. Psicoanálisis profano" en el que pondrá argumentos convincentes para privar a la medicina del privilegio y monopolio de la psicoterapia psicoanalítica), de modo que, aunque muchos médicos aun se oponen a él como método terapéutico, su importancia médica es clara y decisiva. Sin embargo, no debe pensarse que Freud exageraba dicha importancia y se dejaba influir con exceso por los resultados positivos, clínicos, del psicoanálisis. Cuando menos, no podía hallar solamente ahí la justificación necesaria para proponer al psicoanálisis a "hombres de ciencia distintos de los psiquiatras", como un conjunto de descubrimientos cuyo interés se extiende a varios sectores de la investigación científica, estableciendo entre éstos y la psicopatología unas "relaciones insospechadas".

¿De dónde provenía la seguridad con que Freud pensaba establecer tales relaciones entre unos conocimientos de la vida psíquica y otras teorías científicas? La razón de esa seguridad surgía del esquema mismo del psicoanálisis. Este esquema presenta suficiente capacidad teórica para explicar fenómenos ajenos a su propio campo de estudio. El psicoanálisis podía dar razón, por ejemplo, de

algunos detalles de la creación artística, de la evolución humana o de la formación de la cultura. El modelo que servía para explicar los actos fallidos o la estructura de los sueños podía verter mucha luz, a la vez, sobre los mecanismos de la estructuración de la conciencia moral en el hombre. Debía haberse sospechado que la clave de la cuestión radicaba en la índole reduccionista de la teoría del hombre freudiana: la totalidad de los fenómenos humanos, creaciones, acciones, sentimientos y pensamientos podían ser dilucidados en términos de instintos, libido, represión, sublimación, regresión, complejos, procesos de desarrollo sexual y dinamismo entre las instancias psíquicas (yo, ello y superyo). La gran diversidad de las acciones humanas podían ser comprendidas, en el fondo, como procesos idénticos susceptibles de ser aprehendidos a través de los conceptos fundamentales de la investigación psicoanalítica. Así puede explicarse el interés múltiple del psicoanálisis.

El ensayo de Freud que nos ocupa está dividido en dos partes; en la primera trata de las cuestiones relativas al interés psicológico del psicoanálisis, y en la segunda se refiere al interés que tiene para las ciencias no psicológicas: a) el interés filológico; b) el interés filosófico; c) el interés biológico; d) el interés del psicoanálisis para la historia de la evolución; e) el interés para la historia de la civilización; f) el interés para la estética; g) el interés sociológico, y finalmente, h) el interés pedagógico. Vamos a centrarnos en aquellas ideas que representan, según Freud, el interés filosófico del psicoanálisis.

Dice Freud:

En cuanto la filosofía tiene como base la psicología, habrá de atender ampliamente a las aportaciones psicoanalíticas a dicha ciencia; y reaccionar a este nuevo incremento de nuestros conocimientos como viene reaccionando a todos los progresos importantes de las ciencias especiales.<sup>1</sup>

Pero la filosofía no tiene como base a la psicología. Ella no es fundamento ni cúspide; ni punto de partida ni culminación de la filosofía. Es sólo una doctrina, el psicologismo, la que pretendió en un momento dado que la psicología era el fundamento de toda investigación filosófica; es solamente una desmedida confianza en la psicología la que intenta resolver problemas filosóficos mediante planteamientos de índole psicológica. Y no podemos dejar de tomar en cuenta que Freud tiene frente a sí al psicologismo representado por Theodor Lipps, el filósofo de Munich, quien piensa que la psicología es la ciencia de la experiencia interna, y opina que de la experiencia externa se ocupan las ciencias naturales. La experiencia interna, según esto, es tal que abarca dentro de sí los objetos propios de la lógica y la estética, de la historia y la filosofía. Pero esto ya no puede ser sostenido después de ciertos trabajos, como el de Husserl: la filosofía es una ciencia de la conciencia pero no es psicología, es fenomenología de la conciencia sin ser ciencia natural de la conciencia<sup>2</sup>. El psicologismo es un intento fallido en filosofía. Es más bien la filosofía el fundamento de la psicología en el sentido de que es la psicología, como ciencia particular, la que requiere, como todas las demás ciencias particulares, de una fundamentación y de un examen filosóficos. Es la filosofía como ciencia de los princ...

pios<sup>3</sup> la única que puede mostrar los principios y el fundamento de las demás ciencias. Además, sólo la filosofía como teoría de la ciencia o filosofía de la ciencia puede tomar el trabajo de dar razón, en los términos de una meta-teoría, de la explicación psicológica (y es en este tipo de análisis que el psicoanálisis puede ser valorado en su status científico o pseudocientífico<sup>4</sup>).

Otro tipo de cuestión relativa a la teoría de la ciencia es el asunto del progreso. Para aclarar esta cuestión se precisa de una teoría del desarrollo histórico de la ciencia que explique, entre otras cosas, en qué sentido puede hablarse de progreso en el conocimiento científico. Porque lo que Freud quiere decir no es simplemente que hay una nueva teoría que puede sumarse a las que ya forman el conjunto del saber científico. Es ya problemático el concebir el cuerpo histórico de la ciencia como mera acumulación de verdades. Para Freud el psicoanálisis representa la misma revolución científica en psicología que los descubrimientos de Darwin representan en la biología y los de Copérnico en la astronomía<sup>5</sup>. El nuevo incremento de que habla Freud no hace alusión a algo fácilmente asimilable, sin alteración alguna, por el proceso histórico de la ciencia. ¿Cuál es la reacción que Freud exige a la filosofía? Sin saberlo él mismo, estaba pidiendo a la filosofía una teoría que explicara esa sorprendente relación que se da entre la verdad y la historia<sup>6</sup>; relación sin cuyo esclarecimiento es imposible construir, a su vez, una auténtica teoría de las revoluciones científicas. La psicología no es base de la filosofía, pero ésta,

de cualquier modo, tiene que responder a las innovaciones de la ciencia, sobre todo si ella misma se presenta como revolucionaria. De otro modo, ¿cómo explicar el pasado y el presente, e incluso el futuro de la psicología y la psiquiatría bajo el impacto teórico del psicoanálisis? Habría que indagar, por ejemplo, cuáles son las consecuencias provocadas por el psicoanálisis en el desarrollo de la comprensión científica del hombre que alcanza la psicología. Tendríamos que saber si el surgimiento de esa novedad teórica trastorna o altera en algún sentido ese desarrollo. Debemos conocer cómo se integra en psicología y psiquiatría lo nuevo y lo viejo. En una palabra: habría que saber cómo es posible una revolución científica, cómo se instala ésta en una línea previa de desarrollo científico-histórico y cuál es la estructura dialéctica en que se integra el pasado de la ciencia y las innovaciones revolucionarias.

Continúa Freud con un texto que ya citamos anteriormente:

El descubrimiento de las actividades anímicas inconscientes ha de obligar muy especialmente a la filosofía a tomar su partido, y en caso de inclinarse del lado del psicoanálisis, a modificar su hipótesis sobre la relación entre lo psíquico y lo físico, hasta que correspondan a los nuevos descubrimientos.

Pero en realidad los nuevos descubrimientos, las novedades sorprendentes, no lograron alterar el repertorio de posibilidades que quedó claramente establecido por la incomunicación entre las sustancias cartesianas de la extensión y el pensamiento. La glándula pineal es la primera retórica inaceptable que se produce una vez que ya se ha postulado la separación entre el alma y el cuerpo,



identificando estos conceptos con los de fenómeno psíquico y físico respectivamente. Desde este momento se vuelve una dificultad de gran magnitud la de las relaciones entre lo psíquico y lo físico, la de la naturaleza de lo psíquico y la de lo físico, modificándose constantemente las ideas para elaborar o bien una teoría reduccionista de lo uno a lo otro (sólo hay lo físico, lo material, lo corpóreo; o solamente existe lo espiritual, la mente la conciencia), o bien una solución intermedia en la que pueda defenderse una posición no extrema en "un materialismo no reduccionista", o en "un espiritualismo no reduccionista". El dualismo entre cuerpo y alma, o entre mente y cuerpo como gusta hoy llamársele, que corresponde en otros términos al dualismo ontológico entre ser y apariencia, presenta el mismo juego de posibilidades desde el solipsismo cartesiano hasta el fisicalismo del Círculo de Viena y las teorías materialistas de la conciencia que identifican "mente" con "cerebro, independientemente de los descubrimientos positivos importantes del siglo XX: reflejos condicionados (Pávlov, 1907); estructuras celulares (Cajal, 1911); reflejos medulares (Sherrington, 1912); electroencefalograma (Berger, 1929); naturaleza eléctrica de la transmisión sináptica (Eccles, 1946); naturaleza química de la transmisión sináptica (Eccles, 1963), etcétera.

En otras palabras, los descubrimientos de las ciencias particulares, incluida entre ellas el psicoanálisis, no pueden resolver un problema que fue creado en términos filosóficos, y por lo tanto, sólo la filosofía puede solucionar. En este sentido, algún

psicólogo ha afirmado que "debemos admitir que los debates filosóficos acerca de las relaciones entre la mente y el cuerpo probablemente nunca serán resueltos por las ciencias de la fisiología y la psicología"<sup>7</sup>. Y, en efecto, se trata de planos que no pueden ser mezclados sin producir una metábasis eis allo genos: el de las ciencias naturales y sus innovaciones, y el de los planteamientos filosóficos de la ontología. Así como dice Ayer que no pueden mezclarse estos dos relatos, el de las células nerviosas y los impulsos eléctricos, y el de los pensamientos, sensaciones y sentimientos<sup>8</sup>, así nosotros decimos que el problema mente-cuerpo no puede solucionarse sólo con una teoría psicológica por revolucionaria que ésta sea. El dualismo alma-cuerpo sigue siendo tan inadmisibile en estos momentos como seguramente lo hubiera sido para los filósofos antes de Parménides y Platón. Un dualismo admisible en nuestros días (que precisamente se levanta contra el dualismo mente-cuerpo, afirmando enérgicamente que no existe eso que llamamos "cuerpo humano", que el cuerpo ha sido sustraído, en la tradición dualista, de la unidad del ser hombre, adscribiéndolo al reino del ser no humano) es el de la distinción entre lo humano y lo no humano para el cual el hombre entero es irreductible al cuerpo no habiendo luego la dificultad de recomponer la unidad. No percibimos un cuerpo ni una alma, sino un hombre entero<sup>9</sup>.

Por lo que se refiere al descubrimiento del inconsciente habría que decir que la filosofía no se ha visto efectivamente obligada a tomar partido<sup>10</sup> puesto que no hay partidos: parece que no

hay todavía una filosofía de lo inconsciente frente a lo que podría llamarse una filosofía tradicional de la conciencia. Lo que la filosofía ha tenido que decir respecto al inconsciente, ya sea en el sentido de lo que todavía no es consciente o en el de lo que no lo puede ser jamás lo ha expresado en el renglón exclusivo de la teoría de la conciencia. Con el presente trabajo intentaríamos, precisamente dar los primeros pasos para el esbozo de los problemas generales de una metafísica del inconsciente que diera razón de este fenómeno sistemáticamente. Entre otras cosas hay que averiguar si existen razones suficientes para considerar al inconsciente como una entidad ontológica diferente a la conciencia. Habría que indagar, por ejemplo, si la noción de conciencia que maneja Freud está en armonía con el concepto de conciencia intencional, de "conciencia de", de Brentano y la fenomenología en general; si la noción de inconsciencia está aludiendo definitivamente a una forma de conciencia paradójicamente más auténtica de acuerdo a un dualismo ontológico semejante al de ser-apariencia: lo oculto, lo disfrazado, lo simbolizado, lo encubierto, lo profundo y verdadero; es necesario investigar qué sentido tiene la expresión "hacer consciente lo consciente" como síntesis de la investigación psicoanalítica. Cuando se habla de iluminar una habitación oscura no se quiere decir con ello que una habitación iluminada y una oscura deban definirse como dos habitaciones diferentes. Lo oscuro es lo que puede dejar de ser oscuro mediante la iluminación. El cuarto oscuro ¿sigue teniendo las mismas cosas cuando la oscuridad se ha desvaneci-

do? ¿Se trata de la misma "desconfianza de las apariencias" que Parménides estableció en la metafísica?

Veamos cómo continúa el texto de Freud:

Los filósofos se han ocupado desde luego, repetidamente del problema de lo inconsciente, pero adoptando, en general -salvo contadas excepciones-, una de las dos posiciones siguientes: o han considerado lo inconsciente como algo místico, inaprehensible e indemostrable, cuya relación con lo anímico permanecía en la oscuridad, o han identificado lo psíquico con lo consciente, deduciendo luego de esta definición que algo que era inconsciente no podría ser psíquico ni, por lo tanto, objeto de la psicología.

Sin embargo, para Leibniz, por ejemplo, lo inconsciente, la inconsciencia, no es algo místico sino característica de lo que está más alejado del ser supremo, la mónada suprema; recuérdese que hay diversos grados de conciencia en el proceso que va desde las mónadas inconscientes hasta la mónada suprema que tiene conciencia absoluta. Hegel tampoco ignora esta característica inconsciente aunque aparezca más bien, en su obra, en relación con la idea del devenir del absoluto. Leibniz fue el primero que se ocupó de ciertas percepciones que no son acompañadas de conocimiento o reflexión, y al negarlo Locke, éste tuvo la respuesta de Kant: no inmediatamente conscientes aunque sí mediatamente conscientes. Para Schelling el Absoluto es identidad entre naturaleza y espíritu, identidad entre inconsciente y conciencia. Y para Schopenhauer la voluntad, considerada en sí misma, es inconsciente, un "ciego e irresistible ímpetu"; y por otro lado, Eduard Hartmann consideraba al principio esencial, el Inconsciente, como causa de sus dos manifestaciones básicas, el espíritu y la materia, según lo explica en su Filosofía del inconsciente. Los filósofos se pueden ocupar de lo inconsciente sin

considerarlo necesariamente como algo místico, inaprehensible e indemostrable, o en todo caso tan inaprehensibles e indemostrables como muchas otras cosas que no pierden por esto su importancia en el discurso filosófico o en el discurso científico. Tampoco es necesariamente cierto que la relación con lo anímico permanezca en la oscuridad: se trata de percepciones del alma, del origen del espíritu, o de la voluntad de vivir de la naturaleza orgánica pero también de nuestra propia alma. Hay que reconocer, por supuesto, que en los descubridores del inconsciente no se da la idea freudiana concreta: "los procesos psíquicos son en sí mismos inconscientes (...) los procesos conscientes no son sino actos aislados o fracciones de la vida anímica total"<sup>12</sup>, mientras que la costumbre es la de identificar lo psíquico con lo consciente, de tal manera que la conciencia viene a ser la característica "definicional" de lo psíquico y la psicología la ciencia de los contenidos de conciencia. No se ha cumplido siempre la alternativa señalada por Freud, y además hay que mencionar que en ella se contemplan, otra vez, dos niveles distintos: sistemas metafísicos y concepciones de lo psíquico y la psicología, aunque en unos y otros se dió la colaboración para el descubrimiento del inconsciente, colaboración de "un gran número de individuos de intereses variados", según dice Law Whyte al describir cómo "en muchos de sus aspectos la idea del proceso mental inconsciente era concebible en 1700, común en 1800, y llegó a ser una realidad en 1900 gracias a los esfuerzos imaginativos de un gran número de individuos de intereses variados en muchos países. Las opiniones

respecto a la relativa importancia de su pensamiento y el punto hasta el cual se han influido mutuamente pueden diferir. Pero la investigación demuestra que más de cincuenta individuos sólo en Alemania, Inglaterra y Francia, cuyas obras son de fácil acceso, contribuyeron durante los doscientos años, de 1680 a 1880, al desarrollo de un firme clima en el pensamiento respecto a la mente inconsciente, y que muchos de ellos hicieron estudios introspectivos sistemáticos, experimentos de laboratorio y hasta aplicaciones clínicas de la nueva idea<sup>13</sup>.

Según Freud esas actitudes de los filósofos se deben a que ellos han enjuiciado lo inconsciente antes de conocer los fenómenos de la actividad anímica inconsciente, y así, "sin sospechar su extraordinaria afinidad con los fenómenos conscientes", y sin conocer las diferencias. Sigamos el texto:

Si después de adquirir un tal conocimiento de los fenómenos inconscientes mantiene aún alguien la identificación de lo consciente con lo psíquico, y niega, por tanto, a lo inconsciente todo carácter anímico, no habremos ya de objetarle sino que tal diferenciación no tiene nada de práctica, toda vez que, partiendo de su íntima relación con lo consciente, resulta fácil describir lo inconsciente y seguir sus desarrollos, cosa imposible de conseguir, por lo menos hasta ahora, partiendo del proceso físico (?). Lo inconsciente debe pues, permanecer siendo considerado como objeto de la Psicología.

Sin embargo, no se reduce el problema del inconsciente a la aceptación o negación de éste como objeto de la psicología. Puede producirse una crítica al realismo del inconsciente sin plantearla desde los reproches naturales de una psicología de la conciencia (este es el caso de Politzer en su Crítica de los funda-

mentos de la psicología): "El examen de las pruebas del postulado de la anterioridad del pensamiento convencional nos conduce a una conclusión análoga a la que hemos llegado en el examen de las pruebas del inconsciente"<sup>14</sup>. Según Politzer los hechos que se citan como pruebas del postulado "no son más que hechos deformados por este último". La cuestión fundamental del inconsciente es más bien la de su status ontológico y epistemológico. En ese sentido, sobre este punto recae el verdadero interés filosófico del psicoanálisis.

Además de la atención filosófica a las innovaciones del psicoanálisis y la cuestión de la toma de partido de la filosofía en relación con el inconsciente, hay, según Freud, otro punto de interés filosófico del psicoanálisis:

Todavía existe otro aspecto desde el cual puede la Filosofía recibir el impulso del psicoanálisis, y es pasando a ser objeto de la misma. Los sistemas y teorías filosóficas son obra de un limitado número de personas de individualidad sobresaliente, y la Filosofía es la disciplina en la que mayor papel desempeña la personalidad del hombre de ciencia. Ahora bien: el psicoanálisis nos permite dar una psicografía de la personalidad (véase luego su interés sociológico). Nos enseña a conocer las unidades afectivas -los complejos dependientes de los instintos- que hemos de presuponer en todo individuo, y nos inicia en el estudio de las transformaciones y los resultados finales generados por estas fuerzas instintivas. Descubre las relaciones existentes entre las disposiciones constitucionales de la persona, sus destinos y los rendimientos que puede alcanzar merced a dotes especiales. Ante la obra artística le es posible adivinar, con más o menos seguridad, la personalidad que tras de ella se esconde, y de este modo puede descubrir la motivación subjetiva e individual de las teorías filosóficas, surgidas de una labor lógica imparcial, y señalar a la crítica los puntos débiles del sistema. Esta crítica no es ya cometido del psicoanálisis, pues, naturalmente, la determinación psicológica de una teoría no excluye su corrección científica.

Y aquí hay que considerar dos cuestiones. En primer lugar, puede estar diciendo Freud algo parecido a lo que señalaba Fichte en la Primera introducción a la teoría de la ciencia: "¿Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene"<sup>15</sup>. Pero entonces debíamos agregar que se trata de la filosofía concebida exclusivamente como concepción del mundo. Esta, en efecto, como imagen del mundo, se encuentra vinculada estrechamente a la vida del filósofo, del mismo modo que cada hombre realiza su vida más o menos en función de una determinada visión del mundo. En este sentido de filosofía como Weltanschauung la personalidad del filósofo es un punto importante que podría ser descubierto mediante la ayuda de la psicografía de que habla Freud. Pero en tanto que ciencia rigurosa, la "corrección científica" de la filosofía evidentemente no está vinculada de modo alguno con la personalidad del científico, y de esta manera sería equivocado el querer encontrar "puntos débiles del sistema" descubiertos mediante el examen de motivaciones subjetivas individuales. En segundo lugar, Freud tal vez se refiere a que en el trabajo científico de la filosofía, junto a la objetividad de lo significativo, hay un aspecto expresivo y comunicativo que forma parte de lo subjetivo. Si es así Freud advirtió de algún modo la problemática de la ciencia que se conecta con las relaciones entre verdad e historia en el trabajo científico que tendremos que abordar en relación con las tesis de Dalbiez. El psicoanálisis, en cierto modo, puede ser algo así



como ciencia de lo expresivo<sup>16</sup>.

En suma: considerando los aspectos del psicoanálisis que para el propio Freud son objeto de un interés filosófico, puede decirse que el punto medular de las relaciones entre filosofía y psicoanálisis sigue siendo la cuestión del inconsciente.

#### §4. FILOSOFÍA Y PSICOANÁLISIS

El diálogo entre filosofía y psicoanálisis no ha sido abundante a pesar de las múltiples vías que existen para ser transitadas por la reflexión filosófica. Esta puede ir redescubriendo y reconociendo su propia temática a medida que avanzan sus pasos en la lectura del psicoanálisis y a la vez puede ir descubriendo nuevas temáticas o problemáticas antiguas iluminadas con luces nuevas asentadas sobre los descubrimientos psicoanalíticos. No es por azar que el propio Freud se vió en la necesidad de realizar construcciones metapsicológicas para dar razón teórica de sus hallazgos. Con la irrupción de los hechos y teorías provocada por el establecimiento del psicoanálisis era menester el ejercicio de la reflexión psicoanalítica primero, en manos del propio Freud y en las de sus discípulos, y filosófica después, sustentada por filósofos profesionales.

El vínculo que se tiende entre filosofía y psicoanálisis<sup>1</sup> puede sostenerse gracias a la actitud de Freud para con la filosofía, el contenido filosófico de su obra y el interés filosófico de la misma investigación psicoanalítica. Pero la existencia del vínculo no fue reconocida sino a partir de los años cincuenta: R. Money-Kyrle: "El psicoanálisis y la filosofía" (1956)<sup>2</sup> ; A. Hesnard: "Psicoanálisis y filosofía. Parentesco de la fenomenología y del psicoanálisis" (1960)<sup>3</sup> ; Catherine Backes: "Psicoanálisis y filosofía" (1969)<sup>4</sup> ; Anthony Quinton: "Filosofía y psicoanálisis" (1972)<sup>5</sup>. En este tipo de trabajos se destaca la relación ya sea subjetiva u objetiva de la obra de Freud con la filosofía, y en general se piensa en un Freud empírico y fenomenológico frente al aparato conceptual y especulativo de la filosofía, que puede ser o bien adecuado a las necesidades teóricas del psicoanálisis, o inadecuado y limitado para la índole más o menos grandiosa y exuberante de los descubrimientos psicoanalíticos. Y los propios elementos filosóficos de Freud pueden considerarse insuficientes como en este texto de Cencillo:

...por las limitaciones epistemológicas de su tiempo, le estaba vedada la especulación filosófica o antropológica totalizadora y básica para una comprensión radical del hombre. El gran defecto de Marcuse será su intento de reasumir aquella visión extraordinariamente limitada -restringiéndola más todavía y amputándola de las aperturas a ulteriores posibilidades que aún presentaba en Freud-, para fundar en ella nada menos que un mensaje definitivamente liberador del ser humano de todas sus alienaciones, haciéndola inmediatamente traducible en hechos sociales"<sup>6</sup>.

Independientemente de que pueda justificarse este juicio sobre la obra de Marcuse, hay que reconocer que los primeros trabajos-

que consistían en una reflexión sobre el psicoanálisis- estaban motivados por una visión "extraordinariamente limitada", es decir, animados por el particular interés de precisar las relaciones entre marxismo y psicoanálisis: desde la Crítica de los fundamentos de la psicología (1927) de George Politzer, que no quería exponer el psicoanálisis de una manera dogmática sino "reflexionar sobre él desde nuestro punto de vista"<sup>7</sup>, hasta los trabajos de Marcuse -Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud (1953); "La doctrina de los instintos y la libertad" (1957); "La idea del progreso a la luz del psicoanálisis" (1957); "La vejez del psicoanálisis" (1963)-, pasando por los trabajos de W. Reich -Materialismo dialéctico y psicoanálisis (1929); "Sobre la aplicación del psicoanálisis en la investigación histórica"-, quien dió origen y nombre al movimiento denominado freudomarxismo<sup>8</sup>, Geza Roheim<sup>9</sup> y los primeros textos de búsqueda de puntos de contacto entre psicoanálisis y marxismo -Siegfried Bernfeld, "Socialismo y psicoanálisis" (1926); I. Sapir, "Freudismo, sociología, psicología" (1929/30); Fritz Sternberg, "Marxismo y represión" (1932); Erich Fromm, "Sobre métodos y objetivos de una psicología social analítica" (1932); Gunnar Leistikow, "Una voz en el desierto y su mensaje" (1936); Otto Fenichel, "Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico-materialista" (1934); Erich Fromm, "Autoridad y familia. Parte sociológica" (1936)-, conservan todos el propósito básico de vincular la obra de Marx<sup>10</sup> con la obra de Freud.

Después de que Freud ha explicado lo que entiende por inconsciente de una manera amplia en el capítulo VII de la Interpretación

de los sueños (1900) y antes de su trabajo de 1915 intitulado "Lo inconsciente", aparece un trabajo de W. Windelband cuyo título es el de "La hipótesis del inconsciente" (1914). Luego aparecen, en 1923, dos libros, el de I. Levine, El inconsciente y el de G. Roffenstein, El problema del inconsciente<sup>11</sup>. Pero el diálogo propiamente filosófico comienza con el libro de Dalbiez denominado El método psicoanalítico y la doctrina freudiana, de 1936, y en cierto modo, con el ensayo de J. Maritain escrito a raíz de la publicación de Dalbiez: "Freudismo y psicoanálisis" (1939). En el mismo año de 1936 aparece en el volumen VI de las Recherches Philosophiques "La transcendance de l'ego" de Jean-Paul Sartre en el cual se rechaza la noción freudiana del inconsciente, puesto que todo objeto, en cuanto objeto intencional, lo es de una conciencia; y los mismos actos inconscientes, si hubiese, serían objetos intencionales de la conciencia.

En la década de los cuarentas, el diálogo entre filosofía y psicoanálisis aparece en El ser y la nada (1943) de Jean-Paul Sartre -y su psicoanálisis existencial, psicoanálisis de la libertad humana, frente al psicoanálisis empírico o freudiano-; en La estructura del comportamiento (1942) y la Fenomenología de la percepción (1945) de M. Merleau-Ponty -en un "acuerdo" entre psicoanálisis y fenomenología<sup>12</sup>-, y el libro de Victor Frankl, Psicoanálisis y existencialismo (1948). En la década de los cincuenta apareció el libro titulado Freud en la actualidad (1957), donde aparecen dos ensayos de Marcuse ya mencionados y uno de Ludwig Binswanger con el título de "Mi camino hacia Freud". Ya en 1947

Binswanger había dado una conferencia ("La concepción de Freud sobre el hombre a la luz de la Antropología" en la cual se advertía el punto de contacto entre su comprensión del psicoanálisis y las formulaciones ontológico-antropológicas de Husserl y Heidegger. En 1950 aparece el primer tomo de la Filosofía de la voluntad, Lo voluntario y lo involuntario, de Paul Ricoeur, donde dedica un capítulo al problema del inconsciente freudiano, iniciando así su personal diálogo filosófico con Freud. En 1958 aparece el "análisis conceptual" del inconsciente en el libro de A. Macintyre, El inconsciente, y la lectura de la psicología analítica de José Bleger: Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis. Al año siguiente, en 1959, apareció el libro de Philip Rieff, Freud, La mente de un moralista. En ese año también se publicó la obra de Norman O. Brown, Eros y tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia, en la cual se intenta lograr a través del psicoanálisis una "teoría general más amplia" de la naturaleza humana, de la cultura y de la historia.

En la década de los sesenta continúa el diálogo entre filosofía y psicoanálisis. Lancelot Law Whyte publica El inconsciente antes de Freud (1960). Cuando Law Whyte advierte que Nietzsche había expresado varias de las ideas de la doctrina de Freud algunos años antes que él, se da cuenta de que la mente inconsciente no es un invento de Freud, y que éste representaba sólo "un paso en el descubrimiento de la verdad objetiva". Un mismo hecho interpretado por mentes distintas, la de un filósofo intuitivo y la de un científico

clínico. Law Whyte concibe su libro como un estudio de la manera en que se ha desarrollado la teoría de la conciencia humana y sus ideas. En esta década también aparece el Psicoanálisis dialéctico (1961) de I. Caruso, quien intenta una conexión entre la dialéctica de Marx y Freud en un sentido positivo, criticando la ligereza de Jaspers cuando hablaba del psicoanálisis en La razón y sus enemigos de nuestro tiempo (1957). Este diálogo de Caruso con la filosofía se mantiene en su "fenomenología de la muerte" que da forma a La separación de los amantes (1969). También en esta década se publica el libro de A. Hesnard, La obra de Freud (1960), cuyo prefacio, escrito por Merleau-Ponty hace alusión a las relaciones entre fenomenología y psicoanálisis. Aparece también publicada en esta década de los sesentas la conferencia de L. Althusser titulada "Freud y Lacan" (1964-65)<sup>18</sup>, en la que la filosofía se menciona como una de las disciplinas ajenas a las que se reduce el psicoanálisis por fuerza de la misma confusión con que se conciben las relaciones entre el marxismo y el descubrimiento revolucionario de Freud. Y finalmente, en 1969, aparece a la luz la obra de Paul Ricoeur titulada El conflicto de las interpretaciones - cuya primera parte la constituye el libro Hermenéutica y psicoanálisis que viene a continuar los profundos análisis neohegelianos y fenomenológicos que ha realizado el autor a partir de las investigaciones psicoanalíticas de Freud que dieron comienzo con los estudios reocourianos sobre la filosofía de la voluntad, y sobre todo con el libro dedicado a Freud: Freud. Una interpretación de la cultura (1965)-. Se publica también en 1969 el artículo de Frank Cioffi sobre las observa-

ciones hechas por Wittgenstein a la obra de Freud: "El Freud de Wittgenstein"<sup>14</sup>, y las actas de VI Coloquio de Bonneval -hospital psiquiátrico dirigido por Henri Ey, organizador de jornadas psiquiátricas periódicas-, cuyo tema principal fue el inconsciente, participando en las discusiones y en las ponencias psicoanalistas, psiquiatras, neurofisiólogos y filósofos (Paul Ricoeur, A. de Waelens, H. Lefebvre).

También debe concebirse como una modalidad del diálogo sostenido entre la filosofía y el psicoanálisis los trabajos de filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje que se han preocupado por el carácter científico del psicoanálisis<sup>15</sup>: B.F. Skinner, "Crítica de los conceptos y teorías psicoanalíticas" (1956); E. Nagel, "Principios metodológicos en la teoría psicoanalítica" (1959); B. A. Farrel, "¿Puede ser refutado el psicoanálisis?" (1961); "El criterio para una interpretación psicoanalítica" (1962); P. Alexander, "Conducta racional y explicaciones psicoanalíticas" (1962); E. Madan, "Explicación en psicoanálisis e historia" (1966); E. Frenkel-Brunswik, "Significado de los conceptos psicoanalíticos y confirmación de teorías psicoanalíticas" (1954), etcétera.

Para terminar nuestro recorrido de los autores más significativos del diálogo psicoanálisis-filosofía, debemos citar, ya en la década de los setentas el interesante libro de Luis Cancillo, El Inconsciente (1971). Merece citarse también como obra indispensable para la revisión filosófica del psicoanálisis el libro de Eliane Amado Levy-Valensi titulado El psicoanálisis, perspectivas y riesgos (1971). En un nivel de importancia menor hemos de citar un libro

de revisión muy general de la idea del hombre freudiana: L. Stevenson, Siete teorías de la naturaleza humana (1974); una obra de mucha utilidad como auxiliar en los recorridos de la obra de Freud: Paul-Laurent Assoun, Freud. La filosofía y los filósofos (1976), y un texto de contenidos muy sugerentes: L. Cencillo, Terapia, lenguaje y sueño (1973).



## NOTAS DE LA INTRODUCCION

Del § 1:

1. FREUD, S. "Los orígenes del psicoanálisis" (correspondencia de Freud), en: Obras completas, tr de Luis Lopez-Ballesteros y de Torres, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, edición en 3 tomos, tomo III, p. 3543. Sucesivamente citaremos los trabajos de Freud refiriéndonos a esta edición con las iniciales OC e indicando el tomo correspondiente con números romanos.

2. FREUD, S. "Múltiple interés del psicoanálisis", en OC, II, p. 1859.

3. Cf. ASSOUN, PAUL-LAURENT. Freud. La philosophie et les philosophes, Presses Universitaires de France, Paris, 1976, p. 14.

4. Cf. ASSOUN, P.-L. Freud..., p. 15; cf. Biswanger, L. Souvenirs sur Sigmund Freud, Gallimard, 1970, p. 340.

5. Citado por Assoun, P.-L. en Freud..., p. 16.

6. Cf. ASSOUN, P.-L. Freud..., p. 15.

7. KRIS, E., "Estudio preliminar" a "Los orígenes del psicoanálisis" (correspondencia de Freud), en OC, III, p. 3465.

8. Cf. FREUD, S. Autobiografía, en OC, III, pp. 2761 y ss.

9. FREUD, S. Proyecto de una psicología para neurólogos, en OC, I, p. 211.

10. FREUD, S. Proyecto..., en OC, I, p. 218.

11. Cf. FREUD, La interpretación de los sueños, en OC, I, cap. VII, p. 672.

12. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2128.

13. QUINTON, ANTHONY, "Freud y la filosofía", en: D. Ades, M. Esslin et al., Freud. El hombre, su mundo, su influencia, ed. a cargo de J. Miller, Ediciones Destino, Barcelona, 1977.

14. Cf. ASSOUN, P.L., Freud..., p. 9.

15. Cf. FREUD, S. Autobiografía, en OC, III, pp. 2761 y ss.
16. Cf. ASSOUN, P.L. Freud..., p. 15.
17. Cf. FREUD, S. "Observaciones sobre el inconsciente", en OC, III, p. 2660.
18. FREUD, S. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, III, pp. 3192-3193.
19. Como las que se iniciaron con el trabajo de Siegfried Bernfeld: "Socialismo y psicoanálisis" (1926). Entre otros autores se interesaron por esta vía de exploración de las relaciones de una sociología marxista y el psicoanálisis Erich Fromm, Otto Fenichel, Gunnar Leistikov, I. Sapir, Fritz Sternberg, y Karl Teschitz. Véase: Erich Fromm, Otto Fenichel et al, Marxismo, psicoanálisis y sexualidad, I. Documentos, comp. de H.-P. Genta, Granica Editor, Buenos Aires, 1972. Este libro incluye el escrito de Bernfeld.
20. DILTHEY, WILHELM, Teoría de la concepción del mundo, tr. de E. Imaz, F.C.E., México, 1954, p. 115.
21. Considérese que las razones de la razón no son las últimas: "...las razones de la razón, cuando llegan más a fondo, son siempre las penúltimas. La última razón del Ser no la encuentra la razón humana. Esta tiene que aceptar sin más el hecho de que hay Ser, y proceder a partir de ahí" (E. Nicol, Los principios de la ciencia, F.C.E., México, 1965, cap. V, p. 302). En otras palabras, la ciencia, con las razones de la razón, no puede construir concepciones del mundo como construye teorías explicativas acerca de lo real. Debe tenerse en cuenta la diferencia entre Philosophie y Weltanschauung.
22. FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis", en OC, III, p. 3387.
23. Aunque tal problemática constituye, como lo afirmamos en el 84, una modalidad del diálogo entre filosofía (filosofía de la ciencia y filosofía del lenguaje) y psicoanálisis, nuestro trabajo sólo podría dar cuenta de esa modalidad en lo que ésta tiene que ver con el concepto de inconsciente. Sin embargo, creemos que la comprensión filosófica del psicoanálisis requiere de la comprensión de su "puesto en el cosmos" de la investigación científica. Con Ricoeur, pensamos que la búsqueda del lugar filosófico del psicoanálisis tiene que subordinarse de algún modo al entendimiento de su estructura teórica, ventilando la significación del psicoanálisis, su validez y el límite de su validez (cf. Freud: una interpretación de la cultura, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978, libro tercero, pp. 297 y ss).

Del 2:

1. FREUD, S. "Algunas lecciones elementales de psicoanálisis", en OC, III, p. 3423.
2. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2129.
3. FREUD, S. "Múltiple interés del psicoanálisis", en OC, II, p. 1859.
4. FREUD, S. op. cit., p. 1857.
5. Cf. FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis", en OC, III.
6. MIJUSKOVIC, BEN L. Loneliness in philosophy, psychology, and literature, Van Gorcum, Assen, The Netherlands 1979, cap. V, p. 57.
7. Cf. FREUD, S. "Múltiple...", en OC, II, p. 1861.
8. FREUD, S. Nuevas lecciones introductorias..., III, p. 3201.
9. Este sometimiento al ente en su verdad (cf. M. Heidegger, ¿Qué es metafísica?, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970) no es otra cosa sino el sometimiento a la realidad que exige la actitud vocacional de la actividad científica (cf. E. Nicol, La reforma de la filosofía, F.C.E., México, 1980).
10. FREUD, S. Nuevas lecciones..., III, p. 3192.
11. FREUD, S. op. cit., p. 3199.
12. Cf. ASSOUN, P.L. Freud..., p. 39.
13. Presses Universitaires de France, Paris, 1976.
14. FREUD, S. "Múltiple interés...", en OC, II, p. 1864.
15. FREUD, S. Op. cit., idem.
16. FREUD, S. Op. cit., idem.
17. FREUD, S. El malestar en la cultura, en OC, III, p. 3031.
18. FREUD, S. Op. cit., idem.
19. FREUD, S. Op. cit., idem.

20. FREUD, S. Op. cit.; p. 3036.

21. FREUD, S. Op. cit., pp. 3036-3037.

22. Cf. LEVY-VALENSI, ELIANE AMADO, El psicoanálisis. Perspectivas y riesgos, Ediciones Marova, Madrid, 1972, pp. 262 y ss.

23. FREUD, S. "Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica", en OC, III, p. 2413.

24. Cf. Platón, Banquete. Discurso de Aristófanes.

25. LEVY-VALENSI, E.A. El psicoanálisis..., p. 263.

26. FREUD, S. "Múltiple interés...", en OC, II, p. 1858.

27. Cf. FREUD, S. Op. cit., 1858; FREUD, S. "El doble sentido antitético de las palabras primitivas", en OC, II, pp. 1620-1624.

28. Cf. E. Nicol, Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1974 (nueva versión). La ambigüedad, en realidad, está presente en toda expresión posible y está constituida por la dualidad de los términos que constituyen la relación existencial, ambos organizados, en cuanto a su ser "como entes productores libres de actos expresivos e interpretativos", así "sólo de manera derivada", las expresiones pueden resultar semánticamente ambiguas. "Lo confirma el hecho trivial de que incluso los dos términos más unívocos y categóricos del lenguaje, como son el sí y el no, sean susceptibles de muy variadas interpretaciones, por el solo cambio de acento con que estas palabras se pronuncian" (Metafísica de la expresión, ed. cit., p. 220). La ambigüedad, que exige la interpretación como respuesta inevitable, no se limita a los actos del lenguaje, en éstos más bien se oculta la ambigüedad esencial de la relación: toda acción tiene sentido, es decir toda acción es ambigua, por la reciprocidad o correspondencia del sentido (cf. op. cit., p. 219). La metafísica de la expresión tiene que recoger el hecho del principio de la ambigüedad y tiene que explicar la necesidad de la interpretación como parte esencial del acto expresivo, sea del lenguaje onírico o del lenguaje de la vigilia (con sus propias normas gramaticales, semánticas y lógicas).

29. La explicación general del símbolo debe asentarse sobre una investigación de las relaciones simbólicas (el símbolo y su productor, su intérprete, su objeto, su propio sistema y sus antecedentes) que se lleva a cabo como una filosofía de las formas simbólicas como parte de la metafísica de la expresión (cf. Metafísica de la expresión, ed. cit., cuarta parte). Creemos que son necesarias para el psicoanálisis tanto esta explicación del símbolo como la aclaración del principio de la ambigüedad y la interpretación (cf. nota 28).

30. Cf. Metafísica de la expresión, ed. cit.
31. Cf. FREUD, S. "Múltiple interés...", en OC, II, p. 1866.
32. Cf. FREUD, S. Op. cit., idem.
33. Cf. FREUD, S. El malestar en la cultura, en OC, III, pp. 3054 y ss.
34. Cf. LEVY-VALENSI, E.A., El psicoanálisis..., p. 375.
35. FREUD, S. "Varios tipos de carácter descubiertos en la labor analítica", en OC, III, p. 2427.
36. FREUD, S. "Múltiple interés...", en OC, II, p. 1865.
37. Por "metafísica del inconsciente" entendemos, independientemente de algún compromiso doctrinal con alguna teoría metafísica, el conjunto de problemas ontológicos y epistemológicos relacionados con la noción de inconsciente.
38. FREUD, S. "Una dificultad del psicoanálisis", en OC, III, p. 2436.
39. FREUD, S. Op. cit., idem.
40. FREUD, S. Op. cit., idem.
41. SILVA CAMARENA, JUAN MANUEL, Autoconocimiento filosófico, Esquemas fundamentales de la filosofía del hombre, Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
42. Cf. FREUD, S. "Una dificultad del psicoanálisis" (1917).

Del §3:

1. FREUD, S. "Múltiple interés del psicoanálisis", en OC, II, pp. 1851 y ss. Los siguientes textos citados corresponden a este ensayo de Freud.
2. Cf. HUSSERL, E. La filosofía como ciencia estricta, tr. de Elsa Taberning, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 59.
3. Cf. HUSSERL, E. Op. cit.; NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit.
4. A menudo se ha sostenido que el psicoanálisis es una pseudociencia, véase por ejemplo el trabajo de Frank Cioffi: "Freud y

la idea de pseudo-ciencia", en: N. Chomsky, S. Toulmin et al, La explicación en las ciencias de la conducta, Alianza Universidad, Madrid, 1974.

5. Cf. FREUD, S. "Una dificultad del psicoanálisis", en OC, III.

6. Cf. NICOL, E. La idea del hombre, Stylo, México, 1946, introducción; Los principios de la ciencia, ed. cit., cap. II.

7. THOMPSON, R.F. Fundamentos de psicología fisiológica, Trillas, México, 1976, pp. 22-23.

8. Cf. AYER, A.J., en Laslett, P. (Dir.), The physical basics of mind, MacMillan, New York, 1950, pp. 70-74.

9. Cf. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., §20.

10. No se trata simplemente de tomar partido; hay que investigar muy a fondo, como si surgiera por primera vez en nuestros días esa noción de inconsciente.

11. Cf. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., §12.

12. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2129.

13. LAW WHYTE, LANCELOT, El inconsciente antes de Freud, Joaquín Mortiz, México, 1960, pp. 69-70.

14. POLITZER, GEORGE. Crítica de los fundamentos de la psicología, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1969, p. 161.

15. Citado por F. Salmerón en La filosofía y las actitudes morales, Siglo Veintiuno, México, 1971, p. 109.

16. Así puede concebirse, en efecto, como física de la expresión. Cf. E. Nicol, Metafísica de la expresión, ed. cit., §5.

Del § 4:

1. Se puede citar la cita de De Waelhens (en: "Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico", en Henry Ey (Dir.), El inconsciente. (Coloquio de Bonneval), Siglo Veintiuno, México, 1970, p. 401), cuando se refiere a Lacan afirmando que los conceptos teóricos que Freud ha elaborado no pueden aclararse sino estableciendo su equivalencia "con el lenguaje de la antropología, además de los últimos problemas de la filosofía donde con frecuen-

cia tiene que haber el psicoanálisis" (J. Lacan, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", en La Psychanalyse, núm. 1, p. 84).

2. En: J. D. Sutherland, D.W. Winnicott et al, El psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo, Paidós, Buenos Aires, 1962.

3. HESNARD, A. La obra de Freud y su importancia para el mundo moderno, F.C.E., México, 1972, cap. XVIII.

4. En: Jean-Claude Sempe, Jean-Luc Donnet et al, El psicoanálisis, Granica Editor, Buenos Aires, 1974.

5. En: Jonathan Miller (Dir.), Freud. El hombre, su mundo, su influencia, Ediciones Destino, Barcelona, 1977.

6. CENCILLO, L. El inconsciente, Marova, Madrid, 1974.

7. POLITZER, GEORGE, Crítica de los fundamentos de la psicología, ed. cit., prefacio, p. 9.

8. Reich se autotituló "freudomarxista". Cf. Paul A. Robinson, La izquierda freudiana. Los aportes de Reich, Reich y Marcuse, Granica Editor, Barcelona, 1977, p. 42.

9. Véase el libro de Paul A. Robinson citado en la nota 8.

10. Por ejemplo, nos preocupa saber si es compatible o incompatible el psicoanálisis con el marxismo, o si tiene una concepción del mundo diferente a la de Marx, etc. Véase el libro ya citado titulado Marxismo, psicoanálisis y sexpol, Granica Editor, Barcelona, 1972; también puede consultarse el siguiente texto: G. Hocquard, W. Reich, et al, Marcuse y el freudo-marxismo. Materialismo dialéctico y psicoanálisis, Ediciones Roca, México, 1973.

11. El trabajo de Windelband y el de Roffenstein los cita J. Ferrater Mora (Diccionario de filosofía, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, vol. I).

12. Sobre psicoanálisis y fenomenología véase el ensayo de G. Lanteri-Laura: "El inconsciente y el pensamiento fenomenológico" (en: Henry Ey (Dir.), El inconsciente, ed. cit., pp. 421 y ss.); "Parece, pues, que las relaciones del filósofo y el psicoanálisis son claras: el pensamiento fenomenológico toma en consideración los estudios psicoanalíticos concernientes al inconsciente y los examina con el fin de determinar el sentido y el valor de los fenómenos que les sirve de base".

13. En: ALTHUSSER, L. Posiciones, Grijalbo, México, 1977.
14. En: Peter Winch y colaboradores, Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein, Eudeba, Buenos Aires, 1971.
15. En el orden citado: Minnesota Studies in the Philosophy of Science, University of Minnesota Press, 1956, vol. 1; on Sidney Hook, Psychoanalysis's Scientific Method and Philosophy, New York, 1959; Inquiry, 1961, I, 16-32; Proceedings of the Aristotelian Society, 1962, Suppl. vol. 36, pp. 77-100; Mind, vol. 71 (1962), pp. 326-341; Philosophy of Science, vol. 33, 1966, pp. 278-286; Scientific Monthly, 79, 1954, pp. 293-300.



CAPÍTULO 1

## CAPITULO PRIMERO

### REALISMO E INCONSCIENTE

1. Dalbiez es uno de los primeros autores que intentan pasar los conceptos del psicoanálisis por el "tamiz de la crítica filosófica", distinguiendo en la teoría psicoanalítica una metodología, una psicología y una filosofía (distinción que va a recoger unos años después Jacques Maritain)<sup>1</sup>. Según R. Dalbiez, el concepto del inconsciente ya está generalmente admitido; únicamente falta ponerlo bajo el análisis filosófico para aclararlo. Esto es lo que intenta en la primera parte de su libro titulado El método psicoanalítico y la doctrina freudiana, publicado en 1936. Sin embargo, el propio Dalbiez reconoce que el trabajo que la filosofía pueda llevar a cabo con el psicoanálisis no es en modo alguno de simple aclaración de lo oscuro y ordenación de lo desordenado. La segunda oración del comienzo del capítulo titulado "El inconsciente" revela la importancia de este trabajo filosófico que pueda terminar con un veredicto favorable: si rechazamos el inconsciente "el edificio entero del psicoanálisis se derrumba"<sup>2</sup>. El concepto de inconsciente es fundamental en el sistema de Freud; por tan-

to, el desmembramiento de éste es inevitable si aquél no se sostiene.

La primera sección de este capítulo lo llama Dalbier "Metafísica del inconsciente". En ella se inicia una auténtica relación entre filosofía y psicoanálisis: los problemas del ser y el conocer se ponen en relación directa con la pieza clave del psicoanálisis. Según Dalbier entendemos por "conciencia" dos cosas, una en sentido estricto y la otra en sentido amplio; primero: el conocimiento que la actividad psíquica tiene de sí misma; segundo: la actividad psíquica. Y piensa Dalbier que esta dualidad de significados ocasiona una gran confusión en la discusión acerca del inconsciente. De hecho, señala él, esto quiere decir que las discusiones no son meramente terminológicas, sino de fondo: metafísicas, vinculadas con "las relaciones del ser y el conocer"<sup>3</sup>. Y efectivamente, si existe una ciencia que se ocupe de tales relaciones, esa ciencia es la metafísica como "ciencia de los principios del ser y el conocer"<sup>4</sup>, y por tanto, es correcto denominar a esta sección "metafísica del inconsciente". Hasta aquí, no hallamos dificultad alguna para entender a Dalbier. Este piensa, además, que el significado primitivo de "conciencia" es el estricto: conocimiento de sí, que nosotros podemos llamar significado (1), y que posteriormente esta denotación fue ampliada hasta abarcar lo que podemos designar como el significado (2): la actividad psíquica en general. Ahora bien, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿por qué se puede llevar a cabo esta ampliación? o mejor: ¿qué significado ontológico y epistemológico puede advertirse en esta ampliación?

Para Dalbierz se trata de los efectos de la operación idealista que identifica esse y cognosci. Pues como señala Dalbierz: tal reducción del ser al conocer "es la definición misma del idealismo"<sup>5</sup>. Se pudo llevar a cabo esta aplicación porque se pensó que no hay diferencia real entre la actividad psíquica y el conocimiento que ésta tiene de sí misma.

Pero sí la hay. Lo que quiere Dalbierz es la eliminación del sentido (2). No piensa él que la conciencia pueda tomarse en un sentido en el cual coincidiría con la actividad psíquica. Conciencia es únicamente conocimiento de sí.

La estrategia de Dalbierz, para probar que existe el inconsciente, consiste en atacar al idealismo desde el punto de vista del realismo, concluyendo que sólo siendo realista se puede aceptar el inconsciente sin discusión.

Frete al realismo coloca dos tipos de idealismo: el idealismo radical o integral, que podría incluso estar circunscrito dentro de la afirmación de Schopenhauer: "el mundo es mi representación", idealismo que sostiene siempre, en todos los casos, que esse es individual a cognosci; por tanto, es imposible el inconsciente. Y 2) el idealismo atenuado o parcial, que sostiene que el sujeto y el objeto (mundo exterior) son distintos, excepto en el caso privilegiado en que el sujeto lleva a cabo el acto del conocimiento. En éste hay coincidencia plena entre el sentido (1) y el sentido (2), y así se vuelve imposible el inconsciente psíquico, si bien se acepta un inconsciente físico, el de la materia.

¿Qué puede decir el realismo de esas dos versiones idealistas de la conciencia, que niegan o aceptan a medias el inconsciente? Si se mantiene el idealismo integral, definitivamente "el concepto del inconsciente psicológico está condenado de antemano"<sup>6</sup>, y en todo caso, de lo que se trata es de averiguar cuáles son las posibilidades metafísicas del inconsciente, (aunque en verdad hasta aquí no queda claro el significado de esa "posibilidad metafísica"). ¿Qué sostiene Dalbier contra este tipo de idealismo? Que es insostenible, porque en realidad el idealismo implica la disolución del dualismo necesario entre sujeto y objeto, lo cual es imposible, porque:

a) Mediante la observación interna, la introspección, se advierte dicha dualidad como un dato. La dualidad sujeto-objeto, por tanto, es irreductible a la igualdad entre sujeto y objeto. Por otro lado, el idealismo implica la negación del error, la cual viola el principio de no contradicción:

b) Primero. La prueba por el absurdo indica que la identidad absoluta entre ser y conocer hace imposible el error. Solamente si son distintos sujeto y objeto puede hablarse de adecuación (verdad) y no adecuación (error). Puesto que existe el error, en semejante identidad de ser y conocer hay violación del principio de no contradicción si se afirma a la vez que : 1) el conocimiento es idéntico al objeto, y 2) el conocimiento está en discordancia (error) con el objeto.

Segundo. También es contradictorio decir lo siguiente: "La

existencia del error es un error", por lo tanto "es preciso abandonar la identificación idealista del ser y el conocer"<sup>7</sup>.

Tercero. Si el idealismo cambia la definición de verdad como adecuación por la idea de normatividad del conocimiento, no debe perderse de vista que la normatividad es adecuación a una norma, y entonces: a) la norma se identifica con el acto del conocimiento, y así el error es imposible nuevamente, o 2) el acto del conocimiento no es idéntico a la norma y el error es posible: realismo.

Cuarto. Otro cambio: la verdad está en el juicio, en la concordancia entre sujeto y predicado; y así no se requiere de ninguna referencia a un objeto exterior o a una norma distinta del conocimiento. Pero aquí también fracasa el idealismo: "Esta concordancia del predicado con el sujeto es o no distinta de la creencia del individuo en la existencia de dicha concordancia? Si no es distinta, toda proposición es verdadera por el solo hecho de ser creída, y, por consiguiente, el error es imposible. Si la concordancia del predicado con el sujeto es distinta de la creencia individual en la existencia de la concordancia, el realismo triunfa de nuevo"<sup>8</sup>.

Según Dalbierz, lo mismo que sucede con el error acontece con la negación, y cita aquí a tres filósofos que según su opinión se encontraron en desconcierto frente a la ilusión idealista: Kant, Hamelin y Bergson, pero no desarrolla el punto.

El tercer argumento en contra del idealismo radical está relacionado con algunos supuestos de la investigación científica en las ciencias particulares:

c) El conocimiento de las leyes que regulan ciertos fenómenos naturales no consiste en inventar esas leyes con el pensamiento, sino más bien en descubrirlas, o sea que el fundamento de la ciencia es, como opina Meyerson, "la creencia en el ser independiente de la conciencia"<sup>9</sup>. El universo es anterior e independiente del conocimiento. Este último argumento lo denomina Dalbiez ad hominem, y piensa él que los argumentos decisivos para realizar la crítica del idealismo provienen de la metafísica.

Mediante estos tres argumentos Dalbiez se despide del idealismo radical y se encara a las ideas del idealismo que él llama atenuado. Este concede, ya, la existencia de un inconsciente físico (el mundo material, materialidad, minerales y vegetales), pero niega aún siquiera la posibilidad de un inconsciente psíquico. Puesto que hay conocimiento hay conciencia; conocer es conocerse.

Para Dalbiez esta doctrina no es sino una trasacción entre idealismo y realismo: "Hay un conocimiento del no-yo. Todo conocimiento es un conocimiento de sí. Tales son las dos proposiciones que el sistema calificado por nosotros de atenuado, pretende conciliar"<sup>10</sup>. En efecto, se trata al parecer de una conciliación de lo que no se puede conciliar. Decir que "hay conocimiento del no-yo" es afirmar, realistamente, que ahy, aparte del sujeto que conoce, un no-yo (el mundo externo que es conocido; y al señalar que "todo conocimiento es un conocimiento de sí" se sostiene, sin embargo, idealistamente que el conocimiento es conocimiento de sí, del propio sujeto, puesto que lo que se conoce, lo conocido, finalmente se i-

dentifica con el sujeto que conoce. En otros términos, desaparece de nuevo la dualidad sujeto-objeto que Dalbierz no puede dejar desaparecer sin tener que aceptar que desaparece también el inconsciente. Se reconoce la existencia de un mundo exterior, pero

el idealismo parcial se niega a reconocer el inconsciente psíquico; por lo tanto debe sostener que el acto del conocimiento del no-yo es, al mismo tiempo, un acto de conocimiento de sí, que el yo se capta a sí mismo, captando al mismo tiempo la realidad material<sup>11</sup>.

Como puede advertirse, Dalbierz está buscando aquí un modo de conocimiento en el cual el yo capte al no-yo, la realidad material, sin captarse a sí mismo; que conozca sin conocerse, para que pueda así ser la personificación misma del inconsciente<sup>12</sup>. Dalbierz razona de la siguiente manera: el idealismo atenuado admite la existencia del mundo exterior, por tanto admite que no es lo mismo el sujeto que el objeto, el hombre que capta el árbol que este mismo árbol, y más finamente: no es lo mismo el árbol que la sensación externa que el árbol constituye para el hombre. Así: la sensación visual del árbol es del hombre, y ella, al captar el árbol no se capta a sí misma, lo mismo que el intelecto no se capta a sí mismo sino mediante un "acto sobreagregado"<sup>13</sup>. Puesto que no se pone en duda el mundo exterior no se admite que la sensación sea consciente; si en cambio, se pone en duda, se afirma que la sensación y la intelección son conscientes. Haciendo referencia a un manual de psicología, Dalbierz presenta lo contradictorio de la expresión "conciencia inmediata" del mundo exterior, pues si hay tal conciencia inmediata se hablará de percepción inmediata y esta o es un hecho de conciencia



o no exista; así se identifica la percepción y la conciencia, y como ésta es "conocimiento de lo que sucede en nosotros" resulta contradictoria la pretensión de captar el mundo exterior. La clave está en el hecho de que "si la percepción permanece ignorada por nosotros, es como si no existiera"<sup>14</sup>. La contradicción está, según Dalbiez, en captar algo interior, como percepción consciente y pretender captar al mismo tiempo algo exterior.

Así se deshace Dalbiez del idealismo atenuado y propone la visión realista para aceptar el inconsciente. Tanto la sensación como la intelección son inconscientes. Hay que distinguir entre las cosas materiales y las operaciones cognoscitivas mediante las cuales captamos esas cosas. Solamente agregando otro acto pueden volverse conscientes: primero, se percibe, y luego se toma conciencia de esa percepción; primero se concibe y luego se toma conciencia de esta concepción. Se trata, hay que tenerlo bien en cuenta, de "una posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento"<sup>15</sup>, como lo han advertido, afirma Dalbiez, los neorrealistas americanos. Si los denominamos respectivamente acto 1 y acto 2, parece que hay posibilidad de que se produzca el acto 1 y no se produzca el acto 2, quedando, ya sea la sensación o la intelección en estado inconsciente. Pero no se vayan a llevar las cosas al infinito, dice Dalbiez. Un acto no es consciente hasta que es captado por otro, y éste a su vez necesita de otro acto que lo capte a su vez, y así sucesivamente. Pensar así es consecuencia de un supuesto que no necesitamos aceptar: "todo lo que sucede en nosotros ha de ser conocido por no-

sotros, o sea, ha de devenir consciente"<sup>16</sup>. Hay un primer acto, la sensación externa, y luego un segundo acto, que es conciencia del primero, que se denomina conciencia sensible, y las cosas llegan .. hasta aquí. El tercer acto que seguiría, como captación de la conciencia sensible no se efectúa, por tanto, la conciencia sensible es inconsciente en un sentido relativo. En el caso de la inteligencia es diferente: se da el primer acto, y luego viene el acto segundo y el tercero, y luego puede venir el cuarto, el quinto y el sexto y así sucesivamente. Aquí pienso algo, luego pienso que lo pienso, enseguida puedo pensar que pienso que pienso que pienso algo, etcétera. Este es lo que debemos llamar, con términos de Dalbiez, el "poder infinito de reflexión sobre sí mismo que posee el espíritu"<sup>17</sup>. Y en este punto alcanza Dalbiez la clave del asunto, como "ley fundamental del espíritu", y otra crítica más al idealismo:

Si el dualismo sujeto-objeto, que implica la posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento, no fuera la ley fundamental del espíritu; si en un primer acto, el pensamiento en vez de aprehender inconscientemente una realidad distinta de él mismo, se captara a sí por identidad pura, toda reflexión propiamente dicha sería imposible. (...) El dualismo es originario, o no existe. Por consiguiente, tenemos derecho de postular que el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, con desigual velocidad, pero con necesidad idéntica, terminan en un acto último, el cual, puesto que capta el precedente, pero no se capta a sí mismo y no es captado por uno posterior puede ser llamado inconsciente en un sentido relativo<sup>18</sup>.

Así hemos llegado a la postulación de Dalbiez de una inconsciencia relativa. De la confrontación con el idealismo radical no se desprendería sino la negación de toda forma de inconsciencia; en cambio, en el idealismo atenuado, se reconocía la existencia de un incons-

ciente físico, del mundo exterior, cuando no había actos cognoscitivos, pues éstos eran todos conscientes, y finalmente, con el reconocimiento realista de la "posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento", pueda sostenerse ya la existencia de una inconsciencia relativa<sup>19</sup>.

2. Para Dalbier el realismo implica dos cosas: 1) distinción de la "operación cognoscitiva" y la "toma de conciencia"; y 2) la distinción entre "toma de conciencia" y "existencia psíquica". Por el cartesianismo se ha confundido "lo que condiciona la existencia psíquica" y lo "que condiciona el conocimiento que ella tiene de sí misma". En Descartes se han dado indiferenciadamente dos cuestiones (¿Podemos existir sin pensar? y ¿Podemos existir sin pensar-nos?") en una sola. Ahora bien, Dalbier cree que no podemos existir sin pensar si se acepta que somos "Une chose qui pense") pero sí podemos existir sin pensarnos. No podemos dejar de pensar, pero sí podemos dejar de pensarnos. Lo primero es condición de existencia, y lo segundo sólo conocimiento del yo. Descartes tiende a identificar A (actividad cognoscitiva) con B (conciencia de la actividad cognoscitiva). Y entonces no puede él distinguir, como el realismo, el problema de la "posibilidad de una existencia psíquica sin actividad" y el problema de "la posibilidad de una existencia psíquica sin actividad" y el problema de "la posibilidad de la inexistencia psíquica sin conciencia". Es decir, por un lado, está la cuestión de una inactividad de la existencia psíquica, y por el otro, la cuestión de que sin la conciencia se daría solamente una inexistencia

psíquica. No hay existencia psíquica inconsciente. Sin distinguir A de B el resultado es ese, porque cualquier actividad psíquica implica la conciencia de esa misma actividad; por tanto, no hay actividad psíquica sin conciencia. Para Dalbierz, en tanto que 1) puedo pensar sin saber que pienso, también 2) puedo existir sin saber que existo, y además, 3) puedo existir sin obrar, sin actuar, sin producir ninguna actividad psíquica. Este es el argumento para la última tesis:

Si se compara nuestra actividad psíquica con nuestra existencia, se comprueba que nuestra existencia permanece, mientras que nuestros actos aparecen y desaparecen. Por lo tanto, hay diferencia entre existir y obrar. Además, se advierte que si el conocimiento de la existencia depende del conocimiento de la actividad, por lo contrario, en la realidad, la actividad depende de la existencia. Nuestro conocimiento va de los efectos a las causas; la realidad procede de las causas a los efectos. Es claro que si el efecto depende de la causa, no puede, por el contrario, aseverarse que la causa depende del efecto. Puesto que la existencia es distinta de la actividad y es causa de ésta, debe ser también independiente de ella. La cesación de la actividad no implica, pues, el aniquilamiento del ser. Teóricamente, podemos existir sin obrar<sup>20</sup>.

Según Dalbierz, si queremos conocer la existencia tenemos que conocer la actividad, pero en realidad ésta depende de aquélla: y si no hay actividad (como teóricamente se prueba) no podemos conocer la existencia. Esto es, no tendremos conciencia de la existencia aunque estemos existiendo. La existencia es inconsciencia, cuando menos en este caso. O en otros términos: "la inconsciencia no es la inexistencia"<sup>21</sup>.

Con esta tesis se opone Dalbierz a lo que para su tiempo se presenta como las dos concepciones más difundidas del inconsciente: la teoría fisiológica y la teoría de la pluralidad de los centros de

conciencia. Para referirse a la primera alude directamente a Les maladies de la personnalité de Théodule Ribot. Dalbiez dice que para Ribot el inconsciente no está en discusión: simplemente no existe. Lo psíquico es lo consciente (como asegura el postulado idealista). Pero si no puede haber un inconsciente psíquico por esa razón, sí puede haber un inconsciente fisiológico. Lo esencial son los hechos fisiológicos; los hechos psíquicos (conscientes) son sobreañadidos. Y como tampoco reconoce la diferencia entre conocimiento y conciencia, conocer es conocer-se, de manera que a pesar de reconocer un mundo material (materialismo) no puede justificar su existencia, entrando en contradicción consigo mismo. Contradicción entre idealismo y materialismo. El caso es similar al de Descartes, pero éste recurre a algo que está prohibido para Ribot: la veracidad divina. Tiene que hacer un "acto de fe materialista"<sup>22</sup>, ya que no puede explicar de manera válida la existencia de esos hechos fisiológicos que él considera como fundamentales. La solución, dice Dalbiez, es la de adoptar el punto de vista, una vez más, del realismo:

La sensación externa es una actividad organopsíquica, inconsciente en sí misma, que capta directamente una realidad material existente. Esta tesis comienza por poner a salvo la existencia del mundo material. Pero -y esto es lo fundamental- condena a la vez al materialismo. La sensación no es reducible a sus condiciones orgánicas; la sensación es un conocimiento y por lo tanto es preciso decir que lo formal en la sensación es de orden psíquico<sup>23</sup>

Lo que el fisiólogo capta de la sensación es un aspecto inferior, la sensación es pertenencia del psicólogo. Esto es lo

importante, que la sensación externa es un conocimiento inconsciente:

Pero si la sensación externa es un conocimiento, es intrínsecamente inconsciente. Después de haber justificado el mundo material, el realista justifica el inconsciente psíquico<sup>24</sup>.

Y en este punto coincide el realismo de Dalbiez con el materialismo, pues si éste considera que la conciencia (en el sentido de "actividad psíquica") no es sino un epifenómeno de lo orgánico, él también considera que la conciencia (pero aquí en el sentido preciso de "conocimiento de sí") es sólo un sobreagregado: un epifenómeno de la actividad psíquica. Para ambos, pues, no se trata sino de una "conciencia epifenómeno"<sup>25</sup>. En cierto modo tanto para el materialista como para el realista el hombre es un ser dual: o bien dualidad de lo orgánico y lo psíquico, o bien dualidad de lo consciente y lo inconsciente. O más estrictamente: el ser humano es un ente cuya esencia es única: una entidad orgánica con un añadido accidental de conciencia; un ser inconsciente con un sobreagregado accidental de conciencia. Pero sigamos la argumentación de Dalbiez contra el inconsciente fisiológico de Ribot.

Además de esa primera incoherencia entre materialismo e idealismo, Ribot viene a quebrantar el principio de causalidad, pues sostiene que el efecto es superior a la causa al afirmar que el inconsciente puramente fisiológico (lo orgánico) ejerce una acción "propiamente causal" sobre los hechos psíquicos conscientes. Ribot, piensa Dalbiez, tiene que buscar un medio por el cual pueda resolver esa dificultad (y hay que decir que no sólo Ribot, sino también todos aquellos que sostienen algo semejante ya en relación con las

tesis freudianas del inconsciente y su efecto causal en la conducta del individuo. Y en efecto, Ribot, distinguiendo la cuestión de origen de la cuestión de valor, afirma Dalbiez, subraya que en todo el universo lo superior está condicionado por lo inferior. Pero no es fácil dejarse convencer por este recurso:

Las explicaciones de Ribot son completamente insuficientes. Decir que lo superior, por regla general, está condicionado por lo inferior, en este mundo, es exacto. Pero hay que precisar la naturaleza de tal condicionamiento. ¿Se trata de causalidad material o de causalidad eficiente? El debate entre materialistas y realistas va a parar a la distinción absolutamente metafísica de estos dos tipos de causalidad. Nosotros, realistas, no podemos admitir que un hecho psíquico sea producido -en el sentido estricto de la palabra- por una causa únicamente material<sup>26</sup>.

Pero Dalbiez deja aquí la cuestión de la paradoja de la producción de efectos psíquicos por causas exclusivamente orgánicas y sigue exponiendo su oposición a otra teoría del inconsciente, la de la pluralidad de los centros de conciencia. Esta teoría también admite como postulado básico el aserto del idealismo: la actividad psíquica se reduce a la conciencia, lo cual implica, como ya se ha señalado, que el inconsciente psíquico no tiene posibilidad de existencia. Pero aquí se encuentra un sustituto del inconsciente, ya que se reconoce que el contenido de la conciencia está influido por algo distinto de ese contenido, que no nos es consciente:

Esta realidad desconocida directamente, que tiene un papel eficiente en relación a nuestro psiquismo, debe ser a su vez de orden psíquico. Somos así conducidos a imaginar una o varias conciencias secundarias<sup>27</sup>.

Y Dalbiez señala aquí que el psicólogo de la pluralidad de los centros de conciencia está en el mismo callejón sin salida que el

idealista cuando éste quiere afirmar la existencia de los demás hombres. Como el idealismo conduce lógicamente al solipsismo, el idealista debería declarar, según una cita que de Crasson hace Dalbiez, que su conciencia "es la única conciencia y que el conocimiento tiene por único fin hacer una ordenación armoniosa de sus representaciones para su yo solitario"<sup>28</sup>. Y en efecto, según el planteamiento idealista la conciencia no logra de los objetos una evidencia común para dos interlocutores, sino únicamente para el sujeto solo, solitario, en sí mismo (solus ipse). Y Dalbiez afirma que esa dificultad es la misma que tiene el psicólogo de la pluralidad de los centros de conciencia:

En efecto, esta pluralidad es considerada como profunda e irreductible, caso en el cual la dificultad es exactamente la misma que cuando se trata de admitir la existencia de los otros hombres, o esta pluralidad es sólo aparente y encierra una unidad profunda, caso en el cual estamos obligados a abandonar la premisa fundamental del idealismo según la cual el ser y el parecer se identifican totalmente<sup>29</sup>.

Dalbiez sigue su exposición de esta manera: si no estamos colocados en el punto de vista idealista no tenemos necesidad de postular esas conciencias secundarias, y esto es así porque tampoco tenemos necesidad, por lo tanto, de identificar lo psíquico con lo consciente, y así: "es mucho más simple y lógico afirmar un inconsciente propiamente dicho"<sup>30</sup>.

Con la confrontación que lleva a cabo Dalbiez entre su teoría realista y las dos teorías (que no aceptan el inconsciente psíquico) que según él "habitualmente se le oponen", elabora un vínculo indisoluble entre el realismo y la teoría del inconsciente psíquico.



3. Dalbiez <sup>acude también</sup> a la metafísica del realismo para solucionar el problema de la disociación del inconsciente y del consciente. Su preocupación en este caso es la de dar una respuesta rigurosamente metafísica a la pregunta de si se puede producir una verdadera escisión de la personalidad. Este problema se mantiene en pie a pesar de la respuesta afirmativa de los psicólogos de fines del siglo XIX y las respuestas reservadas de los psicólogos de principios del siglo XX.

Para tratar este asunto Dalbiez alude a la división entre lo normal y lo anormal. En el primer caso hay una colaboración armónica del inconsciente y la conciencia:

Las capas profundas de nuestro psiquismo alimenta nuestra actividad consciente con su savia vivificadora. A cada instante aprovechamos nuestras adquisiciones psíquicas anteriores sin que sea menester su evocación en la conciencia. Es tradicional subrayar el carácter inconsciente del hábito, y, a pesar de la autoridad de Bergson, el hábito se extiende, en realidad, a todo el psiquismo. No podríamos confinarlo — como tiende a hacerlo el autor de Matière et mémoire — al dominio de lo orgánico. Nuestros hábitos cognoscitivos y afectivos influyen, desde el fondo del inconsciente, en todos nuestros actos<sup>31</sup>.

Pero a veces, como en la inspiración artística y científica, tal colaboración del inconsciente y el consciente tiene caracteres de pasividad o involuntariedad que podrían indicar una disociación, en un sentido no patológico, pues no han de confundirse las alucinaciones de un esquizofrénico con las inspiraciones súbitas del artista (las primeras, dice Dalbiez, son productos "dereflejos"<sup>32</sup>; no poseen ningún valor de verdad ni de belleza). Para explicar esas inspiraciones tenemos que pensar que se llevó a cabo una elaboración inconsciente que termina con su irrupción en el campo

de la conciencia, sin considerar que sea ilegítimo deducir la inconciencia de la instantaneidad, sosteniendo que no es posible calificar de inconsciente el proceso por el cual surge la idea (en la inspiración), afirmando que se está en presencia de un fenómeno psicológico que aparecería "a la conciencia inconscientemente" como afirma Rivers en L'instinct et l'inconscient. Dalbiez acepta como contradictorio el pretender captar algo inconsciente a través de la conciencia, sin embargo no ve la manera de evitar tal contradicción:

a menos de sostener que la impresión de pasividad sea totalmente errónea, no hay fundamento para rechazar la inferencia instantánea, por la cual el sabio o el artista atribuya a su inconsciente la idea que surge en él y a cuya aparición no tiene conciencia de haber contribuido<sup>33</sup>.

Y tal vez no siempre el científico o el artista recurre a la idea de algo inconsciente para justificar el producto de su trabajo aún cuando éste pueda aparecer más como productor que como producto. Es decir, puede darse esa "impresión de pasividad" a nivel de conciencia sin necesidad de que efectivamente suceda una "inferencia inmediata". Debía considerar Dalbiez la posibilidad de que el trabajo científico o artístico implique una elaboración consciente por etapas que al llegar a un cierto nivel de realización produzcan una "impresión de pasividad" en el sujeto del proceso. De otro modo, las cosas sucederían como imagina Dalbiez, y entonces "sería contradictorio pretender captar por medio de la conciencia algo inconsciente"<sup>34</sup>.

Pero aquí podría distinguirse entre algo que aparece a la

conciencia inconscientemente, o sea, sin que la conciencia se dé cuenta, sin que haya toma de conciencia de ese algo (lo contradictorio estaría en este caso) y algo que se elabora inconscientemente, es decir, que se produce sin que la conciencia se dé cuenta, pero en un momento dado y bajo alguna circunstancia específica es capaz de aparecer en el plano de la conciencia, siendo el sujeto consciente de ello. En este último caso, el sujeto podría decir que no se ha dado cuenta de cómo llegó a darse cuenta, y estaría en una situación diferente del sujeto del primer caso cuya conciencia no se da cuenta de lo que no puede darse cuenta, es decir, de lo que es inconsciente en su ser. El caso de la invención del científico o la idea genial del artista tal vez no deban explicarse como si dicha invención o idea genial vinieran, por así decirlo, de la nada. El factor consciente o el factor inconsciente pueden jugar un papel decisivo en la producción de la invención y la idea artística sin que sea necesario un proceso contradictorio.

El mismo Dalbierz piensa que el caso del científico y el del artista no tienen un gran poder demostrativo en relación con la existencia de una elaboración inconsciente, y considera que es mejor poner, para demostración en favor de semejante elaboración, el ejemplo de una alucinación, concretamente el ejemplo de una alucinación visual simbólica, pues aquí se advierten más claramente los niveles de conciencia e inconciencia:

Esta (la alucinación) aparece completamente elaborada en el campo de la conciencia, que muy a menudo ignora las relaciones que unen el símbolo con lo simbolizado. Aquí es imposible

negar que el "trabajo de alucinación" -para imitar una expresión de Freud- ha tenido lugar enteramente en el inconsciente<sup>35</sup>.

Hay que pensar que cabe la posibilidad de que esas relaciones entre el símbolo y lo simbolizado permanezcan muy a menudo ignoradas.

Dalbiez abandona rápidamente este ejemplo de la alucinación y menciona otra situación en la que se produce una elaboración totalmente inconsciente: el sueño. Aquí es imposible no advertir que el "trabajo onírico" es cabalmente inconsciente. E inmediatamente aborda el campo en el que también se desconocen las relaciones, o sea hay una "inconsciencia de relaciones", y además se acentúa la independencia (en realidad debe hablarse de dependencia, por el sentido en el cual se ha señalado que la conciencia se relaciona con lo inconsciente) entre lo consciente y lo inconsciente de tal modo que se convierte en un antagonismo. Este campo es el de las neurosis. En los procesos neuróticos involuntaria e incoerciblemente irrumpen representaciones obsesivas, inconscientes, en el campo de la conciencia, con trastornos en el curso del pensamiento y la autoconducción, aunque la autocritica permanezca intacta. La relación entre lo que constituye el síntoma y su causa es desconocida para el sujeto generalmente, en este sentido hay "inconsciencia de relaciones" y también la hay estrictamente en el sentido etiológico (los recuerdos completamente olvidados que no pueden evocarse voluntariamente y cuyo papel etiológico es evidente). Esta vez, por lo tanto, estamos en presencia de "verdaderos elemen-

tos inconscientes":

En efecto, no hay motivo científico alguno para suponer que estos efectos sean captados por una conciencia secundaria. Para afirmarlo puede invocarse sólo la metafísica del idealismo<sup>36</sup>.

Y claro está que, como lo ha repetido Dalbiez, la metafísica idealista es incapaz de comprender correctamente el fenómeno del inconsciente. El realismo es la doctrina adecuada para la elaboración de una auténtica metafísica del inconsciente.

En realidad Dalbiez asegura que no hay dificultades filosóficas "particularmente graves" cuando tratamos la cuestión de la inconciencia de las relaciones vinculada con el psiquismo normal, la inspiración artística o científica y las neurosis. Obstáculos más serios se presentan en relación con una serie de fenómenos que se conocen con el nombre de "trastornos de la personalidad".

No hay ya motivos para discutir la autenticidad de dichos problemas, en verdad psiquiátricos, como a fines del siglo XIX y principios del XX, en que era común pensar, por ejemplo, que la historia no era otra cosa que simulación y el hipnotismo algo más o menos semejante a la mitomanía. Dalbiez alude sobre todo a los experimentos de Pavlov relacionados con el sueño, mediante los cuales se emprende la rehabilitación tanto de la hipnosis como de la historia. En verdad el estudio serio de la historia y la hipnosis comienza con Charcot, Bernheim, Freud y Breuer en el sentido psicoanalítico, Binet, Claparède y otros bajo enfoques diferentes, incluyendo por supuesto la revisión babinskiana de la historia.

Los trastornos de la personalidad existen, sea cual fuere el

modo de comprenderlos y tratarlos de la psiquiatría y la psicopatología, pero ¿qué tiene que decir el realismo acerca de tales trastornos? Como ya no pueden rechazarse los trastornos de la personalidad con el pretexto de que habían sido observados en históricos, se requiere de un examen de esos trastornos. En primer lugar, de las "personalidades alternativas", que puede presentarse en tres distintos sentidos: 1) como trastorno del comportamiento psíquico (como el automatismo epiléptico ambulatorio, en el que puede haber en la huída epiléptica, una conducta opuesta al modo habitual de obrar; hechos análogos presentan el sonambulismo espontáneo y el provocado); 2) como trastorno de la conciencia (como en el mismo caso de la huída epiléptica en la que el fugitivo piensa y además tiene conciencia de que piensa; el sonambulismo espontáneo, etc.) y 3) como trastorno de la unidad metafísica del individuo, que ya suscita, desde luego, una dificultad verdaderamente filosófica.

¿Hay verdaderamente una ruptura de la unidad metafísica del individuo? Esta cuestión, dice Dalbier, no puede mantenerse desde un punto de vista científico: "no hay la menor razón para afirmar tal ruptura"<sup>37</sup>. En el caso del comportamiento alternativo y las conciencias alternativas, y los sonambulismos instantáneos o provocados, debe pensarse en dramatización de rasgos del carácter reprimidos en estado de vigilia, en disfraces sucesivos del yo profundo del medium, en la posibilidad de que las personalidades llamadas desdobladas pueden fusionarse, etc. En todos estos casos no hay ruptura de la unidad metafísica. Y, al considerar la posibi-

bilidad de dicha ruptura debe decirse, desde el punto de vista filosófico que no existe tal posibilidad:

No solamente (...) la escisión ontológica del yo no se efectúa (...) no puede efectuarse. Oesterreich ha mostrado muy bien que la división del sujeto humano es inconcebible (en Los Possédés). Por más vueltas que se dé al concepto de escisión del yo, no podremos hallarle un sentido. La idea de división sólo puede aplicarse al dominio de la cantidad y a lo que dependa intrínsecamente de la materia para existir. Aplicar al espíritu la noción de fragmentación, es desconocer su esencia misma<sup>38</sup>.

Enseguida aborda Dalbierz el problema de otro tipo de trastorno de la personalidad, el que se refiere a las "personalidades simultáneas" o "personalidades coexistentes". Este trastorno también puede darse en tres modalidades: 1) como comportamientos psíquicos simultáneos (la simultaneidad de las manifestaciones inteligentes de la palabra y de la escritura, por ejemplo); 2) como conciencias simultáneas (psiquismo fragmentado, como en el caso de ciertos delirantes) y 3) desdoblamiento simultáneo de la unidad metafísica individual.

Tres tipos de trastorno cuya explicación les quita el carácter de realidad. En el primer caso, al fin de cuentas no se trata sino de "personalidades" muy rápidamente alternantes", (mediante pequeñas oscilaciones de la atención, dice Mignard, se da la expresión aparentemente simultánea de dos papeles distintos); en el segundo, Mignard ha advertido que las afirmaciones de tales delirantes no poseen valor alguno para decidir esa cuestión, y Minkowski, utilizando el argumento de Stuart Mill contra su propio sistema, (una serie no puede percibirse como una serie), señala que si esa

psiquismo estuviera realmente fragmentado no podría darse cuenta de ello y comunicárnoslo; y en el tercero, no puede sino rechazarse su posibilidad pura y simplemente, como algo de hecho indemostrable.

No se puede admitir que dos juicios distintos puedan ser pensados, en el mismo tiempo, por un mismo sujeto, de manera que la hipótesis de dos comportamientos simultáneos no pueda sostenerse. Por otro lado, tampoco puede quedar en pie la idea de que pueda haber dos conciencias simultáneas. Y finalmente, menos aún puede argumentarse con éxito la posibilidad y el hecho de una ruptura en la unidad ontológica del individuo. Tenemos el argumento especulativo extraído del hecho de que la escisión del yo es inconcebible, y además contamos con los juicios acerca de los casos de Janet y Binet. Por ejemplo, éste último ha tenido que declarar que la división de conciencia no es tajante, no constituye una demarcación brusca, no se suspende las relaciones entre las conciencias, hay una influencia incesante entre una y otra, y sobre todo no se suspende el juego de la asociación de las ideas. La división, según Binet, no es sino una limitación de la conciencia. Entonces, ¿cómo podría haber división de la personalidad metafísica? Dalbier se responde a sí mismo:

La idea de una división del yo metafísico debe ser rechazada por completo. Desde el punto de vista filosófico es inconcebible. Desde el punto de vista científico, no hay un argumento sólido en su favor. Pero si negamos categóricamente la escisión ontológica de la personalidad, consideramos que sería gran equivocación no ver sino mitomanía o simulación en los fenómenos que en adelante, para eliminar todo equívoco, llamaremos "trastornos de la personalización"<sup>30</sup>.



Estos trastornos constituyen hechos complejos y difíciles de analizar, asegura Dalbier. Y al decir que se trata de mitomanía y simulación se hace una interpretación cómoda y perezosa. Dalbier, como Claude en Maladies du système nerveux, considera que no se ha resuelto aún el problema de la locura histérica. Con esto termina Dalbier eso que él llama "metafísica del inconsciente" cuya tarea principal fue la de demostrar que la conciencia no coincide con la actividad psíquica, llegando a estas conclusiones:

Nuestro estudio metafísico del inconsciente ha tenido por hilo conductor la tesis de la solidaridad recíproca del realismo y del inconsciente psíquico. Todo realista debe admitir la noción del inconsciente psíquico, y quienquiera que reconozca la existencia del inconsciente psíquico debe ser realista. La teoría fisiológica y la teoría de la pluralidad de los centros de conciencia son incompatibles con un verdadero inconsciente psíquico. La emancipación del inconsciente frente al consciente se manifiesta sobre todo en las neurosis y las psicosis. En cuanto a los "trastornos de la personalización", su estudio merece ser reemprendido nuevamente, dejando de lado el prejuicio idealista que confunde la unidad de la persona y la conciencia que ésta tiene de su unidad<sup>40</sup>.

4. A lo que llega Dalbier es lo siguiente: la conciencia no coincide con la actividad psíquica; conciencia es "el acto por el cual un sujeto se conoce a sí mismo"<sup>41</sup>. La primera parte de su resultado coincide con la afirmación de Freud: los procesos anímicos son en sí mismo inconscientes. No se puede dar como válida la siguiente fórmula: actividad psíquica = conciencia; esta es la verdadera: actividad psíquica = conciencia o in-conciencia.

Pero hay, según Dalbier, diferentes actos mediante los cuales el sujeto se conoce a sí mismo, es decir, diversos tipos de conciencia: la primera clase la forman las sensaciones propioceptivas (el campo exteroceptivo abarca todos los estímulos que llegan a

nuestra periferia interna -estímulos alojados en nuestro cuerpo sin tomar parte de él-, y el campo propioceptivo constituye el conjunto de las partes de nuestro cuerpo que excitán otras partes por vía interna). Se trata de fenómenos psicológicos, que son conocimiento, y constituyen una toma de conciencia, una conciencia espontánea -por el contrario de una conciencia reflexiva- o sea "una 'toma de conciencia' que no ha menester ser precedida por ninguna otra operación psíquica"<sup>42</sup>. No hay conciencia "concomitante" o "directa" -la que se daría por ejemplo al ver un árbol, sensación éxteroceptiva, y conoceríamos a la vez el objeto material, árbol, y nuestra propia visión-, como juzgan los idealistas; no se da un solo y mismo acto, sino dos, la sensación éxteroceptiva, es intrínsecamente inconsciente, luego se tiene conciencia de ella por un segundo acto, la conciencia que así obtenemos es una conciencia reflexiva. En cambio, en el caso de la sensación propioceptiva se trata de un acto de toma de conciencia, es un acto de conocimiento de sí mismo. Esto es así porque el objeto captado es nuestro propio cuerpo -mientras que la sensación propioceptiva es del plano psicológico-, que pertenece al campo biológico. El acto es psicológico, pero el objeto no lo es:

Nuestro cuerpo es parte de nuestro yo. Esta verdad fundamental ha sido desconocida caso completamente por la filosofía post-cartesiana. La idea de una conciencia psicológica que llegue a una vida no psicológica, pero sin embargo, nuestra, ha sido obliterada bajo la influencia del prejuicio idealista<sup>43</sup>.

Así se pudo dudar del mundo exterior y del propio cuerpo, pero el análisis de la sensación propioceptiva restablece las cosas en su

lugar. Pero aquí Dalbier reconoce que el examen de la idea de sensación propioceptiva conduce al problema de la unión entre el alma y el cuerpo, que no aborda, y mantiene indudablemente su esquema dualista: una cosa es la conciencia que tengo de mis vísceras y otra cosa son mis vísceras y podría regresarse fácilmente al punto de vista cartesiano según el cual de lo que sí tengo certeza evidente es nada más de "la conciencia de", no tanto de mis vísceras; tengo conciencia de que tengo conciencia, nada más.

La segunda clase de conciencia es la conciencia sensible, una conciencia psicológica sobre una vida psicológica, es decir, sobre la sensación éxteroceptiva. Aquí no hay conciencia espontánea como en el caso de la conciencia propioceptiva, y para que haya conciencia se requiere de dos pasos: primero, por ejemplo, se da nuestra visión, luego tenemos conciencia de nuestra visión, produciéndose una reflexión. Es decir, hay un segundo acto que conoce al primero, pero como uno y otro no son actos del mismo tipo, la reflexión que se produce es una reflexión imperfecta. Hay reflexión perfecta en el caso de la conciencia intelectual, tercera clase de conciencia, que es aquella conciencia por medio de la cual conocemos nuestras operaciones intelectuales. En este caso el acto directo y el acto reflexivo son del mismo tipo: juzgamos nuestro juicio, concebimos nuestra concepción, y esto de un modo continuo: juzgamos, podemos juzgar que juzgamos, etcétera. Esta clase de operaciones, dice Dalbier, no son ficticias, como señalan algunos filósofos, sino conditio sine qua non de la autocrítica. La conciencia intelectual es la más amplia

puesto que abarca todas las otras operaciones psíquicas: podemos tomar conciencia de nuestras sensaciones y nuestras representaciones.

Hasta aquí Dalbierz considera que ha mostrado la posibilidad metafísica del inconsciente y los diversos tipos de conciencia: es posible el inconsciente bajo los auspicios del realismo (en contra del idealismo) y existen tres tipos de conciencia, la propioceptiva (espontánea), la exteroceptiva (sensible) y la intelectual. Los dos primeros los establece Dalbierz de acuerdo al esquema de los tres campos de estímulos para la sensación según Sherrington: externo: exteroceptivo; interno: interoceptivo; del propio cuerpo: propioceptivo. Enseguida se propone Dalbierz mostrar los diversos tipos de inconsciente (afectivo y congnoscitivo) y su existencia de hecho, no sólo su posibilidad.

Encuentra Dalbierz dos problemas filosóficos, el de la naturaleza ontológica del alma o sustancia del yo, y el de la noción de tendencia. Al primero lo hace a un lado pues considera que no es preciso abordarlo en la discusión del psicoanálisis, pero el segundo sí le interesa manejarlo pues la noción de tendencia le servirá para analizar las capas del inconsciente. Esa noción la utilizan todas las otras disciplinas, y la psicología no tiene por qué prescindir de ella; de hecho, señala Dalbierz, ninguna ciencia puede prescindir del concepto de "estado de potencia", siempre se abandona el "fenomenismo estricto" y el punto de vista puramente descriptivo para colocarse en el punto de vista causal y dinámico. Y por "dinamismo" entiende Dalbierz "simplemente, la afirmación de la rea-

lidad de la potencia por oposición al acto"<sup>44</sup>, opuestos según Dalbiez al mecanicismo y al fenomenismo, que considera que sólo hay hechos y las tendencias pertenecen a las entidades "mitológicas". Pero Dalbiez cita un texto de Stuar Mill para dar valor a su punto de vista. Si tuviéramos que hablar sólo de hechos tendríamos que decir, en el caso de la gravedad, por ejemplo, que todos los cuerpos pesados caen, lo cual es un enunciado falso. Tenemos que decir más bien: como hay un conjunto de cuerpos pesados que no caen, porque algo se lo impide, lo cierto es que los cuerpos pesados tienden a caer. Así no renunciamos a toda ley universal aunque se recurra a "entidades mitológicas" y se haga metafísica. He aquí la cita de Stuar Mill: "Estos hechos se caracterizan por la palabra tendencia. Todas las leyes de causación, puesto que pueden ser contrariadas, deben ser enunciadas en términos tales que afirmen solamente tendencias y no resultados actuales"<sup>45</sup>.

Entonces, la psicología puede utilizar el concepto de tendencia y emprender así la exploración de las tres capas del inconsciente: las tendencias innatas, las modificaciones adquiridas de las tendencias innatas, y los actos propiamente dichos. Veamos el inconsciente cognoscitivo:

La primera capa es pues la de las tendencias innatas, situada a tal profundidad, dice Dalbiez, que pertenece más bien a la filosofía. Aquí se hace uso de los conceptos "desusados y mal afamados"<sup>46</sup> de "facultades del alma": las facultades cognoscitivas son,

por un lado, los sentidos y la imaginación, y por el otro, la razón. De acuerdo al racionalismo (en disputa con el empirismo) entre estas facultades del alma no sólo hay diferencia de grados, sino que no son todas del mismo tipo.

La segunda capa del inconsciente cognoscitivo está formada, como se dijo, por las modificaciones adquiridas de las tendencias innatas, y pertenece al dominio de la ciencia. Así :

Nadie cuestiona que el ejercicio de las actividades sensorial, imaginativa, racional, etc., deja huellas en nosotros. Que esas huellas, aun cuando son inconscientes, sean verdaderamente psicológicas y no sólo fisiológicas, resultará evidente a todos los que admiten el principio de homogeneidad entre causa y efecto<sup>47</sup>.

Las huellas psíquicas inconsciente influyen sobre la vida consciente, como lo admiten filósofos, como Brunschvicg, sin ser adeptos de Freud:

Ignoramos y no podemos representarnos sino de manera indirecta, la mayor parte de nuestras ideas en el momento mismo de que actúan más eficazmente en nosotros. Que el lector analice todas las condiciones que le permiten entender el texto que tiene ante sus ojos. ¿ No es menester que haya en él, en el momento en que lo lee, una definición más o menos precisa de todas las palabras del vocabulario, un recuerdo más o menos exacto de las reglas de la gramática que aprendió cuando niño?<sup>48</sup>,

y negando más bien, de acuerdo con el idealismo, los hechos afirmados por el psicoanálisis:

...es imposible que nada de lo que sucede en nosotros, escape absolutamente y en toda forma a nuestra conciencia; pues entonces dejaría de pertenecernos y no sabríamos ya que es nuestro<sup>49</sup>.

Para el realismo lo que hace que un acto pertenezca al yo es la emanación del yo, la toma de conciencia es secundaria. De cualquier

modo, esta segunda capa está constituida por huellas de actos anteriores, latencia inactiva y latencia activa.

La tercera capa es la del acto, y aquí, dice Dalbierz,

... el problema que se nos plantea ahora consiste en saber si, de hecho, existen actos psíquicos nuevos e inconscientes. Si se admite la filosofía general que hemos desarrollado antes, se trata simplemente de probar que actos intrínsecamente inconscientes no devienen secundariamente conscientes. Pero también es posible hacer abstracción de esas consideraciones metafísicas e indagar directamente si es posible demostrar por vía experimental la existencia de operaciones psíquicas que permanecen inconscientes<sup>50</sup>.

En otras palabras: ¿hay sensaciones, imágenes y razonamientos inconscientes?

En el caso de las sensaciones exteroceptivas no hay problema para admitir que pueden darse inconscientemente (aquí hay que recordar lo que hemos dicho ya acerca de las operaciones cognoscitivas -relaciones del conocimiento y sensaciones- inconscientes, hechos sobre los que no hay dificultad alguna de comprensión).

Ejemplo: imagen onírica de un lugar por el que el sujeto ha pasado sin tener conciencia de ello.

Por lo que se refiere a las sensaciones propioceptivas, en cambio, sí hay dificultad de comprensión de su posible estado de inconsciencia, si se tiene en cuenta el hecho de que se definen esas sensaciones precisamente como conciencia autónoma. Por medio de ellas conocemos nuestro cuerpo "precisamente en tanto que nuestro, y no a la manera de un objeto exterior"<sup>51</sup>. Si se da este conocimiento, y la conciencia es conocimiento de sí, no se puede hablar de sensaciones propioceptivas inconscientes. Pero en casos

como el del durmiente que atribuye a otro su propia disposición fisiológica desmientan de alguna manera ese carácter exclusivamente consciente de la sensación propioceptiva. Veamos el ejemplo que cita Dalbiac:

Soñaba yo, describe Havlock Ellis, que era el entrenador de una joven acróbata, quien en traje apropiado, se elevaba rítmicamente a gran altura en el aire, después descendía sin tocar el suelo, aunque cada vez se aproximaba más a él. Por fin se detuvo, agotada y sudorosa, y yo la llevé. Sus movimientos no estaban gobernados por mecanismo alguno y aparentemente yo no consideraba necesario un mecanismo. Era un sueño vívido. Me desperté con la sensación distinta de una operación sobre el pecho (...) El movimiento rítmico de elevación y descenso de la joven era simplemente la objetivación de la elevación y descenso rítmico de mis propios músculos respiratorios<sup>52</sup>.

Las sensaciones propioceptivas inconscientes provocaron las imágenes oníricas. Así lo que se descubre es que hay unas sensaciones más primitivas que Dalbiac llama organocaptivas, que son sensaciones de carácter fisiológico, intrínsecamente inconscientes que perciben el cuerpo como cuerpo y no como nuestro cuerpo, misión de la sensación propioceptiva. En el caso de la sensación exteroceptiva, del conocimiento de lo externo, hay primero ese conocimiento de la realidad material externa y luego el conocimiento de ese conocimiento, y en este caso primero hay conocimiento de la realidad material interna y luego el conocimiento de esa realidad como realidad nuestra, como nuestro cuerpo. Y a pesar de lo dicho anteriormente, aparece también aquí el debate realismo-idealismo:

La posibilidad de la percepción de nuestro cuerpo por vía fisiológicamente, pero no psicológicamente, interna; el conocimiento a su respecto, primero como cuerpo, y únicamente después como nuestro, ha ahí aserciones que no tienen sentido sino



desde el punto de vista del realismo más estricto<sup>53</sup>.

¿Existen imágenes nuevas estrictamente inconscientes? Es posible pero su existencia es indemostrable. La diferencia entre sensación e imagen es la de que el objeto de la primera es presente ("termina en la aprehensión de la existencia física de una realidad material externa o interna") y el de la segunda es pasado o posible. En la sensación exteroceptiva se produce una imagen consciente como efecto de la sensación, y en la propioceptiva la imagen onírica consciente, efecto de la sensación, y el trabajo inconsciente de elaboración no es una imagen nueva. Su existencia, posible, es pues indemostrable.

Finalmente, ¿pueden existir conceptos, juicios y razonamientos inconscientes? Pensar que el concepto no es anterior al juicio es una opinión idealista. En realidad, no hay anterioridad del juicio en relación con el concepto, y tampoco hay razón alguna para que no pueda haber conceptos inconscientes. Dalbier piensa que "no hay obstáculo alguno para que el espíritu labore un concepto nuevo sin darse cuenta de que lo hace"<sup>54</sup>, pero no puede, como en el caso de la imagen nueva, probar su existencia.

No sucede lo mismo, empero, con el juicio y el razonamiento. No puede haber juicios inconscientes. En la sensación, la imagen y el concepto no podría decirse que eran ni falsos ni verdaderos, en cambio el juicio tiene que ser verdadero o falso. Debe haber una conformidad de una "relación intramental" de ideas con una "relación extramental" de las realidades que se representan, de

manera que el juicio tiene que ser consciente; es consciente por naturaleza. Hay un trabajo de preparación inconsciente, pero no se llega al juicio inconsciente:

Las ideas pueden enlazarse en la subconciencia; parece aún, que el pensamiento intuitivo en ella a veces está sumergido; las síntesis confusas que están en el comienzo del juicio pueden elaborarse allí; pero el inconsciente no puede más que proponer a la razón; sus datos no se convierten en juicios sino por un trabajo que está acompañado de conciencia<sup>55</sup>.

Así describe Delacroix el poder del inconsciente, señalando sus límites. Y Henri Poincaré, también citado por Dalb'iez, lleva a cabo parecidas reflexiones cuando habla del trabajo de los dos yos o de las noches de excitación en que trabajaba en contra de su voluntad. En Ciencia y método, en efecto, se plantea la cuestión de saber si el yo inconsciente es superior al yo consciente, y su conclusión es negativa pues considera que la inspiración, fruto del trabajo inconsciente, no es sino el punto de partida para los cálculos necesarios que es preciso hacer en el segundo período de trabajo, el consciente, el que sucede a la inspiración<sup>56</sup>.

Después de que Dalb'iez examina la dificultad de los juicios nuevos en relación con los trastornos de la personalización, los médiums espiritistas y los histéricos, reduciéndolas a casos de conciencia de alternancia rápida, llega a la conclusión rotunda de que no puede haber juicios verdaderamente inconscientes y plantea enseguida esta pregunta: ¿Es necesario agregar que si no hay juicios inconscientes, con mayor razón no podría haber razonamientos inconscientes?, con la que termina sus reflexiones sobre el inconsciente

cognoscitivo.

Dalbéz explora luego las tres capas del inconsciente afectivo. En la primera encuentra las tendencias innatas, instintividad y voluntad, que remite al interés del metafísico. Instintividad y voluntad surgen de la división de tendencias afectivas, paralela a la división de tendencias cognoscitivas en sensibilidad y razón.

De la sensación y de la imagen derivan los placeres y los dolores, las emociones, las pasiones. De la razón derivan los sentimientos espirituales: amor a lo verdadero, de lo bello, del bien moral y las elecciones libres (...). La voluntad no es únicamente el principio de la libre elección; es también el asenso de los movimientos necesarios o indeliberados hacia los objetos racionales atractivos. Concebimos la voluntad como un 'apetito racional', apto para producir los movimientos afectivos necesarios o libres, que nace del ejercicio de la razón<sup>57</sup>.

Como en el inconsciente cognoscitivo, la segunda capa del inconsciente afectivo está formada por las modificaciones adquiridas de las tendencias innatas:

Está fuera de duda que el ejercicio de la afectividad, ya instintivo, ya voluntario, deja huellas en nosotros. Esas huellas, en sí mismas inconscientes, modifican profundamente nuestro comportamiento afectivo ulterior. Nuestro futuro es hijo de nuestro pasado; esta fórmula se aplica quizá más aún al dominio afectivo que al dominio cognoscitivo<sup>58</sup>.

Aquí también las huellas pueden encontrarse en estado de latencia activa, pues, y en estado de latencia inactiva.

La tercera capa del inconsciente afectivo debería estar formada por "operaciones afectivas nuevas e inconscientes". En varios casos del inconsciente cognoscitivo se advirtió que había separabilidad entre la actuación y la toma de conciencia. Pues bien, en el inconsciente afectivo, en las operaciones afectivas no hay

tal posibilidad, pues sucede que un estado afectivo no puede ser actual si no es experimentado de modo consciente, de manera que "es imposible admitir operaciones afectivas totalmente inconscientes"<sup>59</sup>. No es posible concebir un placer o un dolor sin conciencia, dice Dalbéz. Lo cual se puede notar al ver cómo surge el placer o el dolor. Según la teoría activista o finalista o biológica, el placer "resultaría de la obtención de un fin"; por el contrario, la teoría intelectualista pone en primer plano al conocimiento, descuidando el de la finalidad. Pero finalidad y conocimiento "son igualmente indispensables para la aparición de los estados afectivos", cuyo desarrollo (del placer o del dolor) es de la siguiente manera: primero, debe haber una finalidad, una necesidad (preordenación puramente ontológica, inconfundible con un deseo; puede ser fisiológica únicamente; la necesidad de alimento en el ser vivo).

En segundo lugar, es necesario una realidad que sea apta para satisfacer esa necesidad; en el caso mencionado, lo será el alimento. En tercer lugar, es necesario que haya conjunción física de la necesidad y el objeto; v. gr., la conjunción será la ingestión del alimento en el organismo. En cuarto lugar, es necesario que esa conjunción sea conocida; una sensación propioceptiva revelará al animal la modificación que la asimilación del alimento aporta a su organismo. En quinto lugar, ese conocimiento se proyecta en un placer, que aparece a la introspección apenas distinto de aquél; en sentido estricto, es ésa la operación afectiva<sup>60</sup>.

Este esquema es el mismo para el dolor, y para un ejemplo que no sea un placer orgánico sino una "alegría espiritual", como la satisfacción del inventor:

Primeramente, se tiene la aptitud de la inteligencia para la posesión de la verdad; en segundo lugar, un objeto inteligible capaz de satisfacer plenamente dicha aptitud; en tercer lu-

gar, conjunción de la inteligencia y de su objeto en el descubrimiento; en cuarto lugar, la toma de conciencia de ese enriquecimiento intelectual; en quinto lugar, la florescencia afectiva terminal, la alegría del conocer<sup>61</sup>.

Esta esquematización sirve para mostrar, tanto en el caso del placer como en el del dolor, la existencia y la posibilidad de operaciones afectivas inconscientes. No hay posibilidad de existencia para para estados afectivos puros, es decir, estados afectivos no dependientes de estados cognoscitivos anteriores. En el ejemplo se entiende cómo el placer presupone "el conocimiento de la conjunción de nuestra finalidad vital y del objeto capaz de satisfacerla".

En la instintividad hay que distinguir las sensaciones afectivas (placeres y dolores físicos que dependen de la propioceptividad: para que haya placer físico, por ejemplo, es necesaria tanto la incorporación física del alimento y la percepción de sensación propioceptiva de esta incorporación) de las emociones (estados afectivos que dependen de sensaciones exteroceptivas, de imágenes o recuerdos, y de acuerdo al ejemplo, sólo habría emoción si únicamente se le mostrara el alimento al animal). La sensación afectiva, hedónica o álgica es una reacción afectiva, psíquica u orgánica, a un objeto como modificación del propio cuerpo; la emoción es una reacción afectiva, psíquica u orgánica, a un objeto percibido como exterior al cuerpo propio, imaginado o recordado. Y debe hablarse de instinto porque "es imposible que se evite el recurrir a la finalidad y a un discernimiento innato de la finalidad"<sup>62</sup>.

Por otro lado, en la voluntad encontramos dos grandes grupos de movimientos voluntarios: los sentimientos espirituales y las elecciones libres:

Los sentimientos espirituales son movimientos indeliberados y necesarios, que nacen de la voluntad, por el solo hecho de la presentación por la razón de un bien o de un mal. El relato de una acción brillante basta para despertar en el auditor, antes de cualquier libre elección, un movimiento de admiración y un deseo de imitación. La conciencia de haber obrado mal provoca un sentimiento de remordimiento. Respecto de las elecciones libres, su concepto no ha menester aclaración<sup>63</sup>.

En suma, las facultades del alma (sensación, imaginación, razón) forman el inconsciente cognoscitivo. Pero además puede preguntarse por la existencia de operaciones psíquicas, ya no las entidades o facultades, que permanezcan inconscientes. Y la respuesta de Dalbierz es que sí hay sensaciones exteroceptivas inconscientes, sensaciones organoceptivas inconscientes, e imágenes inconscientes, aunque sea indemostrable su existencia. Por otro lado, no hay razón para que no haya conceptos inconscientes, aunque tampoco se pueda demostrar su existencia, y no hay, en cambio, juicios y razonamientos inconscientes.

El inconsciente afectivo, como el cognoscitivo, también está formado por entidades inconscientes: la instintividad y la voluntad, más sus actos u operaciones afectivas que no pueden ser totalmente o puramente inconscientes. Así tenemos, por un lado, entidades inconscientes, y por otro lado, actos que pueden ser conscientes o inconscientes. Habría que ver si este esquema coincide con el planteamiento freudiano (§§ 7 y 8), cuestión que trataremos de averiguar.

después de hacer algunas consideraciones respecto a la posibilidad metafísica del inconsciente (57).

¿Es suficiente esa metafísica realista del inconsciente para asegurar su posibilidad? Cuando Dalb'ez se manifiesta en contra del idealismo, ¿posee un concepto verdaderamente consistente del dualismo sujeto-objeto? Sin duda tratase de un esquema legítimo, aunque discutible, para probar la existencia del inconsciente, pero ¿no se equivocaba Dalb'ez al creer que podía, además, fundar en él una clasificación del inconsciente y su gradación en capas? Si volvemos la vista al conjunto de lo planteado por Dalb'ez se dibuja en el contorno un interrogante inaplazable: ¿cuál es el sentido de esa metafísica realista del inconsciente según la cual éste siente, imagina y piensa?

¿Qué concluir de eso?, preguntará más tarde Ricoeur. ¿Que no hay inconsciente?

No, en absoluto; pero el inconsciente no piensa, no percibe, no se acuerda, no juzga. Y sin embargo "algo" es inconsciente que es vecino de la percepción, vecino del recuerdo, vecino del juicio, y que el análisis de los sueños y de las neurosis revela<sup>64</sup>.

5. Por los efectos de la operación idealista que identifica esse y cognosci se llega a la conclusión de que no hay diferencia entre la actividad psíquica y el conocimiento que ésta tiene de sí misma. Así se da lugar a la mezcla de dos conceptos de conciencia en uno solo: la conciencia como conocimiento de sí coincide con la conciencia como actividad psíquica en general. De esto se sigue que no hay

posibilidad alguna para la existencia del inconsciente. Esta es la consecuencia de los postulados del idealismo radical, al cual se enfrenta Dalb'ez mostrando como necesaria la dualidad entre sujeto y objeto.

Con el idealismo atenuado se tiene la oportunidad de admitir un inconsciente físico, aunque se niega el inconsciente psíquico. Dalb'ez se opone también a esta clase de idealismo advirtiendo que no puede conciliarse la idea de que hay un mundo externo al sujeto que conoce y que todo conocimiento es conocimiento del sujeto. Aquí insiste Dalb'ez en que sólo a través del realismo que sostiene el dualismo sujeto-objeto puede probarse la existencia del inconsciente, o mejor dicho, su posibilidad metafísica. La idea clave es la de la posterioridad de la conciencia respecto al conocimiento. De acuerdo a esta idea puede hablarse correctamente de una inconsciencia relativa, la de la sensibilidad y la intelección.

Afirmando que la inconsciencia no es la inexistencia, Dalb'ez hace frente a dos teorías contrarias al inconsciente psíquico: la teoría fisiológica y la de la pluralidad de los centros de conciencia. Si estas teorías estuvieran en la verdad tendrían que estar colocadas en el punto de vista del realismo y no del idealismo. La posibilidad del inconsciente se muestra rigurosamente en la metafísica del realismo.

Según Dalb'ez, varían las relaciones entre el inconsciente y el consciente. En el estado normal las dos actividades colaboran en armonía. En la inspiración artística y científica se produce



una incubación inconsciente seguida de una irrupción en la conciencia. En la invención, la alucinación y el sueño, hay una elaboración inconsciente, como trabajo de alucinación y como trabajo onírico. En el caso de la neurosis hay una independencia del inconsciente frente al consciente, una inconsciencia de las relaciones y una inconsciencia de las causas.

Finalmente, Dalbierz piensa que si ya se demostró la posibilidad metafísica del inconsciente, y ya se mostraron las relaciones entre el inconsciente y el consciente, analizando también los trastornos de la personalidad (personalidades alternativas: comportamiento alternativo, conciencias alternativas, y escisión ontológica del yo; personalidades simultáneas: comportamientos psíquicos simultáneos, conciencias simultáneas y coexistencia de dos sujetos ontológicos en un cuerpo) desde el punto de vista del realismo, puede pasarse al examen de los tipos de conciencia (propioceptiva, exteroceptiva e intelectual) y los diversos capas del inconsciente cognoscitivo (sensación, imaginación, razón) y el inconsciente afectivo (instintividad y voluntad).

6. Reconsideremos las tesis de Dalbierz. Su interés primordial ha sido el de elaborar una metafísica del inconsciente para probar, de acuerdo con el realismo, la existencia del inconsciente como pieza fundamental de la teoría de Freud. La idea principal es la de que por conciencia debemos entender sólo el co-

nocimiento que la actividad psíquica tiene de sí misma. Y de acuerdo a esta idea de Dalbiez, como realista, se enfrenta a lo que son dos modalidades de idealismo, el radical y el atenuado. En el primero es imposible el inconsciente porque el conocer es siempre conocer todo el ser (en realidad el pensar es igual al ser), y por tanto, no habría una parte del ser inconsciente. Los argumentos contra esta idea son tres: 1) dualidad sujeto-objeto; 2) existencia del error (y cierta concepción de la verdad) y 3) creencia en el ser independiente de la conciencia. Veamos la viabilidad de cada uno de ellos.

Es una idea ingenua la de la aceptación tradicional del modelo sujeto-objeto en el planteamiento de las relaciones del conocimiento. Tal vez únicamente en la llamada relación epistemológica del conocimiento podría admitirse esa relación de sujeto y objeto, en un esquema abstracto de incomunicación e ineficacia cognoscitiva. Pero en la relación lógica no se sostiene el esquema sujeto-objeto, porque el sujeto dialoga consigo mismo dando lugar a la diánoia: al diálogo interior y silencioso del alma consigo misma según la definición de Platón.

En la primera relación del conocimiento, la epistemológica, la que mantiene el pensamiento con las cosas mismas, tampoco se mantiene el esquema sujeto-objeto, porque en esta relación el sujeto conoce a la cosa cuando la da a conocer a su interlocutor. En otras palabras, ni en la relación lógica del pensamiento consigo mismo ni en la relación epistemológica del sujeto con la co-

sa que conoce se trata exclusivamente de un proceso entre sujeto y objeto. Por eso es necesario, para comprender el fenómeno del conocimiento, no limitarse al esquema sujeto-objeto, e incluir el aspecto dialógico que presenta esa estructura ingenuamente vista como sujeto-objeto, como una estructura verdaderamente real formada por tres miembros en lugar de dos: sujeto-objeto-sujeto. La estructura triangular del conocimiento nos enseña que éste no consiste en una relación entre sujeto y objeto ni tampoco en una relación únicamente entre sujetos. La metafísica de la expresión obliga a cambiar el tradicional modelo epistemológico entre sujeto y objeto.

La relación lógica y la epistemológica eran las tradicionales relaciones del conocimiento: el pensamiento es adecuado a la realidad cuando es adecuado consigo mismo. No se podría concebir una relación epistemológica sin la acción correctiva de la lógica natural del pensamiento (aunque sí se pensó que bastaba con esa relación para conocer la realidad: el logos dictando los principios de la realidad, como en el caso de Parménides. En este momento se confundió el significado de "pensar" la realidad con el de conocer-la). La fórmula de los dos componentes del conocimiento, el formal y el material, parecía infalible y se daba por descontada. Esos elementos se concebían de modos distintos, pero su presencia se mantenía envariable, desde Grecia hasta la filosofía moderna y la metafísica crítica de Kant, y fue sólo con el descubrimiento de la historicidad que vino a trastornarse la

la permanente estructura lógico-epistemológica de sujeto y objeto:

El hecho de la historicidad vino a desbaratar esta fórmula. En él se revelaba la existencia de una tercera relación del pensamiento. Pero esta nueva relación no podría sobreañadirse a las otras dos, e integrarse en ellas. Justamente, trastornaba aquella integración tradicional, hasta el punto de que la relación histórica parecía incompatible con la relación epistemológica y con la relación lógica. Si la verdad depende de la situación ¿cómo puede en ella expresarse una pura adecuación del pensamiento con su objeto? O inversamente: si la verdad se alcanza mediante la doble adecuación material y formal ¿cómo puede seguir las mutaciones de la historia?<sup>85</sup>

Con esto se planteaba el problema de la temporalidad de la verdad; ella no podría ser temporal e intemporal: si expresa lo que es, no puede mudar con el tiempo, si cambia no expresa fielmente lo que es, el ser. A partir del momento de la elaboración hegeliana del concepto de historicidad queda como tarea para la propia ciencia la investigación de cómo la verdad es verdadera e histórica (tarea que no ha cumplido el historicismo: Dilthey, Marx, Ortega, etc.). La historia se descubre como un componente de la ciencia, no como un telón de fondo sobre el cual se desarrolla el discurso científico. Este constituye un proceso histórico, no es que simplemente se produzcan en la historia sus verdades (y sus errores). Se descubre, para decirlo muy escuetamente, que la ciencia no puede pensarse ya como una mera relación intemporal con la realidad. Se relaciona con ella históricamente; hay, pues, una relatividad histórica que no debe identificarse con las posiciones relativistas y subjetivistas de las

formas escépticas del vitalismo y el perspectivismo. No hay arbitrariedad subjetiva ni plegamiento a las conveniencias vitales, la mutación de las perspectivas y las ocurrencias personales azarosas: el acto de pensar (el acto científico) se integra en un proceso cuya estructura es racional:

Si es temporal o histórica, la verdad subjetiva queda incluida en un proceso que es continuo, y no discontinuo, y cuya estructura interna es tan objetiva como puede ser cualquier "cosa" conocida. La tercera relación es también fundamento de la objetividad<sup>66</sup>.

Este hecho, el de la racionalidad de la estructura, impide concebir una relación histórica amorfa, la discontinuidad de la estructura y el proceso, y "su dispersión en múltiples 'posiciones vitales' de individuo o de generación, o en múltiples perspectivas limitadas por los puntos de vista personales"<sup>67</sup>. Hay que distinguir situación subjetiva de situación histórica; en la primera la verdad sería mera expresión de quien la pinesa y reflejará su situación individual, no objetiva sino subjetivamente, como "punto de vista". Pero la ciencia es transubjetiva, es decir, un "negocio de intercomunicación", como dice Nicol. Es intercomunicación a través del tiempo y en una misma situación histórica. Hay una estructura vertical (una situación compleja, con una unidad de sentido) y una estructura horizontal (un proceso, con una dialéctica entre el pasado y el presente); la ciencia se produce en una relación histórica, con una situación histórica y su organización interna (interdependencia de situaciones subjetivas, productos culturales expresivos del tiempo y modalidades especiales,

en general, de formas de organización económica y formas de vida), integrada a la estructura horizontal, en una continuidad de proceso sin hiato entre una situación y las siguientes, y las anteriores. Lo que quiere decirse es que la historicidad se refiere tanto al proceso como a la situación, anulándose así los relativismos personalistas y perspectivistas. No se puede comprender el hecho de la historicidad nada más como esa estructura vertical que constituye el presente (parcialidad inadmisibles), pues además de atomizar el proceso, se quebranta su continuidad subdividiéndolo en situaciones inconexas entre sí. La continuidad orgánica de la historia es un hecho. Las situaciones o elementos de la situación histórica pueden constituir por sí solos una unidad de sentido, pero siempre carecerá dicha unidad de un sentido estricto en función del pasado y el futuro. Cuando el presente es concebido como algo con valor por sí mismo, entonces pierde su valor y hasta se puede producir una "vivencia del absurdo", al renunciar al pasado y al futuro (contracción al presente producida paradójicamente por algunos historicistas y algunos existencialistas).

Este esquema de la doble estructura que presenta Nicol en Los principios de la ciencia es indispensable para comprender el proceso del conocimiento, pero hasta aquí viene más bien a complicar el problema de la verdad. Pues ésta depende, entonces, no sólo del presente, del aquí y el ahora, sino también del pasado,

del suyo y del pasado de otras actividades, no buscadoras de verdad como la filosofía y la ciencia, tales como el arte o la política, en una cohesión de tal índole que tendrían destinos históricos concordantes (la unidad de sentido). En otras palabras, con la tercera relación del conocimiento, con la relación histórica, se abren dos posibilidades: 1) la verdad es expresión, expresión relativa a la estructura vertical, la estructura situacional; y por tanto: "lo que yo pienso expresa lo que yo soy, y lo que yo soy depende de la situación en que me encuentro"; y 2) lo que yo expreso no es relativo sólo a la estructura vertical, no depende únicamente del presente inconexo con el pasado, también depende de la estructura horizontal, del proceso histórico, por medio de una cierta articulación dialéctica, y por tanto, se elimina la irracionalidad del subjetivismo y el perspectivismo; de alguna manera, pues, la verdad surge de sus antecedentes dialécticos sin dejar de ser expresiva. Y aquí aparece claramente el problema de que la tercera relación del conocimiento, en sus dos estructuras, no puede integrarse a las otras dos.

Falta una más. La cuarta relación constitutiva del conocimiento permite tal integración de la relación histórica con la relación epistemológica y la relación lógica. Esta cuarta relación del conocimiento es la relación dialógica. Aquí hay que considerar que el pensamiento es logos tanto en el sentido de razón como en el sentido de palabra, a pesar de la separación de esos dos significados. Se juzgaba que razón, pensamiento y entendi-

miento eran operaciones (tres funciones mentales o tres aspectos de una misma función) que no tenían nada, o sólo muy poco, que ver con la expresión. Como podemos pensar sin expresar lo que pensamos, se puede creer que el logos como palabra es algo distinto del logos como razón. Si se quisiera se podrían expresar nuestros pensamientos, per la expresión sería algo que agregaríamos, per accidens, al logos como razón. Pero no. Hay que sostener lo contrario: se piensa verbalmente. Como Platón hay que afirmar que el pensamiento debe entenderse como diánoia, como el "diálogo silencioso"<sup>68</sup> que ya mencionábamos antes, y además, añade Nicol, el pensamiento debiera designarse no como un sustantivo, sino como un verbo:  $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ . Pero "el término de la acción designada por este verbo transitivo no es solamente el objeto pensado por el sujeto, sino el otro sujeto, la persona en general a quien se comunica, o puede comunicarse, lo pensado"<sup>69</sup>. Así surge la relación intersubjetiva del conocimiento; por esta razón aparece la necesidad del interlocutor:

Sin este interlocutor posible, los términos en que se articula el pensamiento carecerían de significado. Esto no lo ha advertido la filosofía tradicionalmente, ni lo advierten las nuevas direcciones semánticas de la lógica: la definición de un término no se establece sólo por una relación del término con el objeto real significado. La significación es un hecho dialógico: si el significado no es común, el término no significa (...). Todo diálogo es dialógico<sup>70</sup>.

Así, pensar es dialogar, y la existencia de un otro es condición de posibilidad del pensamiento. Durante muchos siglos, desde Grecia, se separó la función noética de la función expresi-



va. La expresión era algo externo, agregado, accidental y subjetivo, por tanto, debía ser separada del acto puro de pensar. Para esta misión se dispone de la relación lógica del conocimiento. Pero ahora, con el hecho de la historicidad reaparece el otro hecho, el de la expresividad del pensar. Y a veces se prefiere hegar la historicidad (porque destruye lo que tanto cuidado construye la lógica, haciendo "pura\_, depurando a la razón), si se intenta poner en duda el valor de la lógica. Pero ésta no queda en duda con el factor expresivo o dialógico del logos. El logos es expresión y significación:

La verdad no sufre por ser expresiva, porque es logos, como unidad de pensamiento y palabra, presenta una doble estructura. Por depurado que sea formalmente -en teoría científica-, o por expresivo que sea subjetivamente -en una confianza íntimas-, el logos implica siempre a la vez una intención comunicativa y un contenido significativo71.

Implica siempre una expresión y un significado (todo lo que significa expresa, todo lo que expresa significa). Sólo el recurso de artificio, de abstracción, permite separar lo que está unido esencialmente, presentándolo como incompatible y disociado, engendrando a la vez una oposición de actitudes, cada una de las cuales marcha en pro de la reivindicación de uno de los términos: el pensamiento es puro y requiere de una neutralidad impersonal y desinteresada, y la verdad no es expresión; o bien, el que hace la ciencia es el hombre de carne y hueso, el hombre real y concreto, y así su acto científico es necesariamente expresivo. Y la ciencia es, en efecto, pensamiento puro, razón

pura o depurada (de lo pragmático o utilitario), metódica y lógicamente, pero también es pensamiento que se sitúa, no es utópico ni ucrónico, sino producto de la acción humana. Pero si la razón es vital e histórica no quiere decir que sea "irreductible subjetividad" como "lo vital", y relativismo como "lo histórico".

Los interlocutores se entienden, esto es lo importante. En el diálogo los interlocutores se entienden. ¿Por qué? Porque ambos usan un mismo sistema simbólico en el que cada uno de los términos del lenguaje que forman tiene un significado más o menos equívoco "pero suficientemente preciso para que el interlocutor efectúe, al escucharlo, una instantánea referencia mental al objeto significado por el que está hablando"<sup>72</sup>, y el que habla, por su parte, piensa en ese mismo objeto cuando se refiere a él con su expresión:

Entender es precisamente esto: el acto de una común referencia al mismo objeto, promovido por el empleo de una palabra dotada de significación. La significación no desaparece por el hecho de que la palabra sea expresiva"<sup>73</sup>.

Es común referencia de dos sujetos a un mismo objeto. Esto se quiere decir cuando se afirma que el conocimiento tiene una estructura triangular de sujeto-objeto-sujeto:

Hay que insistir que el término de esa acción transitiva no es el objeto, sino el otro sujeto. El objeto no es sino el medio de comunicación, aquello que la hace posible, o sea el contenido de la comunicación misma. Esto permite (obliga, en verdad) a desechar el esquema tradicional de la relación sujeto-objeto, aunque contraríe nociones adquiridas y fuertemente arraigadas en la filosofía. Al introducirse esta cuarta relación constitutiva del pensamiento, que es la relación dialógica, se advierte que estuvo tradicionalmente mal establecida la relación primera, o sea la relación epistemológica del sujeto pensante con el objeto pensado<sup>74</sup>.

Si estaba mal planteada esa relación primera, la epistemológica, era porque se pensaba exclusivamente en dos términos, en el sujeto y el objeto, y por esa razón, al tratar de explicar el fenómeno del conocimiento con hipótesis ontológicas y epistemológicas, se llegó incluso a pensar que esos dos términos formaban uno solo. Es decir, con las ideas ontológicas y epistemológicas del idealismo, cuando éste nos dice que no hay objeto real fuera de la conciencia del sujeto que lo piensa, desaparece el mundo, la realidad, el ser; también cuando el realismo, con ese mismo esquema de sujeto-objeto afirmaba lo contrario, no podría precisar en qué consistían las relaciones del acto cognoscitivo. Por eso creemos que fue una idea ingenua esa que utilizaron los idealistas y los realistas en el sentido en que hemos indicado.

Pero la modificación epistemológica y ontológica correspondientes del esquema tradicional implica también que el ser, como condición de posibilidad de esa referencia común que se forma en el conocimiento, tiene una existencia independiente del sujeto. El sujeto se da a entender, y se entiende a sí mismo, mentándolo en su comunicación con el prójimo, con su semejante, pero no lo inventa ni lo construye. Y por supuesto, tampoco debe el ser su existencia independiente a un mero acto de creencia por parte del sujeto (tercer argumento de Dalbiez contra el idealismo radical). Aquí también es preciso incluir un nuevo esquema: el del restablecimiento de la evidencia del ser.

Pero antes de hablar del ser como fenómeno hagamos una

reflexión en torno a la tesis idealista y su concepción de la conciencia. De acuerdo al esquema defendido por Dalbiez (la dualidad sujeto-objeto se daba la posibilidad del inconsciente justamente por ese esquema. ¿Qué sucede con el inconsciente, una vez hechas las modificaciones que impone el esquema triangular del conocimiento? Tal vez pueda decirse que el sujeto se expresa conociendo. Es decir, no se sostendría, como lo quiere el idealismo atenuado, que el yo se capta a sí mismo al mismo tiempo que capta la realidad, sino que el yo se expresa en su conocimiento y se capta como yo expresivo cuando es yo significativo. De todos modos la condición de posibilidad del conocimiento es que haya ser, el objeto real al cual se hace referencia mediante la palabra que lo significa, en el acto comunicativo con el interlocutor, presente o ausente, actual o pasado; pero también es necesario, para la comunicabilidad del contenido (del objeto) la intención comunicativa o expresiva. Si se ha de concebir al hombre como el ser de la expresión digamos que se expresa o bien conscientemente o bien inconscientemente. Por el camino de una teoría del hombre como ser de la expresión puede explicarse que el hombre se expresa consciente e inconscientemente:

La vida humana toda, la cultura, la historia, pueden ser objeto de una hermenéutica psicoanalítica. Este es el intento más ambicioso, por la amplitud comprensiva de su plan, que ha llevado a cabo la ciencia moderna para interpretar con criterio unitario la variedad infinita de los aspectos vitales, considerados como fenómenos expresivos (...). El carácter expresivo de todo lo humano es condición de posibilidad de la analítica" 75.

Pero... "la psicología no tiene capacidad para explorar todas sus implicaciones: la analítica no desemboca en una idea del hombre como ser de la expresión"<sup>76</sup>. Porque el inconsciente se expresa (indirectamente en síntomas, en sueños, lapsus, etc); porque el hombre expresa inconscientemente, es posible el psicoanálisis como investigación del inconsciente, y si no desarrolla una teoría del hombre como el ser de la expresión sí cuenta con ese dato de la expresión, como hecho indispensable para su propio trabajo. Más cierto que el inconsciente siente, juzga y piensa lo es que se expresa. Este dato es fenomenológicamente verdadero.

7. También en relación con la metafísica de la expresión hay que mencionar el tema ontológico básico: el ser es fenómeno. En la relación doalógica se presenta el ser a sí mismo. Pero aquí debe señalarse que la relación dialógica es una relación dialéctica:

Sin duda, el conocedor se distingue de lo conocido en la actualidad de la relación. El problema se plantea justamente porque la distinción es real; pero el acto mismo de la distinción efectúa la reunión. Objetivar es desprenderse; al mismo tiempo es mantenerse prendido. La comunicación verbal es una invitación a participar, que retienen a los participantes en el ámbito de lo comunicado. Es esquema clásico de la relación sujeto-objeto prescindiendo de estas dos facetas dialécticas del acto de conocer y nombrar<sup>77</sup>.

Y en la expresión del inconsciente, como comunicación, se está en el propio ser manifestándolo.

El hombre se distingue del ser hablando del ser, se relaciona con él hablando. En el mismo acto comunicativo queda diferenciado de él y vinculado con él. En realidad no puede haber con-fu-

sión entre el ser y el ser que habla del ser, puesto que mediante la palabra se aleja del ser y se acerca al ser dialécticamente. El ser está ahí; hay ser como dice Nicol, pero se le hace presente por medio de la palabra, este es el sentido de la afirmación de que el hombre es el ente singular entre todos los entes. El hombre es el único ente que es capaz de hacer presente al ser. No es que sea preeminente óptica y ontológicamente porque puede interrogar al ser<sup>78</sup>, sino que es el ente que tiene "la responsabilidad existencial" de hacer presente al ser. Por tanto, el hombre no produce al ser, no es éste un mero producto de su conciencia:

Puede afirmarse que el ser es indiferente: que estuvo presente antes de la presencia humana, y que está presente ahora sin cuidarse de ella. Pero, en rigor extremo, el ser no existía antes del hombre en el modo de la presencia, la cual implica un: "ante quien"<sup>79</sup>.

En cierto sentido, pues, el ser no existiría sin la palabra. Es mediante ella que todo el ser se hace presente en el acto comunicativo. Y el inconsciente ha de comprenderse primariamente como acto comunicativo. La expresión revela el ser o lo hace evidente aunque sea inconscientemente, porque no hay expresión sin ser hecho patente en ella, y no hay ser sin la expresión reveladora. Pero no ha de entenderse aquí esa revelación como la develación de algo que estuviera ocluto, de algo que está más allá de la palabra misma. Esta era la convicción de toda la tradición a partir de Parménides: el ser era intemporal, y por tanto, no era apariencia, sino ausencia. No es que la expresión revele algo

intemporal, sino que muestra lo que ya se muestra por sí mismo en el acto comunicativo: el ser como fenómeno. A través de la palabra se revela lo que no puede ser captado sin palabras y sin gestos o señas expresivas, significativas y expresivas (comunicativas en una palabra): la realidad. El ser como realidad o la realidad como ser. Con esta metafísica de la expresión se acaba la larga tradición de los dualismos ontológicos entre ser y apariencia, ser y realidad, fenómeno y noumeno; con esto se acaba la búsqueda de una verdad primera y se reconoce que la primera verdad es que hay ser:

...no hemos de partir en busca de una primera verdad apodíctica sobre la cual instituir el edificio de la ciencia. No es necesario, ni siquiera posible, eliminar de antemano, para semejante institución, todo lo que la experiencia inmediata nos proporciona como saber de la realidad. Por el contrario, la ciencia se instituye sobre esa base. Una metafísica auténticamente fenomenológica cuenta con la primera verdad apodíctica, que es anterior a la ciencia, y que consiste en la identificación y la presentación o apófansis del ser mediante el logos. La relación del conocimiento está constituida por estos tres términos: los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común<sup>80</sup>.

Esa realidad común es el ser, el cual se hace acto de presencia en el acto del ser (la palabra es el ser en acto del ente humano) que lo muestra en la palabra. Esa realidad común para cualesquiera sean los dialogantes se capta o como ser de la expresión (del sentido) o como ser sin sentido; y el inconsciente es realidad expresiva. No debe pensarse en el consciente y el inconsciente como términos de un dualismo ontológico. Uno de los dos órdenes del ser, el que carece de sentido porque es necesario:

la naturaleza, lo físico, lo biológico, el cuerpo, surge en el diálogo humano como carente de conciencia. Como el ser que carece de conciencia pero se tiene conciencia de él, porque se le comunica. En otras palabras, mediante el diálogo entre los sujetos se hace presente lo inconsciente (como inconsciente natural), así como mediante la palabra el inconsciente (humano) se hace patente, concretamente a través del símbolo significativo y expresivo. El mundo humano y el mundo natural se vinculan con la palabra: "Es la palabra el nexo de comunidad ontológica entre los dos órdenes del ser"<sup>81</sup>.

En este punto habla Nicol de la unión metafísica entre verdad y realidad, lo físico y lo espiritual, la naturaleza y la historia, y el cuerpo y el alma. Y es aquí cuando debemos caer en el hecho de que la comunicación entre el inconsciente y la conciencia se realiza también mediante la palabra, o mediante relaciones simbólicas, que de un modo u otro han dado lugar a que el psicoanálisis francés contemporáneo, precisamente con los trabajos de Lacan y sus discípulos, conciba al inconsciente como la estructuración de un lenguaje. Ahora bien, tanto el primer aspecto (relaciones simbólicas), en función también con la metafísica de la expresión, como el segundo (las consideraciones psicoanalítico-lingüísticas del inconsciente), aparecerán consideradas necesariamente en una metafísica del inconsciente.

En suma, por lo que hemos venido señalando, por la adopción de un nuevo esquema ontológico y epistemológico, el del ser como



acto de presencia y el del conocer como fenómeno de estructura triangular, resultan falsos tanto las dos tesis (primera y tercera) de Dalbiez contra el idealismo como el idealismo mismo. Pero también la segunda tesis tendría que ser reformada, la referente a la cuestión de la verdad y el error, puesto que ese esquema está directamente relacionado con el tema de la verdad, concibiéndola como algo equívoco en tanto que el término "verdad" cubre varios "niveles de verdad" (de que hay ser, de los principios, de las hipótesis, de las leyes y de las teorías), a los cuales corresponde diferente status expresivo y significativo, de historicidad y verdad.

8. ¿Y el idealismo? Dalbiez muestra que es falsa la igualdad esse = cognosci por la simple razón de que en lugar del ser sólo se tiene en un acto de autoconocimiento la siguiente estructura: sujeto-objeto, en la cual el sujeto es diferente del objeto que conoce. El conocimiento es la relación entre los dos términos, pero ontológicamente existen independientemente uno de otro. Por eso hay inconsciencia, porque no son lo mismo el sujeto y el objeto. Parte del objeto es conocido sin la luz de la conciencia, porque conocimiento y conciencia no son tampoco lo mismo.

Los argumentos que propone Dalbiez una vez que ya ha hecho a un lado las tesis idealistas contra el inconsciente, se reducen a una tesis: la posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento. Es decir: primero percibimos y luego tenemos conciencia de que percibimos, en primer lugar pensamos y después advertimos.

que pensamos. Aunque también en la estructura triangular del conocimiento hay diferencia ontológica (y la hay más claramente, hasta el punto de que no entran en contacto directamente, sino sólo mediante la palabra dirigida siempre al otro sujeto) entre sujeto y objeto, no puede desprenderse de tal hecho la posterioridad de la conciencia respecto al conocimiento, puesto que aquí hay más bien, en tanto que hay conocimiento, simultaneidad de una conciencia: la conciencia dialógica.

Hay que recordar que Dalbierz ha señalado que ese "hecho" de que existe posterioridad de la conciencia respecto del conocimiento está implicado en el dualismo sujeto-objeto. ¿Podría sostenerse lo mismo en un esquema sujeto-objeto sujeto-? No, porque en este caso no habría lugar para una "aprehensión inconsciente" de algo distinto del sujeto (es decir, del objeto), y tampoco, por supuesto, de una "identidad pura". No hay posibilidad de confusión o de igualación del pensar que capta, con lo captado, porque hay, como se señaló antes, una relación dialéctica por medio de la cual "el conocedor se distingue de lo conocido en la actualidad de la relación", distinción que hace posible la reunión, el desprenderse y el mantenerse prendido del acto objetivante. La aprehensión, cuando la hay, es una prehensión dialógica. Esto es lo que hay que retener claramente. Las dos nuevas relaciones del conocimiento permiten apreciar que no hay inconciencia en el sentido apuntado por Dalbierz, pues lo dialógico y lo histórico no se dan sin conciencia o serían inconscientes en

otro sentido. Sólo podría sostenerse aún lo inconsciente si al realizar la anatomía de las partes del proceso cognoscitivo: pudieran mostrarse "partes" o segmentos sin conciencia dialógica e histórica, es decir, si en el proceso del conocimiento pudieran aislarse los "momentos" lógicos y epistemológicos de los otros, los dialógicos e históricos. Podríanse distinguir ciertas fases en el conocimiento<sup>82</sup>. Por ejemplo, podría decirse que hay una primera fase, que es la del aparecer, una segunda, la del reaparecer, y una tercera, la del parecer: la de la intuición o aprehensión inmediata del ser, la de la representación mental o verbal y la del opinar sobre lo representado. Pero la primera, la de la aprehensión inmediata del ser, como las otras, es dialógica, común comunicativa. Esa aprehensión inmediata del ser es captación común del ser: desde este nivel, el más bajo o primario, la estructura es triple y no doble, está formada por tres elementos y no por dos: sujeto-objeto-sujeto. Aquí se capta que el sujeto es, qué es o en qué consiste lo captado se averigua por la intervención funcional de los otros niveles. Es muy importante no confundir, como normalmente se hace, el conocimiento primario, la aprehensión primaria del objeto real y la opinión que podemos formar acerca de ese objeto real, opinión fundada o infundada, metódicamente cuidada o espontánea. Sin embargo, sí debe concederse que a medida que avanzamos en el recorrido de esos tres niveles parece como si la comunicabilidad se incrementara: hay más que decir cuando nos representamos al objeto que cuando sólo ad-

vertimos que es, y todavía hay mucho más que expresar y significar cuando opinamos sobre él.

Pero otro tipo de división en el proceso cognoscitivo es artificial, y sólo puede montarse sobre una abstracción metodológica para la investigación de dicho proceso. Este es un todo orgánico en el que cada una de las partes tiene sentido en relación con las demás. Y en todo caso habremos de hablar de simultaneidad y no de sucesión. Las partes de este todo tienen su estructura en función con la estructura del todo. De modo que no tiene sentido averiguar si una de las relaciones es consciente y si la otra no lo es, como núcleo independiente; más bien es preciso investigar ese todo en relación con las categorías de consciente e inconsciente.

De cualquier modo, para apoyar nuestro punto de vista, conviene no descuidar el hecho de que las entidades en que se suele dividir el proceso del conocimiento son al fin y al cabo entidades formadas por una abstracción de esfuerzo analítico, como dijera Piéron, y en ese sentido necesarias para el trabajo teórico más o menos empírico. En realidad, muchos investigadores convendrían en que la ciencia no es sino análisis (que en su curso produce esas entidades abstractas). De suerte que las relaciones del conocimiento, en epistemología y ontología, constituyen partes análogas a las etapas psicológicas del conocimiento (excitación, sensación, percepción) que no constituyen en ese aislamiento teórico el fenómeno real. Sin embargo se conceptúa con ellos mo-

mentos reales de los cuales no es consciente nuestro yo cuando decimos "yo pienso que", "yo me doy cuenta de que...", etc. No es que se dé el conocimiento y luego advierta yo que conozco, inconciencia en el sentido dalbieziano, sino que al conocer, conociendo, no me doy cuenta de los procesos epistemológicos y psicofisiológicos, ontológicos y psicológicos, de mi conocimiento. Por ejemplo, hay un sinnúmero de sensaciones que constituyen la trama de nuestro conocimiento que no advertimos en el proceso cognoscitivo: el cazador que en el bosque, a través de los árboles, busca la presa, "ignora todas las estimulaciones heterogéneas de los diversos puntos de su retina, que cambian continuamente en su marcha y durante los desplazamientos exploradores de su mirada"<sup>83</sup>. Del mismo modo, cuando adquirimos conocimientos por medio del estudio de una obra escrita no nos damos cuenta de la co-captación (con el autor) que tenemos de la realidad, es decir, la percepción común, dialógica, lógica, epistemológica e histórica que tenemos, junto con el autor del libro, de la realidad. Y no solamente no nos damos cuenta de sensaciones como las que ignora el cazador del primer ejemplo, sino que además ignoramos, según Bergson, la conmoción, física, orgánica, a que corresponde, de modo que lo que conocemos en la sensación, si lo conocemos (debemos conocerlo si se trata de sensaciones afectivas, de placer o dolor), no sería sino algo así como la traducción consciente de un movimiento de moléculas:

...precisamente porque este movimiento se traduce en sensación de placer o de dolor, permanece inconsciente, en tanto que movimiento molecular<sup>84</sup>.

Bergson quiere aclarar en este pasaje de su Essai sur les données immédiates de la conscience, de 1888, que el estado de conciencia formado por el estado afectivo producido por el grupo de sensaciones no corresponde exclusivamente a las conmociones, movimientos o fenómenos físicos que han pasado ya, como si la naturaleza hubiera asignado a la conciencia la tarea de informarnos solamente sobre el pasado y el presente, que también, y sobre todo, se logra información sobre lo que se prepara, sobre los sucesos físicos que "quisieran ser", o se logra un indicio sobre la reacción futura, más que una mera traducción psíquica (consciente) de una excitación pasada. En otras palabras, los movimientos físicos no subsisten en la traducción consciente, son inconscientes, y seguirían su curso "natural" si fuéramos autómatas y no seres conscientes en los que la sensación viene a ser un principio de libertad.

Entonces se puede ignorar las estimulaciones, y los movimientos físicos u orgánicos que se traducen en sensaciones, formando ciertos estados de conciencia, pero no somos animales totalmente automatizados en nuestras reacciones. En esa ignorancia, hay que reconocer una inconciencia en función de una conciencia, si se quiere una inconciencia ligada a una conciencia, remediada por una conciencia, o mejor, como cree Bergson, en conexión con un estado de conciencia como tra-

ducción psíquica. Pero hay que prescindir de la idea de la posterioridad de la conciencia respecto al conocimiento. En fin, no hay hasta aquí, por un lado, sino inconsciente físico (movimientos inconscientes que para la conciencia adquieren el carácter de una sensación que ya no es física y por tanto tampoco ocupa un lugar en el espacio, sensación que es o expresa el mundo de la conciencia y del conocimiento, independientemente de la solución bergsoniana al problema de lo cualitativo y lo cuantitativo, confundidos por la misma ilusión que confunde la extensión con la duración), y por otro lado, inconsciente psíquico como ignorancia de procesos y relaciones constitutivas del fenómeno cognoscitivo (y de otros estados en general, como el deseo agudo, la cólera, el amor, el odio, emociones agudas y violentas, o sentimientos profundos como la piedad, etc., en los que ignoramos también su génesis y constitución). El dualismo de sujeto-objeto no existe y no podemos hablar de "inconsciente relativo" en el mismo sentido que Dilthey, pues éste se refiere a una inconciencia que va dejando de serlo en cada paso del conocimiento (un acto cognoscitivo capta el precedente y así sucesivamente) o a una conciencia que se va alcanzando en cada momento cognoscitivo, y arriba hablamos nosotros de un inconsciente que puede quedar en ese estado de inconciencia todo el tiempo en el caso individual y sólo se desvanece como tal mediante la investigación científica<sup>85</sup>.

Quizá debe decirse aquí, entonces, que coincidimos con Dalbierz en la diferencia entre "operación cognoscitiva" y "toma de conciencia"; la primera se da en todo fenómeno de conocimiento y la segunda, en el sentido señalado por nosotros, puede acaso no darse. Pero más bien utilizaríamos la distinción de Ortega y Gasset entre "reparar" y "contar con". Pueden darse tres cambios en una situación que darían luz sobre esta diferencia. Primero estaría yo atendiendo a cualquier cosa sin importar cual fuera ésta; segundo escucharía las siguientes palabras: "¿qué es nuestra vida?", por lo cual ya todo lo demás quedaría desatendido por mí; y en tercer lugar dejaría yo de atender a las palabras mismas y "me hago cargo" de la cosa misma que ellas nombran. Como ellas hablan de "nuestra", que yo convierto inmediatamente en "mi", mi atención se centra en mi persona, y así en este tercer momento puedo yo comenzar a tener conciencia "clara, subrayada, definida" de mí mismo. Me veo, me capto, me percato de mí mismo:

de per-captare, que me he agarrado con la atención, que he tomado conciencia, inmediata y aparte, de mí como tal yo, ni más ni menos que como antes había tomado conciencia inmediata y aparte de las palabras que oía<sup>86</sup>.

Y lo importante aquí es notar dónde me he encontrado, "donde me he pescado". En donde ya estaba, es decir, en el ahora inmediatamente anterior, en el cual estaba escuchando unas palabras, atendiendo una palabras, y al hacerme cargo de mí mismo me he sorprendido atendiendo a esas palabras, no a mí sino sólo



a unas palabras, como si no existiera en el universo más que esas palabras que atendía.... y yo, que las escuchaba. Ahí estaba yo, escuchándolas, sin darme cuenta de que las escuchaba y sin darme cuenta de que estaba yo ahí, en esa situación. Y bien: "¿Cómo es que al asomarme ahora a aquella situación encuentro que además de las palabras ya estaba yo en ella? Porque si se fijan bien advertirán que al encontrarse a sí mismos no han tenido nunca la impresión de encontrar algo nuevo, sino que es un peregrino encontrar algo que no se había perdido, algo de que ya sabíamos que estaba allí; pero no en la forma de conciencia clara y aparte"<sup>87</sup>. La conciencia clara y aparte se logra cuando dirigimos nuestra atención a un algo, del cual obtenemos conciencia clara y aparte. En este proceso la atención toma un objeto que escoge de entre una pluralidad confusa de objetos, acotándolo, subrayándolo, destacándolo, pero siempre y cuando nos demos cuenta ya de ese algo podemos entonces dirigir nuestra atención a él.<sup>88</sup> Por tanto, hay dos formas de darse cuenta de algo, o de que algo exista para mí:

El caso más extremo de esto es nuestra propia persona: en nada suele el hombre reparar menos que en sí mismo y, sin embargo, con nada cuenta más constantemente que consigo. Yo existo siempre para mí, pero sólo de cuando en cuando tengo conciencia propiamente tal de mí.<sup>89</sup>

Ortega y Gasset piensa que el término conciencia es un término muy comprometido con un significado (idealista), demasiado cargado de tradición especial en la historia de la filosofía,

y piensa que con la distinción entre "reparar con" y "contar con" puede ensayarse "una superación de todo el idealismo moderno" (como Dalbierz quería ensayar una superación con el dualismo sujeto-objeto y con el inconsciente relativo). Y traduce el tradicional "tener conciencia de algo" por "reparar" que, aparejado con el "contar con", puede precisar esos fenómenos que podríamos llamar atencionales. Desde luego que Bergson diría que más bien se produce una atención sobre el pasado y sobre el futuro en eso que llamamos conciencia<sup>90</sup> y no una atención sobre algo presente hacia lo cual dirigimos nuestra conciencia, algo en lo que reparamos. Pero por nuestra parte, hasta ahora sólo nos parece correcta esa forma de inconciencia que consiste en un contar con ciertos mecanismos y procesos (del acto de conocer, de estados afectivos, emociones, etc.), que ciertamente no es un contar con algo semejante al contar con los escalones de la escalera, pues tales escalones son objeto de nuestro conocimiento, sabemos en qué consisten, y los mecanismos y los procesos de nuestros actos psíquicos y físicos pueden permanecer ignorados por nosotros en todos los casos. Contamos con ellos como contamos con los mecanismos fisiológicos que hacen que nuestro corazón palpite sin que tengamos nociones de fisiología.

También en este sentido debemos decir que no es que podamos pensar sin saber que pensamos, sino que pensamos acaso sin saber en qué consiste pensar psicológica y epistemológicamente.

Pero pensamos con percepción de nuestro pensar, experimentando nuestro pensar. En uno de los casos que mencionábamos arriba, por ejemplo el de un estado afectivo, yo sé que estoy triste, aunque ignore cómo se produzca la tristeza en mi ser y desconozca cuáles fueron las causas que me hicieron caer en ese estado de ánimo. Es un privilegio el del hombre que le permite decir cómo está, cómo se siente; es un caso especial entre los entes el del ente que puede expresar su ser porque es expresión. La expresión es así una posibilidad necesaria, aunque esto resulte paradójico. Y este hecho no queda menguado por el otro hecho que consiste en que podemos engañarnos a nosotros mismos y a los demás<sup>91</sup>. Similarmente, cuando pienso sé que estoy pensando aunque no piense bien lo que pienso. De que pienso no hay duda como lo muestra la duda cartesiana. Y si luego quiero re-pensar lo que había pensado sigo en este caso pensando. En un solo acto, continuo. Lo pensado se vuelve objeto de mi pensar, pero no se constituye en un primer pensamiento respecto a uno segundo: es un contenido diferente de mi común acto de pensar tanto en el primer como en el segundo caso. Puedo ignorar por qué pienso lo que pienso, y de hecho desconozco las causas de mi pensar, pero sé que estoy pensando y reconozco lo que pienso.

9. Veamos otro de los puntos de la argumentación de Dalbiez para hacernos una imagen de lo que sería existir sin saber que se existe, es decir con la conciencia de la existencia a-

dormecida, como dijera Bergson. Imaginémos, pues, a alguien que no sabe que existe. ¿Cómo podríamos obtener un ejemplar de este tipo, un alguien así (debiéramos decir un "algo" por el sentido correctivo de la palabra) para poder dar cuenta de él fenomenológicamente? Al no encontrarlo tendremos que afirmar que la conciencia de la existencia desaparece de todo ente que no actúa en el sentido estricto del término: del que no actúa dialógicamente. Porque también aquí el reconocimiento de nuestro ser es dialógico. El diálogo con nosotros mismos comienza a prefigurar la evidencia que destaca en la relación dialógica con los demás, con el otro yo, con el semejante. En realidad, no sólo la conciencia de la existencia, sino en general la conciencia entendida bergsoniana-mente como memoria, anticipación, y elección, se "adormece" donde no hay movimiento espontáneo y se "exalta" cuando hay actividad libre:

Si, en efecto, conciencia significa elección, y si el papel de la conciencia consiste en decidirse, es dudoso que se encuentre la conciencia en organismos que no se mueven espontáneamente y que no tienen que tomar decisión alguna<sup>92</sup>.

Y el ser dialógico es el ser de la libertad. De la libertad de hacerse mediante su acción. De manera que no se puede existir, tampoco, sin obrar. La vida es acción. La separación entre existencia y acción tampoco puede hallarse fenomenológicamente. Es cierto que aquí habría que poner en claro algunas cosas, pero baste decir por el momento que la decisión es el

es el acto mediante el cual se hace la existencia humana<sup>93</sup>, como tal existencia, que la existencia es la conciencia<sup>94</sup> del paso al futuro<sup>95</sup>, y como en este sentido la existencia precede a la esencia, como piensa Sartre<sup>96</sup>, o más bien la constituye como diría Heidegger<sup>97</sup>, no es posible existir sin obrar, actuar sin existir, ser sin libertad.

Ahora bien, hay que afirmar también que la actividad psíquica es existencia, lo son nuestra vida corporal y nuestra vida psíquica, y aquí sí puede decirse que éstas son continuas, mientras que la acción no lo es<sup>98</sup>. Y no lo es porque ella es constitutivamente transitoria: "tiene unos límites, dice Nicol, que no coinciden con los de la vida misma y es concebida y decidida con estos límites, en relación con los motivos y los fines, por el sujeto que la lleva a cabo o que simplemente la proyecta"<sup>99</sup>. No toda nuestra vida psíquica consiste en actos que aparecen y desaparecen. Acción es "elección de una posibilidad y renuncia a otras"<sup>100</sup>. Podemos, en efecto, existir sin obrar, pero no sin existir corporal y psíquicamente, teniendo de cuando en cuando experiencias (captaciones e intuiciones del sentido de lo vivido, de nuestra propia vivencia), que no son acciones y acciones que son experiencias, viviendo, con nuestros fenómenos o procesos psíquicos (que no siempre constituyen una experiencia) y con conciencia de la temporalidad<sup>101</sup>, que es conciencia de nuestra existencia, aquí y ahora, y conciencia de anticipación de nuestra existencia.

La existencia no es inconciencia. Existencia es, mínimamente, conciencia del paso al futuro, e integración del pasado (que integra al yo y su mismidad); existencia es vivencia, experiencia, acción.

La idea de que podríamos existir sin obrar implicaría que no todos nuestros estados serían conscientes, ya que la conciencia sería factor del proceso de la elección, del decidirse a actuar. Y también podría pensar Dalbiez, como se pensaba en ese tiempo, que la acción sería algo que parecería distanciarnos de nosotros mismos y desprendernos de la interioridad. Que sólo la contemplación, como dirían algunos griegos, nos haría entrar en nuestra intimidad. Ideas que se intenta corregir con una filosofía de la acción como la de Blondel<sup>102</sup>, se deforman más con ciertas interpretaciones del marxismo<sup>103</sup>, y se trata de evitar la deformación con una investigación sobre la primera teoría de la praxis<sup>104</sup>. Pero, por otro lado, el acto puede suceder sin esa conciencia, cuando se trata, por ejemplo, de actos involuntarios, base sobre la cual, ese acto u omisión dejan de atraer una responsabilidad criminal o civil; y el acto, finalmente, puede considerarse no es una noción de jurisprudencia sino en relación con la transparencia de la conciencia, como diría Ricoeur, en una filosofía de la voluntad<sup>105</sup>.

Según Dalbiez, si no hay acción, hay actividad: sensación. Y ésta no es meramente un fenómeno orgánico, fisiológico, como creía Ribot, sino también psíquico: por tanto, hay incons-

ciente. Y como la sensación es conocimiento, hay conocimiento inconsciente. Si hay inconsciente. La existencia permanece, y la actividad psíquica, como conciencia, aparece y desaparece. Pero la existencia, continua, tiene sensaciones cognitivas inconscientes. Sin embargo, ya hemos señalado que la actividad psíquica, como la física o corpórea, no aparece y desaparece, es continua, como la existencia y la conciencia temporal que de ella tenemos. Además, no puede considerarse, en el dominio sensorial, que la sensación es el proceso psicológico fundamental, éste está formado, más bien, por la percepción, cuya significación, sí, es la de "hacernos conocer" características de objetos<sup>106</sup> (por ejemplo percepciones de gris, que nos revelan el grado de reflexión difusa de la luz en ese caso). Las sensaciones elementales que forman las estructuras perceptivas pueden ser inconscientes, pero somos conscientes del producto, en tanto conocimiento. Este proceso sigue siendo inconsciente en el sentido que ya señalamos. En efecto, la sensación no es un proceso meramente orgánico. Pues no se reduce a la transmisión, puesto que hay un mensaje en cada sensación (en este mensaje debe haber ya elementos psíquicos pues no es neutra ni la captación de las cosas ni la constitución de éstas) que llega hasta el cerebro y se integra en las estructuras perceptivas:

Para que haya excitación, es necesario que se produzca, bajo la acción del estímulo, una modificación local reversible, con reacción antagonista; para que haya reacción

general es necesario que esa excitación sea transmitida por un mensaje, nervioso, o a veces humoral; para que haya sensación, por último, es necesario que haya transmisión de un mensaje nervioso hasta los centros que rigen la conducta global del ser vivo<sup>107</sup>.

Esto asegura Henri Fieron, que como Ribot, representa la tradición fisiológica de la psicología francesa. Puede haber regulaciones orgánicas vinculadas con excitaciones locales y reacciones secretoras, sin que se produzcan sensaciones:

Hay sensación cuando la eficacia de una estimulación es revelada -o es revelable gracias a un condicionamiento- por una reacción global del organismo, una modalidad particular de actividad, una forma de conducta, o una modificación consecutiva de ciertos comportamientos, cuando el efecto de esa estimulación puede integrarse así en el sistema de la vida psicológica que gobierna la adaptación del animal a las condiciones exteriores del medio<sup>108</sup>.

No es suficiente, para la comprensión del fenómeno de la sensación, que por otro lado debe entenderse como fenómeno complejo (integrado en estructuras perceptivas), con poseer una psicología cuyos procedimientos sean los de la biología, como mera fisiología, como quería Ribot: "la nueva psicología difiere de la antigua por su espíritu: no es metafísica; por su fin: no estudia más que fenómenos; por sus procedimientos: los toma, en la medida de lo posible, de las ciencias biológicas"<sup>109</sup>.

Que la sensación es un fenómeno psíquico y no meramente fisiológico no puede dudarse (por ejemplo, si el mensaje de la luz no llega al centro receptor de la corteza occipital se produce "ceguera a nivel de la sensación", aunque se siga produciendo un fenómeno meramente fisiológico: el reflejo pupilar a la luz



luz)<sup>110</sup>; por el contrario, permanecen dudas respecto a si es meramente inconsciente. Con el descubrimiento del EEG (electroencefalograma), Berger advirtió en 1999 que las ondas alfa (prueba fisiológica del fenómeno psíquico llamado conciencia) desaparecían o disminuían notablemente cuando el sujeto abría los ojos o hacía un esfuerzo mental. Sólo quedaban ondas más pequeñas (las ondas beta) cuando, por ejemplo:

Berger anestesió una pequeña zona de la mano de un sujeto y descubrió que al tocar con un objeto agudo la zona, no se alteraba el EEG, pero si pasaba a punzar en una zona no anestesiada, se producía una reducción de las ondas alfa<sup>111</sup>.

Berger creía, así, que las ondas alfa, que surgían del sistema nervioso central, tal vez de la corteza cerebral, la capa superior del cerebro, estaban asociadas a la conciencia, de manera que la impresión sensorial producía, necesariamente, un "estrechamiento de la conciencia". Como lo dice Berger:

Cuando nuestra atención se centra totalmente en una impresión sensorial, los demás procesos mentales se desconectan simultáneamente durante un breve período de tiempo. Podemos ver algo similar aquí, en el EEG. El dirigir la atención hacia un estímulo sensorial, por ejemplo hacia un contacto, provoca una inmediata extinción de la onda alfa del EEG<sup>112</sup>.

¿Cómo puede ser la sensación inconsciente? Sólo al nivel de las conmociones físicas u orgánicas de que hablaba Bergson, y cuando no han ingresado al "sistema de la vida psicológica", en el cual se convierten propiamente en sensaciones que nos informan como estados de conciencia, aunque no pueda confirmarse que las ondas alfa prueban fisiológicamente la existencia de

la conciencia.

10. Se comprenderá fácilmente que por lo que se refiere a la discusión de Dalbiez con la teoría de la pluralidad de los centros de conciencia es posible centrar el asunto en la alternativa propuesta por Dalbiez: o esos centros son irreducibles unos a otros (como las mónadas de Leibniz, y con las mismas dificultades para lograr su comunicación), o en el fondo hay una unidad profunda que obliga a "abandonar la premisa fundamental del idealismo según la cual el ser y el parecer se identifican totalmente". Hay que considerar que Dalbiez opta por lo último, pero también hay que pensar que no queda claro en el texto de Dalbiez (no se refiere a alguna teoría en concreto) cómo se debe entender esa identificación entre ser y parecer, pues más bien una de las consecuencias necesarias del planteamiento idealista, como en Parménides o en Descartes, es que hay una zona profunda de la realidad: el ser; y una zona superficial: el aparecer, el fenómeno. Así la pluralidad es sólo "aparente". En la primera parte de la alternativa, por otro lado, advertimos que Dalbiez tiene enfrente el problema de la incomunicación ontológica que se ha producido cuando la filosofía no ha dado crédito a la certidumbre del ser basada en la experiencia inmediata. Experiencia inmediata cuyo valor tiene que ser replanteado en la ontología de nuestros días, y sobre todo en una metafísica de la expresión.

En primer lugar, la intuición sensible, aunque insuficiente para lograr una evidencia del ser irrefutable, es la "base o condición inicial de toda evidencia objetiva"<sup>113</sup>. No siempre engaña la experiencia sensible (también es falaz a veces el entendimiento), "y por lo que se refiere a la mera aprehensión del ser, a la primaria seguridad de tener ahí delante algo real, la percepción sensible es bastante fidedigna". Sin embargo, debemos repetir que tenemos que tener mucho cuidado con la conversión en partes de procesos complejos, con la abstracción del trabajo científico. La experiencia sensible es fidedigna, pero

→ "...la idea misma de una pura percepción sensible es una idea abstracta, porque el entendimiento está presente y activo ya en la experiencia perceptiva. La  $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  implica el  $\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ , y no consiste en una pura función de unos órganos sensoriales. A su vez, toda actividad dialéctica es dialógica. De suerte que la llamada percepción sensible de un objeto es en realidad una operación compleja, para la cual se requiere el concurso integrado de facultades que la psicología solía considerar como distintas y separadas. La percepción sensible no podría proporcionar una evidencia del ser invulnerable a toda crítica; pero esta evidencia apodíctica reside en el logos dialógico, expresivo o comunicativo"<sup>114</sup>.

En segundo lugar, es necesario considerar la cuestión de la correlación entre ser y conocer. No es, por cierto la que se establecía suponiendo la uniformidad de la función cognoscitiva, de modo que se afirma que el objeto de la percepción es lo corpóreo, mientras que el del entendimiento son las esencias. La correlación debe establecerse tomando en cuenta el "dispositivo atencional", es decir, "La posición que

toma el sujeto ante una realidad, la cual determina variaciones en la modalidad de conocimiento que corresponde a una misma facultad"<sup>115</sup>. Con esta idea clara de la correlación puede advertirse que la percepción del hombre adopta una modalidad especial: la de correspondencia dialógica que corresponde a una co-presencia y ésta a su vez a una comunidad ontológica: la del yo y el tú. Las facultades psíquicas son las mismas, pero si se está frente al otro (no frente a las cosas, lo extraño ontológicamente, lo otro), se produce una variación cualitativa en la función de esas facultades. Aquí está el dato de una presencia expresiva, cuya presencia consiste en un acto expresivo, o de una presencia incommunicante, la cual logra ser comunicada en tanto que la primera, la expresiva, logra comunicar lo que no es comunicante.

Y en tercer lugar, la relación intersubjetiva inmediata no puede ya concebirse como imposible debido a su doble barrera ontológica del cuerpo propio y el del otro. Se disociaron los componentes del yo (el yo y el tú quedaron incommunicados), del yo y su cuerpo, lo pensante y lo extenso. La solución que intenta salvar la dificultad del solipsismo, se sabe, es insuficiente. No se entiende cómo la actividad de pensamiento estaría vinculada a la actividad del pensamiento ajeno, sin tomar en cuenta al cuerpo, en "armonía divinamente establecida". O hay diálogo o no hay evidencia del ser ajeno. Esta es la cuestión principal: "El diálogo, dice Nicol, es la prueba a-

podfctica de la existencia de un ser ajeno al yo pensante"<sup>116</sup>. Lo cual implica que reconociendo la ilegitimidad del dualismo (y de los monismos que se encuentran en semejantes dificultades) y de la noción de "cuerpo humano" como consecuencia de ese dualismo, se advierte como falso problema el de la incomunicación y como verdadero método el de la fenomenología:

Vemos, pues, que la superación del dualismo (y del idealismo) no se puede confiar a los argumentos polémicos; se alcanza cambiando el nivel de la cuestión, y esto exige un cambio radical de métodos en la filosofía. El hombre, definido como "une substance dont l'essence n'est que pensée", no podría transferir ese pensamiento"<sup>117</sup>.

Hay que recuperar el "declarer aux autres" y el "repondre aux sens" cartesianos como elementos naturales de la metafísica de la expresión.

En suma: las tesis de Dalbiez se han alzado en contra el idealismo radical y el moderado, y en contra de la teoría fisiológica y la teoría de la pluralidad de los centros de conciencia, porque negaban el inconsciente. ¿Podemos ahora, sin idealismos y dualismos, y tampoco sin realismo, sostener la noción de inconsciente, sus tipos y sus capas? Tenemos que abordar a Freud. Pero antes debemos señalar que el trabajo de Dalbiez basta para promover el interés por una metafísica del inconsciente fundada en la metafísica de la expresión.

11. Jacques Maritain reconoce que el libro de Dalbiez es ya clásico y constituye el "primero en que se elucidaba filosóficamente el freudismo". Pero en el ensayo de Maritain titulado "Freudismo y psicoanálisis", cuya idea central es la de

que las investigaciones psicoanalíticas del inconsciente revelan "la condición carnal del espíritu" en el hombre, se plantea la cuestión del inconsciente en los mismos términos en que aparece en el texto de Dalbiez:

La cuestión que desde el primer momento se plantea es la de saber si existe una vida psíquica que escapa de la conciencia y de la cual sólo llegan a dicha zona iluminada las consecuencias. En nuestro criterio, hay que responder "sí" categóricamente a tal pregunta, dando con ello la razón a Freud. Si el problema se ha embrollado de tal modo entre los profesionales de la psicología, que algunos no han admitido durante mucho tiempo más que un inconsciente puramente fisiológico, y otros han recurrido a la noción, muy discutible para nosotros, de una pluralidad de centros de conciencia, es por culpa de los filósofos y, sobre todo, de Descartes, que han identificado, en virtud de un postulado idealista, el hecho psicológico y el hecho de conciencia. Al menos en cuanto a lo que se refiere al psiquismo, ser podría identificarse con ser conocido o, lo que es lo mismo, sería esencial a toda actividad psíquica conocerse a sí misma<sup>18</sup>.

Pero si fuera tan fácil deshacernos del problema del inconsciente parecería que deberíamos tomar muy al pie de la letra la propia convicción de Freud respecto a la cuestión filosófica del inconsciente, expuesta por él en "El múltiple interés del psicoanálisis", en 1913:

El descubrimiento de las actividades anímicas inconscientes ha de obligar muy especialmente a la filosofía a tomar su partido, y en caso de inclinarse del lado del psicoanálisis, a modificar sus hipótesis sobre la relación entre lo psíquico y lo físico, hasta que correspondan a los nuevos descubrimientos.

No dudamos de que haya necesidad de modificar las hipótesis de la vinculación entre lo psíquico y lo físico en relación con la noción de inconsciente. No sabemos hasta qué punto. Pero no creemos que se pueda "tomar partido" rápida-

mente con vistas exclusivamente a un rechazo decidido de la identificación idealista entre el hecho psicológico y el hecho de conciencia. Como hemos tratado de mostrar, la superación del idealismo y su dualismo requería de revoluciones más radicales en el campo de la filosofía, u no era suficiente con un metafísico tomista armado de "una verdad filosófica bien establecida" que, como asegura Maritain, nos indicara rotundamente que las cosas u objetos existen independientemente del conocimiento que podamos tener de ellas.

Hay que tratar de aclarar en qué consisten las características de inconciencia de esas actividades anímicas, como el mismo Freud lo intentó, dos años más tarde, en 1915, en su escrito titulado Das Unbewusste. Los hechos psicológicos del inconsciente necesitaban ser integrados y explicados en una teoría como la llevada a cabo por el inventor del psicoanálisis. Pero la tarea que esa empresa debaja a la filosofía era una metafísica del inconsciente, es decir, un análisis ontológico y epistemológico de eso que llamamos "el inconsciente". En este sentido, la toma de partido que Freud pedía a la filosofía debe entenderse en términos de la construcción de esa metafísica. Y como hemos visto, el primer paso de esa construcción, en nuestros días, tenía que ser la crítica de la metafísica del inconsciente de Dalbiez, quien comienza a explorar los problemas nuevos que para la ontología y la epistemología plantea el descubrimiento freudiano de las actividades anímicas inconscientes<sup>110</sup>.

## NOTAS:

1. En su libro titulado Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle (Editions Alsatia, Paris, 1956), publicado en 1939. El ensayo dedicado a Freud se llama "Freudismo y psicoanálisis".

2. DALBIEZ, ROLAND, El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. II. Discusión, tr. de Haydée Meyer, con la colaboración del Dr. Manuel Rfo, Dedebec, Ediciones Descleé, De Brouwer, Buenos Aires, 1948, p. 15.

3. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 15.

4. Cf. NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit., cap. I, p. 17.

5. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 15.

6. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 16.

7. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 16.

8. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 17.

9. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 18.

10. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 18.

11. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 18.

12. Es decir, que haya prioridad del conocimiento respecto de la toma de conciencia. Pero ¿puede conocer el inconsciente?

13. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 19.

14. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 19.

15. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 20.

16. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 20.

17. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 20.

18. DALBIEZ, R. Op. cit., pp. 20-21.



19. Cf. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 21.

20. DALBIEZ; R. Op. cit., p. 21.

21. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 21.

22. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 22.

23. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 23.

24. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 23.

25. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 23. Cf. Nietzsche; véase: H. Reverdin, Nietzsche psychologue (cf. F.-L. Mueller, Historia de la psicología, F.C.E., México, 1966, p. 300).

26. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 23.

27. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 24.

28. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 24.

29. DALBIEZ; R. Op. cit., p. 24. La única referencia que hace Dalbiez al exponer brevemente la teoría de la pluralidad de los centros de conciencia es a Alfred Binet (como Freud, alumno de Charcot en la Salpêtrière, quien en 1894, cuando Freud escribía su libro sobre la histeria en colaboración con Breuer, pasó a ser director del primer laboratorio de "psicología fisiológica" en la Sorbona). Y en verdad Binet se vio influenciado por la teoría asociacionista de James y John Stuart Mill, como teoría psicológica que sostiene que los actos mentales complejos se forman por medio de la asociación de actos simples, y por el asociacionismo relacionado con la evolución biológica y fisiológica por H. Spencer, tratando Binet de establecer una base experimental, aunque ya en La psicología du raisonnement (1886) se muestra insatisfecho con la teoría mecanicista de los asociacionistas. También Bergson se ocupa del asunto en su Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), en donde denuncia la ilusión que consiste en considerar los estados de conciencia como unidades distintas, como átomos psíquicos, unidos por leyes asociativas. En otro sentido, esas conciencias secundarias, esa pluralidad de conciencias, sería lo que también se llama "conciencia marginal", es decir, una especie de débil experiencia que se da junto con la experiencia central, vívida y focal. Esta última sería propiamente la conciencia, y la otra o las otras serían una especie de elementos "subconscientes", como diría Warren (Cf. Diccionario de psicología, F.C.E., México, 1962).

30. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 24.
31. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 25.
32. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 25.
33. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 26.
34. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 26.
35. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 26.
36. DALBIÉZ, R. Op. cit., pp. 26-27.
37. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 29.
38. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 30.
39. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 32.
40. DALBIÉZ, R. Op. cit., pp. 32-33.
41. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 33.
42. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 34.
43. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 35.
44. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 38.
45. DALBIÉZ, R. Op. cit., pp. 37-38.
46. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 39.
47. DALBIÉZ, R. Op. cit., pp. 39-40.
48. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 40.
49. Citado por DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 40.
50. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 41.
51. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 43.
52. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 43.
53. DALBIÉZ, R. Op. cit., pp. 44-45.
54. DALBIÉZ, R. Op. cit., p. 46.

55. Citado por Dalb'ez, Op. cit., p. 47.
56. Cf. POINCARÉ, HENRI. Ciencia y método, Espasa-Calpe, Madrid, 1963, cap. III, pp. 47 y 99.
57. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 49.
58. DALBIEZ, R. Op. cit., pp. 49-50.
59. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 50.
60. DALBIEZ, R. Op. cit., pp. 50-51.
61. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 51.
62. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 52.
63. DALBIEZ, R. Op. cit., p. 53.
64. RICOEUR, PAUL. Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1963, tercera parte, cap. II, ("L'inconscient"), p. 364.
65. NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit., cap. II, p. 51.
66. NICOL, E. Op. cit., cap. II, p. 53.
67. NICOL, E. Op. cit., pp. 54-55.
68. PLATON, Sofista, 263e.
69. NICOL, E. Los principios..., cap. II, p. 62.
70. NICOL, E. Op. cit., cap. II, p. 62.
71. NICOL, E. Op. cit., cap. II, p. 63.
72. NICOL, E. Op. cit., cap. II, p. 65. Véase también, sobre estos desarrollos del pensamiento de E. Nicol, Juliana González, La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol, UNAM, 1981.

73. NICOL, E. Op. cit., cap. II, idem.
74. NICOL, E. Op. cit., p. 66n.
75. NICOL, E. Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1974 (nueva versión), cap. I, p. 35.
76. NICOL, E. Op. cit., cap. I, idem.
77. NICOL, E. Op. cit., cap. IV, p. 129.
78. Cf. HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo, F.C.E., México, 1971.
79. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., cap. IV p. 129.
80. NICOL, E. Op. cit., cap. IV, p. 116. Hay que apuntar que el inconsciente ha de comprenderse como realidad común, no como una realidad allende la realidad captada por la conciencia. En tanto que hay diálogo en la relación psicoanalítica hay inconsciente, es decir se constituye como tal en la comunicación.
81. NICOL, E. Op. cit., idem.
82. Cf. NICOL, E. Op. cit., cap. IV, p. 104.
83. PIÉRON, HENRI. La sensación, Paidós, Buenos Aires, 1957, p. 26.
84. BERGSON, HENRI. Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, Francisco Beltrán. Librería española y extranjera, Madrid, s/f., p. 32.
85. Se trata de una ignorancia cuyo remedio (el saber) no es necesario para que se produzca el fenómeno cognoscitivo.
86. ORTEGA Y GASSET, JOSE, Unas lecciones de metafísica, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 58-59.
87. ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit., p. 59.
88. ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit., p. 60.
89. ORTEGA Y GASSET, J. Op. cit., p. 61.
90. Cf. BERGSON, H. La energía espiritual, en Obras escogidas, Aguilar, México, 1959, cap. I.

91. Cf. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., cap. I, p. 35.

92. BERGSON, H. La energía espiritual, ed. cit., cap. I, p. 768.

93. NICOL, E. Psicología de la situaciones vitales, F.C.E., México, 1963, p. 83.

94. Aquí el término "conciencia" significa "darse cuenta". En general se entiende por "sujeto" el ser humano o la "conciencia"; "éste es uno de los términos que sólo se definen por sí mismos de manera preliminar, pues su significado completo envuelve el de un término recíproco o complementario. En cualquiera de sus acepciones, la palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujección: el hombre, o su conciencia, se diría que son sujetos porque están sujetos o sometidos a algo. De suerte que esta significación patente, pero indefinida, nos obliga desde luego a ir más allá del sujeto mismo, si hemos de conocerle cabalmente, y averiguar cuál sea ese correlato o complemento que su significado primario implica. ¿De qué es sujeto el sujeto? ¿A qué está sujeto o sometido? ¿Cuáles son las formas de esa sujección?

"Desde luego, parece que el sujeto lo es de algo que no es él mismo, pero que se encuentra en él. De otro modo ese algo no entraría en la definición. La clave de la cuestión estaría, pues, en esta forma de presencia, en el modo como lo que no es el sujeto se encuentra en él efectivamente. Por razón de esta presencia en sí mismo de algo que le es ajeno recibe el ser humano el nombre de sujeto; y a la presencia es a lo que suele darse el nombre de conciencia. La mesa, que no es subjetiva, está presente en el sujeto en tanto que éste es consciente de ella" (E. Nicol, Psicología de las situaciones vitales, ed. cit., p. 37).

Este significado de conciencia como lo ajeno (lo que se sabe) que está en el sujeto (el que sabe) debe conectarse con el significado de conciencia como aquello que consiste en "tener conocimiento de algo"; el término "ciencia" está tomado del lat. sciencia 'conocimiento', derivado de sciens, -tis, 'el que sabe', participio activo de scire 'saber', "la. doc. Berceo. Derivados: ciencia o esciente [segunt mio enciente 'a mi entender'...], ant. del lat. sciens, -tis; cultismo de existencia intermitente en el idioma. Escible, ant., 'que puede saberse', del lat. scibilis id., derivado de scire. Conciencia [Partidas; J. Ruiz; Zifar 15.11; conciencia, fin S. XIV; P. de Baraque], de consciens; concienzudo [Covarr.]; consciente [Acad. 1884, no 1843], de consciens, -tis, participio activo de conscire 'tener conocimiento (de algo)'. (J. Corominas, Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Gredos, Madrid, 1976, vol. I, p. 791).

95. NICOL, E. Psicología..., p. 74.
96. Cf. SARTRE, J.-P. El existencialismo es un humanismo, Sur, Buenos Aires, 1970, p. 14.
97. Cf. HEIDEGGER, M. El ser y el tiempo, ed. cit., intr.
98. NICOL, E. Psicología..., pp. 73-78.
99. NICOL, E. Op. cit., p. 74.
100. NICOL, E. Op. cit., p. 80.
101. NICOL, E. Op. cit., p. 75.
102. Cf. BREHIER, EMILIO, Los temas actuales de la filosofía, Taurus, Madrid, 1966, cap. II, pp. 12-13.
103. Con la indiferencia entre praxis teórica y praxis pragmática, mediante la cual se afirma que la contemplación del mundo no es también transformación de él.
104. Cf. NICOL, E. La primera teoría de la praxis, Universidad Nacional Autónoma de México, 1978.
105. Cf. RICŒUR, P. Philosophie de la volonté, I., ed. cit., tercera parte, cap. II.
106. Cf. PIERON, H. La sensación, ed. cit., cap. I, p. 29.
107. PIERON, H. Op. cit., p. 16.
108. PIERON, H. Op. cit., idem.
109. Citado por F.-L. Mueller, Historia de la psicología. De la antigüedad hasta nuestros días, ed. cit., p. 328.
110. Cf. PIERON, H. La sensación, ed. cit., p. 31, nota 5.
111. STEVENS, LEONARD A. Exploradores del cerebro, Barral Editores, Barcelona, 1974, p. 241.
112. STEVENS, L.A. Op. cit., idem.
113. NICOL, E. Metafísica..., p. 145.
114. NICOL, E. Op. cit., p. 143.
115. NICOL, E. Op. cit., p. 144.

116. NICOL, E. Op. cit., p. 152.

117. NICOL, E. Op. cit., idem.

118. MARITAIN, JACQUES. "Freudismo y psicoanálisis", en su libro titulado Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Taurus, Madrid, 1958, p. 19.

119. En cierto modo se empiezan a investigar esos problemas en la obra de G. Politzer: Crítica de los fundamentos de la psicología (1927), a la cual dirigiremos nuestra atención más adelante.

CAPITULO

2



## CAPITULO SEGUNDO

### EL INCONSCIENTE FREUDIANO

1. Dice Freud que La interpretación de los sueños (1900) constituye tanto la "hora de nacimiento del psicoanálisis" como la "vía regia del conocimiento del inconsciente"<sup>1</sup>. Desde que Freud tenía treinta y seis años, durante el tiempo en que trabajaba con J. Breuer, en 1892, había concebido ya la idea de un inconsciente activo. Analizaba la posibilidad de elaborar una teoría del ataque histérico -que no fuera una mera descripción como la de Charcot- a partir de la experimentación del tratamiento de casos por medio de la sugestión hipnótica y la investigación, por medio del interrogatorio, de sus procesos psíquicos. Según esas averiguaciones era necesario establecer ciertos postulados para el ataque histérico, indicando previamente que era indispensable, para la explicación de los fenómenos histéricos, la aceptación de una disociación, "una escisión del contenido de la consciencia". He aquí tres de los cinco postulados redactados por Freud:

- 1) El contenido invariable y esencial de un ataque histérico (recurrente) es el retorno de un estado psíquico que el paciente ya ha vivenciado alguna vez, o sea, en otros términos, el retorno de un recuerdo.
- 2) El recuerdo que forma el contenido del ataque histérico no es un recuerdo cualquiera, sino que es el retorno de aquella vivencia que causó el desencadenamiento de la histeria, o sea el trauma psíquico.
- 3) El recuerdo que forma el contenido del ataque histérico es un recuerdo inconsciente o, expresado con mayor propiedad, pertenece al estado segundo de consciencia que toda histeria presenta en forma más o menos altamente organizada<sup>2</sup>.

Aquí, en este texto que se publicó con el título de "Sobre la teoría del acceso histérico" (1892) en los Estudios sobre la histeria (1895), aparece la idea de la disociación de la conciencia, de su contenido, para señalar su lado inconsciente, en una terminología vacilante<sup>3</sup>. De hecho, Freud cree que se expresaría con "mayor propiedad" si dijera, en lugar de "inconsciente", recuerdo perteneciente a un "segundo estado de conciencia". Este segundo estado de conciencia constituye un estado "anormal" de conciencia en el cual vive el recuerdo cuando el sujeto está en su estado normal -falta en su memoria-, y si se logra traer tal recuerdo a la "conciencia normal" entonces, "cesa su capacidad de producir ataques". En ese segundo estado de conciencia se encuentra el paciente parcial o totalmente sumido durante el curso del ataque. Pero recordemos que si Freud le hubiera llamado siempre "segundo estado de conciencia" más fácilmente se combatiría la idea de inconsciente con una teoría de la pluralidad de centros de con-

ciencia como la que rechaza Dalbiez

De cualquier manera, Freud ya no sobreestima los hechos químico-físicos y patológico-anatómico de los neurólogos de su época y trata de averiguar el funcionamiento del factor psíquico, sin abandonarlo, según dice, a los filósofos, místicos y curanderos<sup>4</sup> para determinar que se trata, en el caso del ataque histérico, de un recuerdo inconsciente como productor del síntoma, de modo que ya no es suficiente, por tanto, la fórmula de que las parálisis histéricas dependen de ligeros trastornos funcionales de las mismas partes del cerebro, cuya grave lesión provocaba la parálisis orgánica correspondiente<sup>5</sup>.

Esos estados patológicos tampoco contaban con una terapia adecuada debido a esa misma falta de comprensión del fenómeno. Todo lo que había eran tentativas inadecuadas de influencia psíquica como intimidaciones, burlas y reprimendas, prescripción de medicamentos y electricidad y sólo más tarde vendría el hipnotismo, que ingresó en la ciencia médica con los trabajos de Liébault, Bernheim, Heidenhain y Forel, y pronto pudieron extraerse de él dos enseñanzas que al decir de Freud fueron fundamentales e inolvidables:

En primer lugar, se llegó a la convicción de que ciertas singulares alteraciones somáticas no era sino el resultado de ciertas influencias psíquicas, activadas en el caso correspondiente. Y en segundo, la conducta de los pacientes después de la hipnosis producía la clara impresión de la existencia de procesos anímicos que sólo "inconscientes" podían ser. Lo "inconsciente" era ya, tiem-

po atrás, como concepto teórico, objeto de discusión entre los filósofos; pero en los fenómenos del hipnotismo se hizo por vez primera corpóreo, tangible y objeto de experimentación<sup>6</sup>.

¿Cuáles eran esos procesos anímicos que sólo inconscientes podían ser? Desde luego ya no se trata, según Freud, del inconsciente teórico, del que es objeto de discusiones filosóficas en la reflexión especulativa, sino de lo inconsciente experimentable que se advierte en los fenómenos hipnóticos. Sin embargo, la hipnosis es abandonada por Freud a medida que va construyendo la teoría psicoanalítica<sup>7</sup>, y en ésta el mejor renglón para incluir la hipótesis del inconsciente era la teoría de los sueños.

2. En el capítulo VII de la Interpretación de los sueños tienen lugar las reflexiones de Freud acerca de la psicología de los procesos oníricos, y aparece la idea de inconsciente como el ámbito de las ideas latentes del sueño hacia el que se dirige, desde el sueño manifiesto, la labor de interpretación, en un sentido contrario a como lo ha hecho la elaboración onírica, es decir, desde lo latente hasta lo manifiesto. El sueño es un acto psíquico completo y consiste siempre en una fuerza impulsora que tiene siempre un deseo por realizar; esta fuerza impulsora la proporciona el sistema inconsciente. Veamos cómo explica Freud este sistema en el aparato psíquico:

Hemos visto que nos era imposible explicar la formación

de los sueños si no nos decidíamos aceptar la existencia de dos instancias psíquicas, una de las cuales somete a una crítica la actividad de la otra; crítica de la que resulta la exclusión de esta última de la conciencia<sup>8</sup>.

La instancia crítica, dice Freud, está relacionada con la conciencia de un modo más íntimo, "hallándose situada entre ésta y la conciencia a manera de pantalla"<sup>9</sup>. La instancia crítica, aquí, se identifica con el yo: "con aquello que dirige nuestra vida despierta y decide sobre nuestra actividad voluntaria y consciente"<sup>10</sup>. Evidentemente, por el lado de la instancia criticada aparecerá el inconsciente, como sistema y ya no como instancia:

Si ahora sustituimos estas instancias por sistemas, quedará situado el sistema crítico en el extremo motor del aparato psíquico supuesto. Incluiremos, pues, ambos sistemas en nuestro esquema y les daremos nombres que indiquen su relación con la conciencia. Al último de los sistemas situados en el extremo motor le damos el nombre de preconsciente para indicar que sus procesos de excitación pueden pasar directamente a la conciencia siempre que aparezcan cumplidas determinadas condiciones; por ejemplo, la de cierta intensidad y cierta distribución de aquella función a la que damos el nombre de atención, etc. Este sistema es también el que posee la llave del acceso a la motilidad voluntaria. Al sistema que se halla detrás de él le damos el nombre de inconsciente porque no comunica con la conciencia sino a través de lo preconsciente, sistema que impone al proceso de excitación, a manera de peaje, determinadas transformaciones<sup>11</sup>.

Después Freud se pregunta por el sistema en el cual ha de situar el estímulo de la formación de los sueños, y responde que ese sistema es el del inconsciente, punto de partida de la formación de los sueños:

...también averiguaremos en otro lugar, al tratar del

deseo onírico, que la fuerza impulsora del sueño es proporcionada por el sistema inc., y esta última circunstancia nos mueve a aceptar el sistema inconsciente como el punto de partida de la formación de los sueños<sup>12</sup>.

La instancia crítica, si es la censura onírica, hace que los sueños no se muestren las más de las veces como lo que son, como realización de deseos, -aunque hay sueños que muestran francamente tal realización, como los sueños no disfrazados de los adultos, parecidos a los de los niños-. Ahora bien, ¿de donde procede el deseo que se realiza en el sueño?

¿A qué antítesis o a qué diversidad podemos referir este 'de donde'? A mi juicio, nos es posible referirlo a la antítesis existente entre la vida diurna consciente y una actividad psíquica inconsciente durante el día y que sólo a la noche puede hacerse perceptible. Hallamos entonces tres posibles procedencias del deseo: 1o. Puede haber sido provocado durante el día y no haber hallado satisfacción a causa de circunstancias exteriores, y entonces perdura por la noche un deseo reconocido e insatisfecho. 2o. Puede haber surgido durante el día, pero haber sido rechazado, y entonces perdura en nosotros un deseo insatisfecho, pero reprimido; y 3o. Puede hallarse exento de toda relación con la vida diurna y pertenecer a aquellos deseos que sólo por la noche surgen en nosotros, emergiendo de lo reprimido<sup>13</sup>.

Lo reprimido es el ámbito inconsciente. Los deseos de la primera clase pueden localizarse en el sistema preconscious, los de la segunda clase han retrocedido desde el sistema preconscious al sistema inconsciente, y los de la tercera clase quedan siempre en el sistema inconsciente. Así lo inconsciente, lo reprimido, configura un "de dónde" proceden un cierto tipo de deseos. Y el sueño, como otras formas anormales de realización de deseos, es realización de deseos inconscientes.

La teoría de los síntomas psiconeuróticos tiene como principio la idea de que esos productos son realización de deseos de lo inconsciente<sup>14</sup>.

3. Más adelante Freud dedica un parágrafo al inconsciente y la conciencia con el fin de llevar a cabo algunas correcciones: no se trata tanto de la existencia de dos sistemas sino de dos procesos "o modos de la derivación de la excitación", "lo que ha quedado explicado con las especulaciones psicológicas del apartado que precede"<sup>15</sup>, y la representación tópica, de las localidades, es sustituida, para llegar más aproximadamente a la realidad desconocida, por una representación dinámica: "lo que nos aparece dotado de movimiento no es el producto psíquico, sino su inervación"<sup>16</sup>. Se trata, según las palabras de Freud, de una representación plástica de los sistemas, que puede utilizarse teniendo en cuenta algunas aclaraciones: las representaciones, las ideas y los productos psíquicos no deben localizarse en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino "por decirlo así, entre ellos"<sup>17</sup>. "Todo lo que puede ser objeto de nuestra percepción interior es

...virtual, como la imagen producida por la entrada de los rayos luminosos en el antejo. Los sistemas, que no son en sí nada psíquicos y no resultan nunca accesibles a nuestra percepción psíquica, pueden ser comparados a las lentes del antejo, las cuales proyectan la imagen<sup>18</sup>.

Los lentes proyectan la imagen, pero no son la imagen; así, los sistemas, que permiten la vida psíquica, no son algo psíquico

La teoría de los síntomas psiconeuróticos tiene como principio la idea de que esos productos son realización de deseos de lo inconsciente<sup>14</sup>.

3. Más adelante Freud dedica un párrafo al inconsciente y la conciencia con el fin de llevar a cabo algunas correcciones: no se trata tanto de la existencia de dos sistemas sino de dos procesos "o modos de la derivación de la excitación", "lo que ha quedado explicado con las especulaciones psicológicas del apartado que precede"<sup>15</sup>, y la representación tópica, de las localidades, es sustituida, para llegar más aproximadamente a la realidad desconocida, por una representación dinámica: "lo que nos aparece dotado de movimiento no es el producto psíquico, sino su inervación"<sup>16</sup>. Se trata, según las palabras de Freud, de una representación plástica de los sistemas, que puede utilizarse teniendo en cuenta algunas aclaraciones: las representaciones, las ideas y los productos psíquicos no deben localizarse en elementos orgánicos del sistema nervioso, sino "por decirlo así, entre ellos"<sup>17</sup>. "Todo lo que puede ser objeto de nuestra percepción interior es

...virtual, como la imagen producida por la entrada de los rayos luminosos en el antejo. Los sistemas, que no son en sí nada psíquicos y no resultan nunca accesibles a nuestra percepción psíquica, pueden ser comparados a las lentes del antejo, las cuales proyectan la imagen<sup>18</sup>.

Los lentes proyectan la imagen, pero no son la imagen; así, los sistemas, que permiten la vida psíquica, no son algo psíquico



que pueda ser objeto de percepción interior. Son procesos de los que no somos conscientes (como no somos conscientes de los fenómenos fisiológicos que suceden en nuestras funciones orgánicas; a menos que se acepten las sensaciones organoceptivas que proponía Dalbiez), independientemente de que sean, respecto la la conciencia, procesos de conciencia o de inconciencia. No se puede tomar a los sistemas como cosas localizables en un espacio, en un elemento orgánico del sistema nervioso, pero debe reconocerse su existencia. Y esos procesos no son únicamente conscientes, pues lo psíquico no se reduce a lo consciente. Este es el punto principal:

El problema de lo inconsciente en la psicología es, según las rotundas palabras de Lipps, menos un problema psicológico que el problema de la psicología. Mientras que la psicología se limitaba a resolver este problema con la explicación de que lo psíquico era precisamente lo consciente, y que la expresión "procesos psíquicos inconscientes" constituía un contrasentido palpable, quedaba excluido todo aprovechamiento psicológico de las observaciones que el médico podría efectuar en los estados anímicos anormales<sup>10</sup>.

Si se acepta la existencia de procesos psíquicos inconscientes no se reduce lo psíquico a lo consciente, y desaparece el contrasentido palpable. Pero para aceptar esos procesos inconscientes se requiere de una demostración práctica y teórica de su existencia, pues de lo contrario los resultados de la medicina no concuerdan con los supuestos de la filosofía:

El médico y el filósofo sólo se encuentran cuando reconocen ambos que los procesos psíquicos inconscientes constituyen la expresión adecuada y perfectamente justificada de un hecho incontrovertible. El médico no puede sino

rechazar con un encogimiento de hombros la afirmación de que la conciencia es el carácter imprescindible de lo psíquico, o si su respeto a las manifestaciones de los filósofos es aún lo bastante fuerte, suponer que no tratan el mismo objeto ni ejercen la misma ciencia<sup>20</sup>.

Aquí se presenta claramente la alternativa que podría presentarse como única a nuestro trabajo: o con Freud o con la filosofía. Pero ¿cuáles son los argumentos de la filosofía? ¿cuáles son las pruebas de Freud?

Veamos cómo sigue el texto de Freud:

Fero también una sola observación, comprensiva de la vida anímica de un neurótico, o un solo análisis onírico, tiene que imponerle la convicción indestructible de que los procesos intelectuales más complicados y correctos, a los que no es posible negar el nombre de procesos psíquicos, pueden desarrollarse sin intervención de la conciencia del individuo<sup>21</sup>.

Aquí parece que Freud coincide con Dalbiez al afirmar la existencia de fenómenos "intelectuales", complicados y correctos como podrían ser los conceptos, el juicio o el raciocinio. Sin embargo, creemos que es una exageración para dar énfasis al punto de vista de que los fenómenos psíquicos no son todos conscientes, y no una afirmación que deba interpretarse con la idea de que el inconsciente piensa. El pensar es un diálogo interior que únicamente lleva a cabo el sujeto conscientemente, con la luz de la conciencia. Pero ¿qué es la conciencia? Este término necesita ser aclarado.

Pero volvamos por ahora a la alternativa planteada. Aparentemente desaparece con los datos de la observación empírica, y entonces la razón estaría de parte del psicoanálisis. Basta

con el acercamiento comprensivo a la vida anímica de un neurótico, o un sólo análisis onírico, para advertir que hay procesos que pueden suceder sin la intervención de la conciencia, por lo tanto, que hay procesos inconscientes. O psique inconsciente, con Freud, o psique consciente, con la filosofía. Pero además de que habría que precisar qué teoría filosófica de la conciencia está en ese caso representada por la palabra filosofía, la alternativa es falsa porque Freud habla de lo inconsciente en relación con la conciencia<sup>22</sup>. Esta no desaparece del psiquismo y por eso se hace necesaria para la metafísica del inconsciente una fenomenología de la conciencia. Ya nos dijo Freud que llamaba inconsciente a un sistema que no comunica con la conciencia sino a través de lo preconscious; pero no se puede saber de ese sistema o proceso sino en relación con la conciencia:

El médico no advierte, ciertamente, estos procesos inconscientes hasta que los mismos han ejercido un efecto susceptible de comunicaciones o de observación sobre la conciencia (...) El médico tiene que reservarse el derecho de penetrar inductivamente desde el efecto de la conciencia hasta el proceso psíquico inconsciente. Obrando así descubrirá que el efecto de conciencia no es más que un lejano efecto psíquico del proceso inconsciente y que este último no ha advenido consciente como tal, habiendo existido y actuado sin delatarse en modo alguno a la conciencia<sup>23</sup>.

Desde el efecto de conciencia, que tiene que haber para advertir el proceso inconsciente, se parte en busca de ese proceso inconsciente. Como en el caso del sueño, sin sueño manifiesto, no hay nada que dé pie para buscar un proceso latente, inconsciente, reprimido. Y así también con el síntoma neurótico: sin éste no hay nada que buscar. Mas ¿puede decirse, en efecto,

cue no hay nada que buscar? ¿Sin el efecto de conciencia no hay proceso inconsciente? Tal vez sí tenga que admitirse que lo hay, como quiere Freud, pero tal vez no puede comprobarse fenomenológicamente. ¿Cómo probar la existencia de algo sin contar con el indicio que muestra la existencia de ese algo? El inconsciente, para existir, tiene que aparecer de alguna manera. No puede hablarse de inconsciente sino en relación con la conciencia, aunque quiera dársele a ésta un nuevo significado:

Para llegar a un exacto conocimiento del proceso psíquico es condición imprescindible dar a la conciencia su verdadero valor, tan distinto del que ha venido atribuyéndosele con exageración manifiesta. En lo inconsciente tenemos que ver, como afirma Lipps, la base general de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más amplio en el que se halla inscrito el de lo consciente. Todo lo consciente tiene un grado preliminar inconsciente, mientras que lo inconsciente puede permanecer en este grado y aspirar, sin embargo, al valor completo de una función psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real: su naturaleza interna nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompletamente como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales<sup>24</sup>.

Sin embargo, pensamos que el mundo exterior no se puede poner en duda porque el testimonio que de él nos brindan nuestros órganos sensoriales sea incompleto; y en cambio, el testimonio incompleto que del inconsciente nos da la conciencia sí sugiere su inexistencia. Si no hay conciencia posible de él ¿qué es entonces? Por otro lado, aquí encontramos otra exageración de Freud consistente en la reducción de la vida psíquica entera a lo inconsciente.

La conciencia es sólo una parte de lo psíquico, no lo psí-

quico en sí. Pero, ¿cuál es el significado de la analogía que Freud está manejando aquí implícitamente? Queda como supuesto no probado aunque admitido de antemano la suposición de que hay en la realidad dos niveles, uno profundo, interno, naturaleza interior que no está al alcance de nuestros órganos sensoriales (contra lo que opina Dalbierz), y otro externo, objeto de nuestra conciencia. Es decir, el inconsciente tiene aquí el mismo carácter ontológico y epistemológico que el noumeno (de nous, noesis, que es objeto del pensar solamente) kantiano respecto al fenómeno. Lo psíquico en sí es lo inconsciente, tan desconocido como lo externo en sí; la conciencia capta solamente el fenómeno correspondiente a lo externo incognoscible. Para la tradición de la psicología, de acuerdo al veredicto kantiano, no habría ciencia psicológica sino de la conciencia, nunca del inconsciente. Para Freud, en cambio, la revolución que sería conveniente realizar sería la que consistiese en facilitar una ciencia de lo psíquico en sí, la verdaderamente real. En realidad la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno corresponde a la tradicional diferenciación de los griegos entre ser y apariencia, ya que ellos fueron los que aprendieron por primera vez a desconfiar de las apariencias. La apariencia es aprehendida por la conciencia, el ser de veras se le escapa.

Pero aunque se pone énfasis en el aspecto inconsciente, no desaparece el dualismo de conciencia-inconsciente<sup>25</sup>. Por un lado, se trata de reconocer la realidad del inconsciente, in-

dependientemente de la conciencia, pero por otro lado se trata de traer lo inconsciente a la conciencia. El esquema entre ser y apariencia, inconsciente-conciencia, es bien claro, pero advierte Freud que no se puede prescindir de la conciencia y más bien es indispensable agrandarla, hacer fenoménico lo que no lo es: el inconsciente. Freud no puede hacer fenomenología del inconsciente si antes no vuelve fenómeno al inconsciente, y por eso el psicoanálisis puede verse como un método por el cual el noúmeno se hace fenómeno. Lo en sí, el inconsciente, sigue siendo lo oculto, pero después de la empresa psicoanalítica se convierte en lo oculto iluminado. El inconsciente es siempre lo que está oculto:

Os propongo ahora operar una modificación de nuestra terminología con el solo objeto de dar a nuestros movimientos un poco más de libertad. En lugar de decir oculto, inaccesible e inauténtico, diremos en adelante, con expresión mucho más exacta, inaccesible a la conciencia del durmiente, o inconsciente<sup>26</sup>.

Lo que se refiere a lo más íntimo de la vida anímica es "todo aquello que como persona social independiente tiene que ocultar a los ojos de los demás (...) todo aquello que ni siquiera querría confesarse a sí mismo"<sup>27</sup>.

Si el inconsciente es lo oculto, es lo que en cada caso es preciso hacer visible, comprensible, asible. El inconsciente es aquello que en tanto no se muestra a sí mismo -como conciencia- es preciso hacer que se muestre a sí mismo mediante el análisis. Es, usando una terminología familiar para la filosofía de la primera mitad del siglo veinte, aquello que justamente no se muestra pero que se mantiene en el fondo de todo lo que se

muestra, como su ser: base general de la vida psíquica.

Existe en el sueño una representación inconsciente, que puede ser, por ejemplo, una representación simbólica del cuerpo, como producto de fantasías inconscientes que obedecen a impulsos sexuales que también se manifiestan en fobias histéricas y otros síntomas. Y también puede haber labores intelectuales provocadas por las mismas fuerzas que las producen en la vigilia, en las que intervienen "oscuros poderes de los más profundos estratos del alma"<sup>28</sup>, que disfrazan de sueño esa función intelectual. En realidad hay una exagerada estimación, dice Freud, de la característica consciente de la producción intelectual y artística. Hay aquí trabajo inconsciente, como lo señalaba Dalbiez. Por otro lado, el respeto que el sueño mereció a los pueblos antiguos, señala Freud, "se hallaba fundado en una exacta estimación psicológica de lo indestructible e indomable existente en el alma humana: esto es, de lo demoníaco, dado en nuestro inconsciente y reproducido por el sueño"<sup>29</sup>.

Y este "nuestro inconsciente" no es el inconsciente de los filósofos ni el inconsciente de Lipps:

Los filósofos lo consideran únicamente como la antítesis de lo consciente, y la teoría de que, además de los procesos conscientes, hay también procesos inconscientes, es una de las que más empeñadas discusiones ha provocado. Lipps nos muestra un principio de mayor alcance, afirmando que todo lo psíquico se encuentra dado inconscientemente y algo de ello también conscientemente. Pero no es para demostrar este principio por lo que hemos estudiado los fenómenos del sueño y de la formación de los síntomas histéricos. La observación de la vida diurna normal es suficiente para protegerlo contra toda duda"<sup>30</sup>.

Para los filósofos lo inconsciente es la antítesis de lo consciente, para Lipps casi toda la vida psíquica, y para Freud sencillamente lo psíquico:

Los nuevos conocimientos que nos ha procurado el análisis de los productos psicopatológicos y, entre ellos, el del sueño, consisten en que lo inconsciente -esto es, lo psíquico- aparece como función de dos sistemas separados y surge ya así en la vida anímica normal. Hay, pues, dos clases de inconsciente, diferenciación que no ha sido realizada aún por los psicólogos<sup>31</sup>.

Una forma es incapaz de conciencia, y la otra tiene excitaciones que pueden llegar a la conciencia, capaz de conciencia; la primera es el inconsciente propiamente dicho, Inc.; y la otra es el preconscious: Prec., ambas interrelacionadas entre sí.

Se describen las relaciones de ambos sistemas entre sí y con la conciencia, diciendo que el sistema Prec. aparecía como una pantalla entre el sistema Inc. y la conciencia. El sistema Prec. no sólo cerraba

... el acceso a la conciencia, sino que dominaba también el acceso a la motilidad voluntaria y disponía de la emisión de una carga de energía psíquica móvil, de la que nos es familiar una parte a título de atención<sup>32</sup>.

¿Y la conciencia? Esta se constituye como un sistema más (mientras que antes era "omnipotente y todo lo encubría") con una misión determinada:

Sencillamente la de un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas. Según la idea fundamental de nuestro esquema, no podemos considerar la percepción por la conciencia más que como la función propia de un sistema especial, al que designaremos como sistema Cc. Este sistema nos lo representamos compuesto por caracteres mecáni-



mecánicos, análogamente al sistema de percepción P; esto es, excitable por cualidades e incapaz de conservar la huella de las modificaciones, o sea carente de memoria. El aparato psíquico, que se halla orientado hacia el mundo exterior con el órgano sensorial de los sistemas P, es, a su vez, mundo exterior para el órgano sensorial de los sistemas Cc. cuya justificación teleológica reposa en esta circunstancia (...). El material de excitaciones afluye al órgano sensorial Cc. desde dos partes diferentes; esto es, desde el sistema P, cuya excitación condicionada por cualidades pasa probablemente por una nueva elaboración hasta que se convierte en sensación consciente, y desde el interior del aparato mismo, cuyos procesos cuantitativos son sentidos como una serie de cualidades de placer y displacer cuando han llegado a ciertas transformaciones<sup>33</sup>.

La conciencia no es algo superfluo; tiene ella su tarea bien especificada de trabajo cualitativo de las cargas de energía:

Vemos que la percepción por nuestros órganos sensoriales trae consigo la consecuencia de dirigir una carga de energía por los caminos por los que se difunde la excitación sensorial afluyente. La excitación cualitativa del sistema P sirve para regular el curso de la cantidad móvil en el aparato psíquico. Esta misión puede ser atribuida al órgano sensorial del sistema Cc. Al percibir nuevas cualidades rinde una nueva aportación a la dirección y distribución de las cargas móviles de energía. Por medio de la percepción de placer y displacer influye sobre el curso de las cargas dentro del aparato psíquico, que fuera de esto se mantiene inconsciente y labora por medio de desplazamiento de cantidad<sup>34</sup>.

Hay una regulación automática, por el principio del displacer pero probablemente la conciencia lleva a cabo una segunda regulación más sutil, regulación por excitación cualitativa, que provoca una sobrecarga que después se conecta en una vinculación teleológica por la creación de nuevas series de cualidades "y con ello de una nueva regulación, que pertenece, quizá, a las prerrogativas concedidas al hombre sobre los anima-:

les"<sup>35</sup>.

Así como hay una censura entre el Inc. y el Prec., también la hay entre el Prec. u la Cc., que también comienza a surgir a partir de cierto límite cuantitativo. Con reflexiones sobre esta cuestión, y citando dos ejemplos, Freud apunta, entre otras cosas, que no puede decir en pocas palabras "si hemos de reconocer realidad a los deseos inconsciente y en qué sentido", pero sí se decide a distinguir entre realidad psíquica y realidad material: "Una vez que hemos conducido a los deseos inconscientes a su última y más verdadera expresión, vemos que la realidad psíquica es una forma especial de existencia que no debe ser confundida con la realidad material"<sup>36</sup>. La existencia del deseo, de la realidad del deseo, ¿es una existencia que no es real como la realidad material? Tal vez deba decirse que es sólo una realidad simbólica, entre procesos y entre relaciones de sistemas psíquicos sin realidad real. Mas ¿qué valor ontológico tiene esta realidad? Según Ryle, el argumento de que los acontecimientos mentales son auténticos porque nuestra conciencia nos ofrece un testimonio directo e indudable respecto de su existencia, debe ser rechazado<sup>37</sup>. ¿Cómo quedaría evaluado el argumento de que más bien tenemos un testimonio indirecto de la realidad psíquica, sobre todo del inconsciente? Habría que investigar a fondo el papel de la conciencia en la captación de la "realidad psíquica", incluyéndose a sí misma.

Resumiendo, podemos señalar varias características del inconsciente que dan una idea más clara de esta entidad psíquica:

1o. Es el ámbito de las ideas latentes del sueño.

2o. Proporciona la fuerza impulsora de los deseos por realizarse; por tanto, en él se sitúa el estímulo para la formación de los sueños.

3o. Respecto a la conciencia, es un sistema que está detrás del sistema preconscious.

4o. Esos sistemas forman dos clases de inconsciente: el capaz de conciencia, y el incapaz de conciencia o inconsciente propiamente dicho.

5o. Es lo reprimido, el "de dónde" procede un cierto tipo de deseos que se manifiestan en los sueños y en los síntomas neuróticos.

6o. Es observable en esas manifestaciones psíquicas anormales y en el sueño (y los lapsus).

7o. Es un proceso psíquico; es lo psíquico verdaderamente real.

8o. No es un lugar orgánico, sino un lugar en la tópica de las energías psíquicas.

9o. Se le capta por vía de la conciencia, ya que deja en ella un efecto susceptible de comunicación o de observación.

10o. Existe y actúa sin delatarse a la conciencia.

11o. Tiene el valor completo de una función psíquica.

12o. Es lo indestructible, lo indomable, lo demoníaco.

13o. Es lo oculto, inaccesible, inauténtico, lo no accesible a la conciencia.

4. Después de La interpretación de los sueños, en 1912, se publicó en Proceeding of the Society for Psychological Research un breve trabajo de Freud titulado "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis", donde pretende "exponer en pocas palabras y lo más claramente posible qué sentido entraña en el psicoanálisis -y sólo en el psicoanálisis- la expresión 'inconsciente'"<sup>38</sup>. En este texto de Freud el término inconsciente adquiere tres significados distintos. Primero, inconsciente significa que una representación, a la que se llama representación inconsciente no está al alcance de nuestra percepción y por tanto no está presente en nuestra conciencia:

Llamaremos, pues, 'consciente' a la representación que se halla presente en nuestra conciencia y es objeto de nuestra percepción, y este será por ahora el único y estricto sentido que atribuiremos a la expresión discutida. En cambio, denominaremos 'inconsciente' a aquellas representaciones latentes de las que tenemos algún fundamento para sospechar que se hallan contenidas en la vida anímica<sup>39</sup>.

Estas representaciones están latentes de la siguiente manera. En mi conciencia puede haber algo presente, una representación o algún otro elemento psíquico y luego desaparecer en el momento siguiente, y finalmente, volver de nuevo a estar presente en mi conciencia, después de un intervalo, a raíz del recuer-

do y no como consecuencia de una nueva percepción sensorial. Así, frente a estos hechos, Freud ensaya para su explicación la suposición obligatoria de que "también durante el intervalo hubo de hallarse tal representación presente en nuestro espíritu, aunque permanecía latente en la conciencia"<sup>40</sup>, aunque no puede explicar ciertamente en qué forma existía mientras "se hallaba presente en la vida psíquica y latente en la conciencia.

Entonces, en este primer sentido, consciente significa presente a la conciencia (y objeto de nuestra percepción), e inconsciente significa presente en el espíritu y latente en la conciencia (sin ser objeto, evidentemente, de nuestra percepción). Debe notarse que Freud recurre a una noción más amplia de vida psíquica, a la que llama espíritu, para evitar que el término conciencia abarque toda posible vida en la psique. Esta alberga en su seno representaciones conscientes e inconscientes, percibidas y latentes.

Freud acude aquí al experimento de la "sugestión posthipnótica" para demostrar la "extraordinaria importancia" de la distinción entre consciente e inconsciente:

Este experimento, tal y como lo realizaba Bernheim, consiste en sumir a una persona en estado hipnótico, y hallándose así bajo influencia del médico, ordenarle la ejecución de cierto acto en determinado momento ulterior (por ejemplo, media hora después), despertándola luego de transmitirle la orden. Al despertar, parece el sujeto haber vuelto totalmente a la conciencia y a su sentido habitual, sin que conserve recuerdo alguno del estado hipnótico, no obstante lo cual, en el momento fijado surge en él el im-

pulso a ejecutar el acto prescrito, que es realizado con plena conciencia, aunque sin saber por qué<sup>41</sup>.

El propósito existe en forma latente o inconsciente en el ánimo del sujeto hasta que pasa a hacerse consciente en el instante prefijado. Pero lo que en tal momento surge en la conciencia no es el propósito en su totalidad, sino tan sólo la representación del acto que de ejecutar se trata. "Las demás demás ideas asociadas con esta representación -la orden, la influencia del médico y el recuerdo del estado hipnótico- permanecen todavía inconscientes"<sup>42</sup>.

La idea que constituye el acto prescrito se convierte en objeto de la conciencia en el momento fijado, y además se hace eficaz, es decir, el sujeto efectúa el acto. Se convierte en acto en cuanto la conciencia advierte su presencia, pero la idea de la orden del médico, en cambio, no es advertida por la conciencia, de modo que permanece inconsciente, siendo a la vez eficaz e inconsciente. Esto es lo que sucede en este hecho artificialmente provocado, pero también es lo que sucede en la vida anímica de los pacientes histéricos cuya existencia se halla llena de esas ideas eficaces, pero inconscientes:

De ellas proceden todos los síntomas. El carácter más singular del estado anímico histérico es, en efecto, el dominio de las representaciones inconscientes. Los vómitos de una paciente histérica pueden ser una consecuencia de su idea de que se halla encinta. Sin embargo, la sujeto no tiene conocimiento alguno de tal idea, aunque no sea difícil descubrirla en su vida anímica y hacerla emerger en su conciencia por uno de los procedimientos técnicos del psicoanálisis. Cuando se entrega a las convulsiones y gesticulaciones que constituyen su 'ataque', no se repre-

senta siquiera conscientemente los actos que se propone, y observa quizá tales manifestaciones con los sentimientos de un espectador indiferente, no obstante lo cual puede el análisis demostrar que desempeña su papel en la reproducción dramática de una escena de su vida cuyo recuerdo es inconscientemente eficaz durante el ataque<sup>43</sup>.

De hecho el análisis ha descubierto "el mismo predominio de ideas inconscientes eficaces" en todas las otras formas de neurosis. Y también ha visto que una idea latente o inconsciente no tiene que ser necesariamente débil, y que su presencia en la vida anímica puede probarse directamente de un modo indiscutible, con un valor "casi idéntico a la prueba directa suministrada por la conciencia", de manera que es preciso introducir una diferenciación fundamental de las ideas latentes e inconscientes, dando lugar al segundo significado:

Estábamos acostumbrados a pensar que toda idea latente lo era a consecuencia de su debilidad y se hacía consciente en cuanto adquiría fuerza. Mas ahora hemos llegado a la convicción de que existen ciertas ideas latentes que no penetran en la conciencia por fuertes que sean. Así, pues, denominaremos preconscientes a las ideas latentes del primer grupo y reservaremos el calificativo de inconscientes (en su sentido propio) para las del segundo, que son las que hemos observado en las neurosis. La expresión inconsciente, que hasta aquí no hemos utilizado sino en sentido descriptivo, recibe ahora una significación más amplia. No designa ya tan sólo ideas latentes en general, sino especialmente las que presentan un determinado carácter dinámico, esto es, aquellas, que, a pesar de su intensidad y eficacia, se mantienen lejos de la conciencia<sup>44</sup>.

Y no sólo se hallan en los neuróticos, sino en los individuos sanos, en esos trastornos o perturbaciones funcionales que están formadas por los lapsus linguae, los errores de memoria, el olvido de nombres, etc., que sin dificultad pueden identifi-

carse como aquellos en los que hay "intensas ideas inconscientes".

La distinción de ideas preconscientes e inconscientes se dan en un nivel diferente al de la clasificación, pues se requiere entonces de un trabajo más complicado, es decir, "hay que formarse un juicio sobre las relaciones fundamentales y dinámicas en la actividad psíquica"<sup>45</sup>. En otras palabras, hay que explicar por qué ese inconsciente eficaz, diferenciado ya del inconsciente como preconscente que se hace fácilmente conciencia, permanece inconsciente y parece estar disociado de la conciencia. Leamos a Freud:

No sabemos si estas dos clases de actividad psíquica son desde un principio idénticas o contrarias por esencia, pero podemos preguntarnos por qué pueden haberse diferenciado en el curso de los procesos psíquicos. El psicoanálisis nos da, sin vacilar, clara respuesta a esta interrogación. Para el producto de lo inconsciente eficaz no es imposible penetrar en la conciencia; mas este resultado requiere un cierto esfuerzo. Si intentamos conseguirlo en nosotros mismo, experimentamos la clara sensación de una defensa que ha de ser vencida, y cuando nos lo proponemos con un paciente, advertimos signos inequívocos de aquello que denominamos resistencia. Averiguamos así que la idea inconsciente es excluida de la conciencia por fuerzas vivas que se oponen a su recepción, no oponiendo, en cambio, obstáculo ninguno a las ideas preconscientes. El psicoanálisis demuestra que la repulsa de las ideas inconscientes es provocada exclusivamente por las tendencias encarnadas en su contenido. La teoría más inmediata y verosímil que podemos edificar en este estadio de nuestro conocimiento es la que sigue: lo inconsciente es una fase regular e inevitable de los procesos que cimentan nuestra actividad psíquica; todo acto psíquico comienza por ser inconsciente, y puede continuar siéndolo o progresar hasta la conciencia, desarrollándose según tropieza o no con una resistencia. La diferenciación de actividad preconscente y actividad consciente no es primaria, sino que se esta-



blece después de haber entrado en juego la defensa"<sup>46</sup>. Es decir, el segundo sentido de inconsciente, el de inconsciente eficaz, se produce únicamente porque en las fuerzas psíquicas entran en juego unas resistencias que se oponen a que ingresen a la conciencia debido a su contenido. O sea que sólo hablando de elementos de la teoría psicoanalítica puede explicarse la existencia de esta clase de inconsciente. Cuando juega un papel la noción de "defensa" juega un papel el concepto de inconsciente eficaz: "Sólo entonces adquiere un valor teórico y práctico la diferencia entre ideas preconsciouses, que surgen en la conciencia y pueden volver a ella en todo momento, e ideas inconscientes, a las que ello está vedado"<sup>47</sup>.

En tercer lugar, tenemos el último sentido de inconsciente. Aquí ya no se trata de decir que una representación inconsciente es una representación que no está al alcance de nuestra percepción "pero cuya existencia estamos, sin embargo, prontos a afirmar, basándonos en indicios y pruebas de otro orden"<sup>48</sup>; y tampoco se trata de afirmar la existencia de un inconsciente eficaz a raíz de la entrada en juego de una defensa. El tercer sentido de inconsciente se refiere más bien a lo inconsciente, es decir, a un sistema "que se nos muestra caracterizado por el hecho de ser inconscientes todos y cada uno de los procesos que lo constituyen", ya no se alude con la palabra inconsciente a una cualidad sino a un elemento del sistema de "lo inconsciente": "El valor de lo inconsciente como ele-

mento indicador sobrepasa extraordinariamente su importancia como cualidad<sup>49</sup>.

Este sistema que Freud representa con la abreviatura Inc. tiene sus propias leyes a las que se halla sometido:

Se nos ofrece aquí la posibilidad de averiguar algo que ni la especulación ni ninguna otra fuente del conocimiento empírico nos hubieran permitido adivinar jamás; esto es, que las leyes de la actividad anímica inconsciente se diferencian en alto grado de aquellas que rigen la actividad anímica consciente<sup>50</sup>.

Y esta misma idea de independencia del sistema inconsciente respecto del sistema de la conciencia propiciará como veremos más adelante las especulaciones freudianas más susceptibles a la crítica filosófica, a pesar de la gran fuerza que lo mantiene ligado a los hechos: el análisis de los sueños, "labor más completa que nuestra joven ciencia ha llevado a cabo hasta hoy", como fuente primera del conocimiento de todas las peculiaridades de lo inconsciente.

¿Qué podemos decir hasta aquí de esas características de lo inconsciente y de las tres formas de inconsciente, el inconsciente latente, el inconsciente eficaz y el sistema de lo inconsciente? Por un lado, que se trata de rasgos que no sirven mucho para caracterizar apropiadamente ese dominio de lo psíquico al que se le da el nombre de inconsciente. Es difícil definir esa zona de la vida psíquica por medio de esos términos de órdenes tan diferentes: procesos, ámbito, sistemas, origen del deseo y el sueño, función, lo oculto, lo captable

a través del efecto en la conciencia, lo demoníaco, etcétera. Pero por otro lado, que no es meramente la presentación de una realidad a través de metáforas, sino que ella es ya concepción: designación de una realidad por medio de sus características relevantes. Después Freud va a agregar otros caracteres, como veremos enseguida, pero ya desde aquí trata de señalar rigurosamente la distinción entre dos órdenes de lo psíquico: lo consciente y lo inconsciente.

De hecho, cuando Freud inicia su trabajo para explicar dicha distinción cuenta ya con los datos de la hipnosis, pero como él tiene como quehacer la empresa teórica, debe dar razón de ella teóricamente, es decir, construyendo mediante conceptos la realidad del inconsciente. Y en este caso la verdad es adaequatio intellectus ad rem si la cosa inconsciente logra ser apresada y expresada por esas características que por ahora nos parecen insuficientes.

5. En El "yo" y el "ello" (1923) dice Freud que la diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es "la premisa fundamental del psicoanálisis". Y esta convicción justifica que Freud haya dedicado un trabajo de dimensiones más amplias al concepto de inconsciente. En 1915 se publicó, en efecto, "Lo inconsciente", un texto en el que Freud trata de aclarar lo que sabe acerca del inconsciente<sup>51</sup>. Comienza dicho texto por precisar que la esencia del proceso de represión no

consiste meramente en suprimir y destruir una idea que representa al instinto, sino en impedirle hacerse consciente, produciendo así una idea inconsciente, una idea que está en estado de ser "inconsciente" y que puede producir no obstante determinados efectos que terminan por llegar a la conciencia:

Todo lo reprimido tiene que permanecer inconsciente; pero queremos dejar sentado desde un principio que no forma por sí solo todo el contenido de lo inconsciente. Lo inconsciente tiene un alcance más amplio, lo reprimido es, por tanto, una parte de lo inconsciente<sup>52</sup>.

Por otro lado, ¿cómo conocer lo inconsciente? "Sólo lo conocemos como consciente; esto es, después que ha experimentado una transformación o traducción a lo consciente<sup>53</sup>.

Asegura Freud que la labor psicoanalítica posee la posibilidad de tal traducción en su tarea cotidiana; únicamente es necesario que el paciente, el analizado, venza determinadas resistencias, que en otra hora reprimieron el material de que se trata, "rechazándolo de lo consciente". De nuevo tenemos que decir que la traducción a lo consciente del psicoanálisis nos recuerda el esquema kantiano. No es cognoscible la cosa en sí sino como fenómeno: no es cognoscible el inconsciente en sí sino como algo dado a la conciencia. Se requiere del método psicoanalítico para que lo incognoscible se haga cognoscible<sup>54</sup>, del mismo modo que Heidegger necesita un método fenomenológico para hacer que se muestre lo que no se muestra por sí mismo, el ser. Freud concibe un elemento del sueño y una técnica para interpretar ese elemento, entendiendo por interpre-

tación el hallazgo de un sentido oculto. Tal elemento es inauténtico, y sólo es un sustituto de algo ignorado por el sujeto del mismo: "de algo que dicho sujeto posee conocimiento, pero un conocimiento inaccesible para él, como lo es el de las tendencias perturbadoras para los sujetos de las funciones fallidas"<sup>55</sup>. Pues bien, como ya se señaló, el término "inconsciente" viene a significar lo mismo que oculto, inauténtico e inaccesible<sup>56</sup>. Y como Kant, no debemos confundir nuestra percepción con lo percibido incognoscible:

Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes objetos de la misma. Tampoco lo psíquico tal como lo físico necesita ser en realidad tal como lo percibimos<sup>57</sup>.

Nuestro órgano que percibe es la conciencia, pero el objeto percibido es lo contrario: la inconsciencia. ¿Cómo podría resolverse este nudo epistemológico, que consiste en plantear como necesario el que una conciencia capte como objeto suyo aquello que es más contrario a su propia naturaleza? La cuestión no sólo es epistemológica, sino ontológica, pues tenemos encima el problema al parecer sin importancia de que tampoco "lo psíquico tal como lo físico necesita ser en realidad tal como lo percibimos". Habría que averiguar el sentido de este "en realidad", pues su realidad es lo que es más problemático. Es decir, ¿cuál va a ser designada como realidad ontológica del inconsciente?<sup>58</sup> No podemos siquiera decir que su realidad es

como la del noumeno, pues éste es definitivamente incognoscible y Freud no aceptaría que el inconsciente es absolutamente incognoscible. Debemos repetir nuestra pregunta: ¿cuál es la realidad ontológica del inconsciente? Freud esperaba que "la rectificación de la percepción interna" (la captación del inconsciente por parte de la conciencia) no opondría tan grandes dificultades como la de la externa y tenía confianza en que los objetos interiores (el inconsciente) fueran menos incognoscibles que el mundo exterior. Pero no carece de consecuencias afirmar que los procesos psíquicos son inconsciente, comparando su percepción por la conciencia con la que los órganos sensoriales hacen del mundo exterior. Freud tenía una concepción kantiana de la realidad.

6. ¿Cuál es la justificación del concepto de lo inconsciente? Para Freud la hipótesis de un psiquismo inconsciente, de la existencia de lo inconsciente es necesaria, en primer lugar, porque

Tanto en los sanos como en los enfermos surgen con frecuencia actos psíquicos cuya explicación presupone otros de los que la conciencia no nos ofrece testimonio alguno<sup>59</sup>.

Estos actos son los actos fallidos, los sueños, los síntomas psíquicos. Y además ocurrencias cuyo origen desconocemos y conclusiones intelectuales "cuya elaboración ignoramos". Y todos, por igual, carecen de sentido y coherencia si se mantiene en pie la teoría de que la totalidad de nuestros actos psí-

quicos debe sernos dada a conocer por nuestra conciencia,

... en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes que hemos inferido<sup>60</sup>.

Y hay que subrayar "inferido" porque así se justifica el traspasar la experiencia directa mediante la hipótesis:

Esta ganancia de sentido constituye, de por sí, motivo justificado para traspasar los límites de la experiencia directa. Y si luego comprobamos que tomando como base la existencia de un psiquismo inconsciente podemos estructurar un procedimiento efficacísimo, por medio del cual influir adecuadamente sobre el curso de los procesos conscientes, este éxito nos dará una prueba irrefutable de la exactitud de nuestra hipótesis<sup>61</sup>.

Así, la tesis de que todo lo que sucede en lo psíquico ha de ser conocido por la conciencia, se torna en una mera "pretensión insostenible". Pero queda en pie aún el problema de la legalidad de ese traspasar los límites de la experiencia y puede plantearse una discusión inacabable acerca de la audacia con la que se ha llegado a conclusiones partiendo de las conjeturas hechas por Freud. De hecho, la actitud científica no consiste en prohibir los saltos inferenciales, sino en controlarlos<sup>62</sup>. Pero del hecho de que se compruebe que todo proceso tiene sentido (al final de cuentas todo tiene una causa), no se sigue necesariamente la licencia para traspasar la experiencia directa, sus límites. ¿Hasta qué punto puede Freud traspasar los límites de la experiencia directa sin que su trabajo deje de ser el mismo de los procedimientos hipotéticos de la investigación científica? Es cierto que los datos de la conciencia son in-

completos, pero ¿qué tanta libertad de pensamiento nos da la necesidad de completar esos datos? Es preciso averiguar si la justificación del uso del concepto de inconsciente está haciendo referencia a alguna intuición de realidades o solamente se trata de un pensamiento "puro" que, en una inferencia que descansa sólo en relaciones entre conceptos, no puede, por tanto, convertirse en fuente real de conocimiento<sup>63</sup>. El inconsciente, ¿es una realidad, o solamente un concepto? Si es sólo un concepto, ¿qué papel juega en la construcción de la teoría psicoanalítica, qué papel desempeña en la explicación psicoanalítica de los fenómenos psíquicos? En cambio, si es una realidad, una realidad no-conceptual, ¿cuál es su naturaleza? ¿Existe una proposición observacional que corresponda convencionalmente con el hecho de la inconciencia?

En segundo lugar, el concepto está justificado por otras razones:

También podemos aducir, en apoyo de la existencia de un estado psíquico inconsciente, el hecho de que la conciencia sólo integra en un momento dado un limitado contenido, de manera que la mayor parte de aquello que denominamos conocimiento consciente tiene que hallarse de todos modos, durante largos períodos de tiempo, en estado de latencia; esto es, en un estado de inconciencia psíquica<sup>64</sup>.

Desde luego que no pensamos que los recuerdos correspondan a restos de procesos somáticos, de los cuales surge lo psíquico. Se trata, en efecto, de un proceso psíquico: el recuerdo latente es un proceso psíquico, y aquí corresponde al primer concepto de inconsciente. De otro modo, lo psíquico sería lo conscien-



te, y sólo no-psíquico lo físico, lo somático. Pero caeríamos, como dice Freud, en las insolubles dificultades del paralelismo psicofísico, si consideramos los estados latentes de la vida anímica como estados físicos, en lugar de estados psíquicos, cuando en realidad "ningún concepto fisiológico ni ningún proceso químico puede darnos una idea de su esencia"<sup>65</sup>.

Para Freud, esas dos razones deben sumarse a la prueba, a la demostración, por parte de los experimentos hipnóticos, de la existencia y la actuación de lo anímico inconsciente (antes del nacimiento del psicoanálisis). Pero ¿cómo conocemos los estados anímicos en general?

La conciencia no ofrece al individuo más que el conocimiento de sus propios estados anímicos. La afirmación de que también los demás hombres poseen una conciencia es una conclusión que deducimos per analogiam, basándonos en sus actos y manifestaciones perceptibles y con el fin de hacerlos comprensible su conducta<sup>66</sup>.

Según Freud atribuimos a los demás nuestra constitución y nuestra conciencia, como condición sine qua non de nuestra comprensión. Pero en términos de deducción más que de experiencia directa:

Quando "los demás" son nuestros semejantes, la aceptación de una conciencia reposa en una deducción y no en una irrefutable experiencia directa como la que tenemos de nuestra propia conciencia<sup>67</sup>.

Por este mismo camino, el psicoanálisis aplica un procedimiento deductivo a nuestra propia persona, y procediendo así, todos los actos y manifestaciones que advertimos en nosotros mismo, "sin que sepamos enlazarlos con el resto de nuestra vida men-

tal han de ser considerados como si pertenecieran a otra persona y deben ser explicados por una vida anímica a ella atribuida<sup>68</sup>. Y cuando se trata de los demás, sabemos muy bien interpretar esos actos y manifestaciones, pero si se trata de nosotros mismos negamos el reconocimiento psíquico, lo cual impide un exacto conocimiento.

Este procedimiento deductivo, aplicado no sin cierta resistencia interna a nuestra propia persona, no nos lleva al descubrimiento de un psiquismo inconsciente, sino a la hipótesis de una segunda conciencia reunida en nosotros a la conciencia que nos es reconocida<sup>69</sup>.

Pero Freud tiene serias objeciones contra esa hipótesis: una conciencia de la que nada sabe el sujeto, y por tanto carece del carácter de tal conciencia, sería una inaceptable conciencia inconsciente; además, como los procesos anímicos latentes gozan de una independencia entre sí, según indica el análisis, habría que aceptar una serie ilimitada de estados de conciencia.

...ha de tenerse en cuenta -y este es el argumento de más peso- que según nos revela la investigación psicoanalítica, una parte de tales procesos latentes posee caracteres y particularidades que nos parecen extraños, increíbles y totalmente opuestos a las cualidades por nosotros conocidas de la conciencia<sup>70</sup>.

Entonces, independientemente de la cuestión debatida de si el conocimiento de la mente ajena<sup>71</sup> es un conocimiento imposible, un conocimiento necesariamente indirecto o mero conocimiento de las reacciones de un organismo a su propio medio<sup>72</sup>. (que no podemos discutir en este trabajo), debemos recaer en

el punto de que los procesos latentes, inconscientes, "poseen caracteres y particularidades que nos parecen extraños, increíbles y totalmente opuestos a las cualidades por nosotros conocidas de la conciencia".

¿Qué es la conciencia? Freud pensaba elaborar un estudio acerca de la conciencia, en donde se ocuparía del "sistema superior", pero nunca llegó la oportunidad de que lo elaborara y nos quedamos sin conocer todo lo que él pensaba acerca de la conciencia, que en gran parte contribuiría decisivamente al conocimiento del inconsciente. Pero hemos de recaer en el punto mencionado, porque, sobre todo en lo que se refiere al concepto del inconsciente entendido como sistema de lo inconsciente, es aquí donde puede plantearse la cuestión relativa al ser del inconsciente en términos ontológicos.

7. ¿Qué es lo inconsciente? Hay una multiplicidad de sentidos de lo inconsciente, dice Freud.

Lo inconsciente comprende, por un lado, actos latentes y temporalmente inconscientes, que, fuera de esto, en nada se diferencian de los conscientes, y, por otro, procesos tales como los reprimidos, que si llegaran a ser conscientes presentarían notables diferencias con los demás de este género<sup>73</sup>.

Según Freud los primeros son inconscientes en sentido descriptivo, y los segundos son inconscientes en un sentido sistemático. Pues bien, en este sentido sistemático es cuando el concepto de inconsciente se complica para la mirada filosófica.

Hay que tener presente que la distinción que da lugar a la antítesis "consciente"- "inconsciente" se aplica únicamente a ideas (que representan un instinto, un acto, un proceso).

Estas son las que pueden ser conscientes o inconscientes, o formar parte de uno u otro sistema. No se aplica tal distinción para impulsos instintivos, sentimientos y emociones:

Un instinto no puede devenir nunca objeto de la conciencia. Únicamente puede serlo la idea que lo representa. Pero tampoco en lo inconsciente puede hallarse representado más que por una idea. Si el instinto no se enlazara a una idea ni se manifestase como un estado afectivo, nada podríamos saber de él. Así, pues, cuando empleando una expresión inexacta hablamos de impulsos instintivos, inconscientes o reprimidos, no nos referimos sino a impulsos instintivos, cuya representación ideológica es inconsciente<sup>74</sup>.

El instinto, sin su enlace a una idea o sin su manifestación como estado afectivo, no existe. Se trata de ideas, y sólo de ideas<sup>75</sup>. Ideas que pueden estar tópicamente en un lugar u otro, en un sistema o en otro, en el consciente o en el preconscious, o en el inconsciente. Sin que quepa aquí hablar de localizaciones de procesos anímicos que corresponderían a localizaciones anatómicas<sup>76</sup>; ideas que entran en ciertos juegos dinámicos (concepción dinámica) dando forma a los procesos anímicos, dando lugar al concepto de motivación inconsciente, que implica la premisa de fuerzas psicológicas y conflictos entre estas fuerzas; ideas que revisten la energía psicológica, según el punto de vista económico, que tiene su origen en los impulsos.

Tales premisas sirven de base al concepto de catexia (cantidad de energía). Son corolarios de estas premisas ciertos principios análogos a los principios físicos de conservación de la energía, entropía y acción mínima. El principio de conservación: la catexia nunca se pierde, y por consiguiente puede descubrirse en los gastos y las transformaciones de catexias implicados en las fuerzas económicas (...). El principio de entropía (el tan mal interpretado principio de placer): la energía de los impulsos tiende hacia la descarga (es decir, hacia la disminución de la tensión) (...). El principio de acción mínima: los procesos que implican catexias diferentes de las que corresponden a los impulsos básicos operan de manera que el gasto de catexia sea mínimo<sup>77</sup>.

Se puede hablar de emociones, o impulsos afectivos o emocionales, pero siempre se tratará de comienzos potenciales cuyo desarrollo está impedido, y no como las ideas, que sí perduran en el Inc., como productos reales después de la representación<sup>78</sup>. De modo que estrictamente hablando no hay afectos inconsciente como hay ideas inconscientes.

...puede haber muy bien en el sistema Inc. productos afectivos que, como otros, llegan a ser conscientes. La diferencia procede en su totalidad de que las ideas son cargas psíquicas y en el fondo cargas de huellas mnémicas, mientras que los afectos y las emociones corresponden a procesos de descarga cuya últimas manifestaciones son percibidas como sentimientos<sup>79</sup>.

8. Hay pues unos sistemas (el inconsciente, el preconscious, la conciencia) y la unidad de esos sistemas se da por supuesta. Los elementos o unidades son las ideas o las representaciones con sus cargas y los procesos de descarga. Con esto se construye el modelo freudiano del inconsciente mediante un método cuantificador (de las cargas de energía, de las

descargas, de las sustracciones, uniones, separaciones).

Después de la Ilustración, dice Cencillo, en que se estrecha el horizonte gnoseológico del planteamiento de los griegos, "se conceptuará como altamente científico (y Freud en diversos pasajes es un testimonio típico de ello) todo método cuantificador que se ingenie en reducir y en traducir las realidades complejas, psíquicas, por ejemplo, a las categorías de la mecánica formalizada a partir de la experiencia manual humana"<sup>80</sup>. Y puede decirse que Freud constituye un caso límite extraordinariamente interesante, pues "a pesar de haber partido dogmáticamente de una concepción mecanicista entonces vigente, por su mismo sistema del Inconsciente sienta las bases, sin darse él mismo plena cuenta, para superar ampliamente aquella concepción misma. El sistema de Freud hace estallar los marcos rígidos de la realidad científica decimonónica y del yo racionalista (tan precario y superficial en comparación con el Ics.), para abrirlo a dimensiones hasta ahora insospechadas"<sup>81</sup>. En general, la teoría mecanicista de la naturaleza, en la cual estarían incluidos los procesos psíquicos, no admite otra explicación posible de los hechos naturales que aquella que los considera como movimientos o combinaciones de movimientos de cuerpos en el espacio, que en el caso del psicoanálisis se puede ver como movimientos o combinaciones de fuerzas (cargas) en el "espacio" no anatómico del inconsciente, el preconscious y la conciencia. Como concepción filosófica del mundo, el

el mecanicismo<sup>82</sup> concibe a éste como una gran máquina, como un sistema de cuerpos en movimiento, a la manera del atomismo antiguo; y como materialismo, de los siglos XVII y XIX, se constituye sobre la base de dos tesis principales: la negación de todo orden finalista, y la postulación del determinismo riguroso. La primera negación, la de la causalidad del fin, en el sentido de que éste es la causa toda de la organización del mundo, consideración de que el mundo está organizado con miras a un fin, y que por tanto la explicación es explicación del fin hacia el cual está dirigido el acontecimiento que se quiere explicar, puede colarse en la explicación del inconsciente si a éste se le considera como algo que tiene vida propia y tanta independencia que puede proponer un plan y unas finalidades. La explicación del inconsciente sería la explicación de sus fines propios. Pero ¿tiene finalidades el inconsciente? ¿cómo podría tenerlos si no es una entidad independiente de la conciencia? ¿es el inconsciente una entidad independiente de la conciencia, con voluntad propia?

En cuanto a la segunda negación, la de la arbitrariedad en el acontecer del suceso, Freud es muy claro y se declara en contra de "la casualidad y la pretendida arbitrariedad del suceder anímico", aunque se trate de fenómenos aparentemente tan insignificantes como los actos fallidos. ¿Cuál es la explicación que se da a estos hechos? Alguien totalmente extraño al psicoanálisis, dice Freud

el presente de un modo absoluto y completo. El psicoanálisis puede averiguar las causas de un estado patológico actual, pero no puede, en cambio, deriva de él su preciso estado futuro.

Dalbiez se ha dado cuenta de esto:

El psicoanálisis, en ciertos casos, tiene buen éxito en relacionar el presente con el pasado, de manera, en suma, satisfactoria. Pero desde el momento que se plantea el problema inverso: el de la previsión del futuro en función del presente, se advierte hasta qué punto los límites de la aproximación psicoanalítica son fluctuantes<sup>87</sup>.

Vemos el texto de Freud:

Nuestra atención se vuelve aquí a una situación común a muchos otros ejemplos dados por la explicación psicoanalítica de un proceso psíquico. Mientras perseguimos el estudio de la evolución remontando del resultado final hacia el origen, el encadenamiento se nos aparece sin lagunas, y consideramos nuestro conocimiento como perfectamente satisfactorio, quizá aún como acabado. Pero si tomamos el camino inverso, si partimos de las hipótesis deducidas por el análisis, si intentemos proseguirlas hasta el resultado final, no tenemos la impresión de un encadenamiento riguroso y necesario. Comprendemos de inmediato que otra cosa hubiera podido ocurrir y que este otro resultado lo habiéramos comprendido y explicado bien. La síntesis no es, pues, tan satisfactoria como el análisis. Para expresarme de otro modo, el conocimiento de las hipótesis no nos permitiría pronunciarlos de antemano sobre la naturaleza de los resultados<sup>88</sup>.

Así continúa Freud:

Es muy fácil reducir a sus causas esta comprobación que nos decepciona. Aún cuando conozcamos en su totalidad los factores etiológicos que determinan un resultado dado, sin embargo, no conocemos nada más que sus particularidades cualitativas y no su fuerza relativa. Algunos de estos factores, demasiado débiles, son suprimidos por otros y no influyen en el resultado final. Pero nunca sabemos por anticipado cuáles de los elementos determinantes se revelarán como los más débiles o bien como los más fuertes. Sólo al final, nosotros decimos que los que han resultado vencedores eran los más fuertes. Resulta de todo ello que en el análisis, las causas puedan ser determinadas



con certeza, mientras que es imposible predecirlas por síntesis"<sup>89</sup>.

De hecho, ni en física ni en psicología, se puede probar experimentalmente el determinismo de la predicción, o la interpretación determinista del principio de causalidad. En términos generales, como dice Nico, "es imposible determinar con precisión, en ninguna escala de magnitudes, y en ningún orden de realidades, la totalidad de los factores que contribuyen a la producción de un fenómeno, y el valor exacto de cada uno de ellos"<sup>90</sup>. Por otra parte, para ser comprobada, la tesis determinista "se exigiría que nuestras mediciones fuesen exactas"<sup>91</sup> como señala Dalbiez.

La interpretación del determinismo mecanicista del principio de causalidad supone que el universo es "un sistema estable y cerrado: la causa es igual al efecto, y su relación física con éste se equipara a la relación lógica de las premisas con la conclusión, en un raciocinio analítico o deductivo. Esto permitiría la predicción exacta del futuro, porque el futuro estaría contenido en el presente, es decir, no añadiría ningún elemento de novedad"<sup>92</sup>. Pero este determinismo mecanicista no va bien con el psicoanálisis, porque éste no podría realizar una predicción exacta del presente a partir de las consideraciones del pasado, ni del futuro partiendo de la consideración del presente, ya que no se lograría "la impresión de un encadenamiento riguroso y necesario"; porque no hay, en otros tér-

minos, pura necesidad donde hay libertad, y donde hay libertad hay novedad e historia, en una palabra, acción humana.

Ahora bien, ¿cómo puede concebirse una acción humana inconsciente? Freud la concebía bajo los esquemas del mecanicismo considerado ya no como determinismo sino como explicación<sup>93</sup>, mediante las leyes de la mecánica, de todos los fenómenos de la naturaleza. La mecánica naciente en los trabajos de Galileo y Newton daba lugar a la dinámica como estudio de los movimientos de los cuerpos bajo la acción de las fuerzas; y esa mecánica, en el XIX, con la sustitución de la idea de fuerza por la de energía efectuada por Hamilton, el principio de conservación de la energía, formulado por Helmholtz en 1847, y la admisión de Hertz del principio del mínimo esfuerzo, como ley fundamental, sirvieron como escenario teórico para la concepción, dinámica, del inconsciente. Lo que sucede en el sistema del inconsciente es descrito en los términos de fuerza y energía, y principios análogos a los de la física de conservación de la energía, entropía y acción mínima. ¿Cuáles son las dimensiones insospechadas a las que se abre la concepción del inconsciente? Según Cencillo se supera la misma concepción mecanicista, pero Freud utiliza su instrumental para explicar el proceso psíquico entre los tres sistemas que ha construido a partir de "observaciones cuidadosamente comprobadas": inconsciente, preconscious y conciencia. El mecanicismo nunca pudo, con la exactitud cuantitativa de los modelos mecánicos, tratar los

temas de la psicología o de otras ciencias; como dice Abbagnano:

...fuera de la física, el mecanicismo ha tenido un carácter mucho menos riguroso: nunca ha logrado, ni en la explicación de los más simples fenómenos biológicos, psicológicos o sociológicos, la exactitud cuantitativa de los modelos mecánicos empleados para explicar, por ejemplo, el fenómeno de la capilaridad o el de la interferencia de la luz. Fuera de la física, por tanto, el mecanicismo ha sido más una aspiración genérica, una tesis filosófica o, en la mejor de las hipótesis, una exigencia genérica de método, que un efectivo instrumento de explicación<sup>94</sup>.

¿Acaso Freud tiene éxito con su análisis cuantitativo del sistema inconsciente? Sí lo tiene, pero a medias. Porque necesita del análisis de lo cualitativo y éste sigue estando, en su tiempo, fuera de las posibilidades del trabajo científico<sup>95</sup>. Freud ve la necesidad de no reducir lo psicológico a leyes biológicas, pero encuentra que las leyes de la psicología rigen únicamente fenómenos cuantitativos en términos de energía y fuerza. Y para explicar el inconsciente, si no quiere que sea algo más que un sistema de fuerzas y energías, se requiere de ciertas notas que no son ya de índole cuantificadora; ni física, ni química, ni anatomía alguna es capaz de mostrarlas en su esencia. Se necesitan conceptos que no proporciona la ciencia natural.

9. Se requieren conceptos especiales que puedan capturar el sentido de las "cualidades especiales del sistema inconsciente".

Freud dedica un párrafo de "Lo inconsciente" a las cualidades especiales del inconsciente. Y son especiales porque no

pueden ser designadas en términos de cuantificación, de carga y descarga, etcétera. Veamos cómo las describe Freud, en comparación con el sistema formado por la conciencia:

La diferenciación de los dos sistemas psíquicos adquiere una nueva significación cuando nos damos cuenta de que los procesos del sistema Inc., muestran cualidades que no volvemos a encontrar en el sistema superior inmediato<sup>96</sup>.

Veamos cuáles son estas cualidades:

El nódulo del sistema Inc. está constituido por representaciones de instintos que aspiran a derivar su carga, o sea por impulsos de deseos. Estos impulsos instintivos se hallan coordinados entre sí y coexisten sin influir unos sobre otros ni tampoco contradecirse. Cuando dos impulsos de deseos cuyos fines nos parecen inconciliables son activados al mismo tiempo, no se anulan recíprocamente, sino que se unen para formar un fin intermedio, o sea una transacción<sup>97</sup>.

No está formado el inconsciente por instinto, sino por representaciones de instintos, ideas de instintos, o impulsos de deseos. No son los impulsos instintivos estímulos que proceden del mundo exterior sino del interior del organismo. En "Los instintos y sus destinos" que con "La represión" y "Lo inconsciente" se publicó también en 1915, afirma Freud que los instintos, desde el punto de vista biológicos se nos muestran ... como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes del interior del cuerpo, que arriban al alma, y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático<sup>98</sup>.

Pues bien, este representante psíquico de lo somático habita el inconsciente, pero no como tal sino como representación de él, como ideal. Y lo que es notorio es que no entran en

contradicción unos con otros; no hay principio de contradicción que sirva para resolver el conflicto que surge cuando dos ideas son activadas al mismo tiempo. Si esto sucede, se unen y forman un "fin intermedio", algo así como un poco de una y un poco de otra. Sigamos el texto:

En este sistema no hay negación ni duda alguna, ni tampoco grado ninguno de seguridad. Todo esto es aportado luego por la labor de la censura que actúa entre los sistemas Inc. y Frec. La negación es una sustitución a un nivel más elevado de la represión. En el sistema Inc. no hay sino contenidos más o menos enérgicamente catexizados<sup>99</sup>.

Simplemente, se trata de un sistema donde no hay lógica, ni negación ni afirmación, pues es más primitivo que el sistema lógico de la conciencia. Sólo hay catexis, es decir, uniones de energía psíquica con un objeto externo o interno, una representación, una idea, o una parte del cuerpo. Es decir, procesos cuantitativos únicamente.

Keina en él una mayor movilidad de las intensidades de carga -sigue diciendo Freud-. Por medio del proceso del desplazamiento puede una idea transmitir a otra todo el montante de su carga, y por el de la condensación, acoger en sí toda la carga de varias otras ideas. A mi juicio, deben considerarse estos dos procesos como caracteres del llamado proceso psíquico primario. En el sistema Frec. domina el proceso secundario. Cuando tal proceso primario recae sobre elementos del sistema Frec., los juzgamos "cómico" y despierta risa<sup>100</sup>.

El proceso primario pertenece al sistema inconsciente o se identifica con él. Este proceso caracteriza la actividad propia de la energía psíquica "según la ley de un fluir libre"<sup>101</sup> que tiene que ver con los mecanismos de condensación, mediante los cuales se produce precisamente la condensación del sentido

inconsciente (en el sueño, por la censura, el paso del sentido oculto al sentido manifiesto provoca este mecanismo de condensación, de tal modo que lo aceptado por la conciencia debe ser des-condensado por el análisis; una palabra, un acto, un síntoma, un sueño, representan en su sentido manifiesto, una expresión condensada del sentido inconsciente), y desplazamiento (la representación consciente es el efecto de un desplazamiento con respecto al sentido inconsciente). En cambio, el proceso secundario "concierno al sistema preconscious-consciente (Pcs-Cs): la energía es controlada y sus catexis diferidas. Los procesos secundarios son los que están en juego en las funciones descritas clásicamente mediante los términos "pensamiento", "razonamiento", "atención", "juicio"<sup>102</sup>. Continuemos con el texto de Freud:

Los procesos del sistema Inc. se hallan fuera del tiempo; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación alguna por el transcurso del tiempo y carecen de toda relación con él. También la relación temporal se halla ligada a la labor del sistema Cc <sup>103</sup>,

Según Freud, el inconsciente es intemporal, porque, como en Kant, el tiempo es una forma de subjetividad<sup>104</sup>; que pertenece al preconscious, sistema que cuida de la organización temporal de los contenidos representativos. Como el de la lógica, el tiempo es un sistema que viene después del inconsciente. A este respecto, Cencillo ha apuntado lo siguiente:

En este punto coincide con una de las concepciones básicas de la Crítica de la razón pura, de Kant: la subjetividad del tiempo ("forma de la sensibilidad pura a prio-

ri"), pero no acaba de resignarse a que el espacio también lo sea, pues con ello perdería la base de su actitud científica topológica mecanicista. En Más allá del principio del placer reconoce expresamente su acercamiento a Kant y, aunque también se refiere al espacio, de hecho no entra en la discusión de este segundo punto<sup>105</sup>.

Las dos tópicas o teorías de los lugares de Freud, la que establece la distinción de los sistemas y luego la distinción de las instancias (yo, ello y superyó), tienen su justificación en la necesidad de reconocer los diferentes planos en los que lo psíquico se deja analizar. Pero la concepción formalista kantiana del tiempo no era necesario que la tomara Freud para sus explicaciones, a menos que como Kant no quisiera atribuir el tiempo como nota del objeto, el ser, ni como nota ontológica del sujeto, quedándose con una idea formal del tiempo. En este punto Freud parece colocar al inconsciente en un lugar privilegiado exento de la temporalidad inherente al ser<sup>106</sup>. De hecho puede aceptarse que el sistema lógico de la negación y la contradicción no es un sistema primitivo sino secundario como lo prueba la metodología dialéctica y cualquier estructura dialéctica de la realidad<sup>107</sup>. E incluso podría decirse con cierto rigor que mientras el no es originario, la contradicción es derivada. Pero se requiere una epistemología sin sentido ontológico, como la kantiana, para imaginar un sólo aspecto de la realidad fuera del tiempo. Con la misma fuerza que el principio de causalidad, al que se adhiere Freud consistentemente, se impone el principio de temporalidad de lo

real<sup>108</sup>. Prosigamos con el texto freudiano:

Los procesos del sistema Inc. carecen también de toda relación con la realidad. Se hallan sometidos al principio del placer y su destino depende exclusivamente de su fuerza y de la medida en que satisfacen las aspiraciones comenzadas por el placer y el displacer<sup>109</sup>.

Estas afirmaciones no deben sorprender mucho al lector porque aquí realidad significa sólo mundo exterior. El ello, aislado del mundo exterior, dice Freud, percibe ciertas alteraciones de su interior, oscilaciones en las tensiones de sus necesidades instintuales,

...oscilaciones que se consciencian como sensaciones de la serie placer - displacer. Desde luego, es difícil indicar por qué vías y con ayuda de qué órganos terminales de la sensibilidad llegan a producirse esas percepciones. De todos modos, no cabe duda que las autopercepciones -tanto las sensaciones cenestésicas indiferenciadas como las sensaciones de placer-displacer- dominan con despótica tiranía los procesos del ello. El ello obedece al inexorable principio del placer, mas no sólo el ello se conduce así. Parecería que también las actividades de las restantes instancias psíquicas sólo consiguen modificar el principio del placer, pero no anularlo, de modo que subsiste el problema -de suma importancia teórica y aún no resuelto de cómo y cuándo se logra superar el principio del placer, si es que ello es posible<sup>110</sup>.

El sistema del inconsciente constituye un ámbito de realidad psíquica gobernada por el principio del placer, cuyas exigencias de reducción y hasta extinción de las tensiones instintuales ("es decir, un estado de nirvana") deben considerarse en relación con las dos fuerzas primordiales: Eros e instinto de muerte. De esta manera, complicándose la tópica de los sistemas con la tópica de las instancias psíquicas, aparece el inconsciente como realidad instintual. Volvamos al texto:



Resumiendo, diremos que los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema Inc. son la falta de contradicción, el proceso primario (movilidad de las cargas), la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica<sup>111</sup>.

Los procesos inconscientes no se nos muestran sino bajo las condiciones del fenómeno onírico y de las neurosis, o sea cuando los procesos del sistema Prec., superior al Inc., son retrocedidos por una regresión a una fase anterior. De por sí son incognoscibles e incapaces de existencia, pues el sistema Inc. es cubierto en cada momento por el Prec., que se apodera del acceso a la conciencia y a la motilidad. La descarga del sistema Inc. tiene lugar por medio de la inervación somática que lleva al desarrollo de afecto, pero también estos medios de descarga le son disputados, como ya sabemos, por el sistema Prec. Por sí sólo no podría el sistema Inc. provocar en condiciones normales ninguna acción muscular adecuada, con excepción de aquellas organizadas ya como reflejos<sup>112</sup>.

Los procesos inconscientes son "de por sí" incognoscibles e incapaces de existencia. Que sean incapaces de conciencia se entiende bien, pues en eso consiste su inconsciencia; pero no se sabe a qué se refiere la frase "de por sí son incognoscibles e incapaces de existencia", a menos que se entienda en el sentido de lo incognoscible kantiano, que quiere decir que no pueden conocerse nunca sino en cuanto objeto de la conciencia, pero en tanto objetos de la conciencia disfrazados y de alguna manera como no son en sí mismos<sup>113</sup>. Es decir, "no se nos muestran" (no son fenómeno) sino bajo las condiciones alteradas, disfrazadas, encubiertas, simbólicas, del fenómeno onírico y las neurosis. Lo demás está claro. Por otro lado, la "completa significación" de las características del sistema inconsciente, piensa Freud, se apreciarían mejor sólo en cuanto las comparásemos con las cualidades del sistema superior denominado conciencia

y el preconscious, del cual señala Freud lo siguiente:

Al sistema Prec. le corresponde, además, la constitución de una capacidad de comunicación entre los contenidos de las ideas, de manera que puedan influirse entre sí, logrando ordenación temporal de dichos contenidos, e introducir una o varias censuras; el examen de la realidad y el principio de la realidad pertenecen a su territorio<sup>114</sup>.

Los caracteres ontológicos, de realidad, pertenecen al sistema preconscious, y no al inconsciente. La realidad misma desaparecería -en un sentido kantiano- si dejara de actuar ese sistema intermedio entre la conciencia y el inconsciente. Se seguiría de aquí que la respuesta a la pregunta qué es el inconsciente sería la de que es la cosa en sí incognoscible del aparato psíquico. Y como Freud no podría dejarlo sin realidad alguna, una vez que le restó la temporalidad, le deja al menos un dónde en la tópica de los sistemas, un espacio, aunque no sea el real. Las dificultades para precisar qué es el qué es el inconsciente surgen desde muchos ángulos, pero sobre todo se deben a que es algo sin tiempo, sin negación, sin contradicción, sin realidad (la realidad la ha limitado Freud a la "realidad exterior" al inconsciente) y algo semejante al "instinto animal":

El contenido del sistema Inc. puede ser comparado a una población aborigen psíquica. Si en el hombre existe un acervo de formaciones psíquicas heredadas, o sea algo análogo al instinto animal, ello será lo que constituya el nódulo del sistema Inc.<sup>115</sup>.

Por lo que el inconsciente viene a ser, como dice Freud, "el misterioso sistema" que tan poco y oscuramente se conoce, siendo imposible el referirlo a algo ya conocido<sup>116</sup>:

Lo que hasta aquí hemos expuesto sobre el sistema Inc., es probablemente todo lo que podemos decir ya que solamente se ha extraído el conocimiento de la vida onírica y de las neurosis de transferencia. No es, ciertamente, mucho; nos parece, en ocasiones, oscuro y confuso, y no nos ofrece la posibilidad de incluir o subordinar el sistema Inc. en un contexto conocido<sup>117</sup>.

Ni siguiera al contexto del lenguaje pues el inconsciente está desvinculado de la imagen verbal de las cosas, y representa más bien la presentación de la cosa sola:

La imagen consciente del objeto queda así descompuesta en dos elementos: la imagen verbal y la de la cosa, consistente esta última en la carga, si no ya de huellas mnémicas directas de la cosa al menos de huellas mnémicas más lejanas, derivadas de las primeras<sup>118</sup>.

La distinción de estos dos elementos, la presentación verbal de la cosa y la mera presentación de ella, da lugar a la diferencia entre una presentación inconsciente y una presentación consciente:

Creemos descubrir aquí cuál es la diferencia existente entre una presentación consciente y una presentación inconsciente. No son, como supusimos, distintas inscripciones del mismo contenido en diferentes lugares psíquicos, ni tampoco diversos estados funcionales de la carga, en el mismo lugar. Lo que sucede es que la presentación consciente integra la imagen de la cosa más la correspondiente presentación verbal; mientras que la imagen inconsciente es la presentación de la cosa sola. El sistema Inc. contiene las cargas de cosa de los objetos, o sea las primeras y verdaderas cargas de objeto. El sistema Prec. nace a consecuencia de la sobrecarga de la imagen de la cosa por su conexión con las presentaciones verbales a ella correspondientes. Habremos de suponer que estas sobrecargas son las que traen consigo una más elevada organización psíquica y hacen posible la sustitución del proceso primario por el proceso secundario, dominante en el sistema Prec. Podemos ahora expresar más precisamente qué es lo que la represión niega a las presentaciones rechazadas en las neurosis de transferencia. Les niega la traducción en palabras, las cuales permanecen enlazadas al objeto. Una presenta-

ción no concretada en palabras o en un acto psíquico no sobrecargado, permanece entonces en estado de represión en el sistema Inc.<sup>119</sup>

Sin embargo, es problemático el concebir una región psíquica con la capacidad de captar o de constituir la presentación de la cosa sola. ¿Qué matices epistemológicos habría que introducir aquí para dejar bien instalada esta instancia psíquica con tales características? ¿Cómo vamos a concebir esa conexión con las presentaciones verbales correspondientes? ¿cómo se constituye la realidad para el sujeto?

10. Según Freud, como lo afirma en "La negación", de 1925, el juicio toma dos decisiones principales. Primero, la de atribuir o negar a una cosa una cualidad; y segundo, la de conceder o negar a una imagen la existencia en la realidad. En este segundo caso, se trata de la existencia real de un objeto imaginado:

No se trata ya de si algo percibido (un objeto) ha de ser acogido en el yo, sino de si algo existente en el yo como imagen puede ser también vuelto a hallar en la percepción (realidad)<sup>120</sup>.

Como dice Freud, se trata de nuevo de una cuestión "de lo exterior y lo interior". El inconsciente, en el interior, puede imaginar una imagen, pero no es que capte en ella la cosa sola, no capta en ella ninguna cosa. No es que capte la cosa que, después con el examen de la realidad, y con la percepción (y con esta la imagen verbal correspondiente), se vuelve cosa

decible, mentable. Lo de dentro es sólo imaginado, lo de fuera es lo real: "Lo irreal, simplemente imaginado, subjetivo, existe sólo dentro; lo otro, lo real, existe también fuera<sup>121</sup>.

... Pero lo de fuera se valora con la idea de que sea algo bueno para ser incorporado, o algo malo que hay que expulsar ("Lo malo, lo ajeno al yo y lo exterior son para él, en un principio, idénticos"). Esta decisión la hace el yo inicial, bajo el principio del placer. Después, ya no se trata de que la cosa tenga una cualidad buena para ser asimilada, sino de averiguar si también existe en el mundo exterior para cuando sea necesario apoderarse de ella.

Para comprender este progreso hemos de recordar que todas las imágenes proceden de percepciones y son repeticiones de las mismas. Así, pues, originalmente, la existencia de una imagen es ya una garantía de la realidad de lo representado<sup>122</sup>.

Existe, pues, lo representado, la cosa representada. Pero ¿donde, dentro, o fuera?

La antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo no existe en un principio. Se constituye luego por cuanto el pensamiento posee la facultad de hacer de nuevo presente, por reproducción en la imagen, algo una vez percibido, sin que el objeto tenga que continuar existiendo fuera<sup>123</sup>.

Se le da existencia dentro de la mente al hacerlo de nuevo presente, y entonces el examen de la realidad tiene que averiguar, no si en la percepción real hay un objeto correspondiente al imaginado, sino "volver a encontrarlo, convencerse de que aún existe". Es decir, por acción del pensamiento se produce una separación entre lo subjetivo y lo objetivo, como

juicio cuya tarea es la de averiguar lo referente a la existencia real del objeto imaginado (test de la realidad). Al pensar el objeto se le hace real como pensado y se exige la comprobación de su existencia real, fuera del pensamiento. Cuando se advierte como real pensado se advierte también que puede no existir ya en la realidad. Las deformaciones en la captación de la cosa, por otro lado, también son revisadas por el examen de la realidad. Y esta tiene, finalmente, en todos los casos, como condición de desarrollo, "la pérdida de objetos que un día procuraron una satisfacción real"<sup>124</sup>.

Así, con el estudio del juicio, Freud logra "un atisbo de la génesis de una función intelectual surgida del dinamismo de los impulsos instintivos primarios" El juicio es "la evolución adecuada del proceso primitivo por el cual el yo incorporaba cosas en su interior o las expulsaba fuera de sí, de acuerdo al principio de placer"<sup>125</sup>. Su polarización en un sí y un no parece corresponder, dice Freud, a la antítesis de los dos grupos de instintos: "La afirmación -como sustitutivo de la unión- pertenece al Eros; la negación -consecuencia de la expulsión- pertenece al instinto de destrucción"<sup>126</sup>. La función del juicio es posible por la creación del símbolo de la negación, que permite al pensamiento "un primer grado de independencia de los resultados de la represión y con ello también de la compulsión del principio del placer"<sup>127</sup>. Ese símbolo es patrimonio del pensamiento, pues el inconsciente no cuenta con él:

Con esta teoría de la negación armoniza perfectamente el hecho de que en el análisis no hallemos ningún "no" procedente de lo inconsciente, así como el de que el reconocimiento de lo inconsciente por parte del yo se manifieste por medio de una fórmula negativa. La prueba más rotunda de que un análisis ha llegado al descubrimiento de lo inconsciente es que el analizado reaccione al mismo tiempo con las palabras: "En eso no he pensado jamás"<sup>128</sup>.

Entonces, una representación inconsciente no se asocia a representaciones verbales, que son restos mnémicos de percepciones conscientes, procedentes del mundo exterior, y no cuenta con el trabajo del juicio, de la negación, del pensamiento. Entre el inconsciente y el preconscious se da una mediación del lenguaje, en una palabra, cuyos elementos básicos de afirmación y negación traen consigo una revelación de lo inconsciente. En este punto tiene que conectarse necesariamente el trabajo de Lacan según el cual el inconsciente "está estructurado como un lenguaje"<sup>129</sup>, surgiendo enseguida las ambigüedades de ese "como un lenguaje":

¿Habrá que aclarar la realidad del inconsciente por la realidad del lenguaje, el objeto de la lingüística? Difícilmente se podrá escapar a un doble escollo: o se reducirá la especificidad del inconsciente freudiano, olvidando la diferencia profunda que existe entre el yo y la naturaleza de las representaciones en el nivel inconsciente por un lado, y el nivel preconscious-conciencia por el otro; o bien, favoreciendo una cierta subversión de los conceptos lingüísticos, en especial los de metáfora y metonimia, se dejará establecida una cierta concepción del lenguaje para convencerse en seguida de que el inconsciente no funciona de otro modo (...). Enunciar que el desplazamiento freudiano es la metonimia, en tanto la condensación es la metáfora, resulta sin duda apresurado: es silenciar consideraciones y desarrollos que debemos tanto a Freud como a los lingüistas, o al menos es dejar de lado bastantes mediaciones (...). Pero vayamos más

lejos. En verdad, el inconsciente freudiano y el lenguaje de los lingüistas se oponen tan radicalmente que la transcripción palabra por palabra de sus propiedades y sus leyes podría resultar una tentativa paradójica (...). Llevando al extremo nuestra línea de pensamiento hemos tratado de mostrar la ligazón que opera en el proceso de la represtión originaria concebido sobre el modelo de la metáfora. Se llega entonces a esta proposición sorprendente: lo que condiciona el paso del proceso primario al proceso secundario no es precisamente más que la constitución y el mantenimiento del inconsciente como dominio separado. El inconsciente -diríamos nosotros- es, más que un lenguaje, la condición misma del lenguaje<sup>130</sup>.

Las investigaciones psicoanalíticas de Lacan y sus discípulos se fundan en una compenetración entre lingüística y psicoanálisis en la que juega un papel primordial la noción de "significante" que procede del Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure<sup>131</sup>. De hecho, las relaciones ya descubiertas entre lengua y pensamiento, que ocupan los trabajos de la forma interior del lenguaje de Humboldt, la actitud categorial o clasificatoria de la razón-lenguaje de Bergson y la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer, son las que llevan de la mano a la problemática del inconsciente hacia las cuestiones del lenguaje, pensamiento y realidad que siempre han contado con la atención principal de la filosofía en términos de ontología y epistemología. No ha pasado desapercibido el hecho de que el psicoanálisis se realiza definitivamente como un intercambio de palabras<sup>132</sup> y que las palabras se transforman en las alteraciones mentales<sup>133</sup>; y tampoco debe pasarse por alto que el carácter expresivo no sólo del lenguaje sino de todo lo humano, es condición de posibilidad de



la analítica psíquica, aunque no cuente ella con un desarrollo del principio de la expresión, ni una idea del hombre como ser de la expresión, ni una metafísica de la expresión que pueda dar razón del ser simbólico y las leyes de las relaciones simbólicas<sup>134</sup>. Por lo expresivo de los hechos psicoanalíticos el psicoanálisis puede ser considerado como una física de la expresión:

En todas estas nuevas direcciones (desde Freud, Adler y Jung) se insiste en la genuina expresividad de cualquier acto, gesto, modo de ser y de comportamiento, de todo movimiento, incluso los involuntarios (sobre todo éstos), y hasta los sueños. Existe una relación dinámica entre lo consciente y lo inconsciente, y por ello mismo entre la zona externa y fenoménica del yo y su zona o zonas profundas. La idea directiva es justamente que lo profundo aflora a la superficie, aunque en una traducción simbólica. De donde la técnica psicoanalítica, que permite la revelación de lo velado. Pero la propia ocultación es significativa, o sea expresiva. Esto quiere decir que la relación dinámica no es unívoca, y que la ciencia analítica, aunque sigue siendo fenomenológica, como la antigua psicología mecánica, tiene que ser además hermenéutica. Las leyes dinámicas de esta nueva psicología (cualesquiera que sean sus direcciones) se asientan sobre el principio de que todo lo humano es expresivo: son leyes psicológicas de la expresión<sup>135</sup>.

El lenguaje no puede ser desatendido, pues, por el psicoanálisis<sup>136</sup>. Y aquí podemos leer a Ricoeur:

Me parece que un terreno en el que coinciden hoy todas las indagaciones filosóficas es el del lenguaje. Ahí se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, la filosofía lingüística de los ingleses, la fenomenología surgida de Husserl, los estudios de Heidegger, los trabajos de la escuela bultmanniana y las otras escuelas de exégesis neotestamentaria, los trabajos de historia comparada de las religiones y de antropología que se ocupan del mito, el rito y la creencia y, por fin, el psicoanálisis<sup>137</sup>.

El psicoanálisis toma parte en el debate sobre el lenguaje,

porque su objeto principal es el sueño como sede de la articulación del deseo y del lenguaje; no es el sueño soñado lo que se interpreta, sino el texto del relato del sueño, para sustituirlo con otro texto, que es la palabra primitiva del deseo, moviéndose el psicoanálisis de un sentido a otro sentido, y produciéndose una semántica del deseo<sup>138</sup>.

11. Del análisis de los textos de Freud derivan una conclusión que ahora podemos ver más claramente:

10. La premisa fundamental del psicoanálisis es la diferenciación entre consciente e inconsciente. Sin esta idea principal no puede desarrollarse ninguna de las tesis parciales de la teoría psicoanalítica. Lo mismo que en las demás ciencias, en la teoría de psico-análisis encontramos una tesis básica y unas consecuencias necesarias que constituyen la teoría en su conjunto.

20. La hipótesis del inconsciente se justifica: a) porque el inconsciente da testimonio de actos psíquicos (actos fallidos, sueños, síntomas neuróticos, ocurrencias, conclusiones intelectuales) de los cuales no da testimonio la conciencia sola; b) porque tal hipótesis se confirma experimentalmente al construirse mediante ella acciones eficaces en los procesos conscientes; c) porque la conciencia sólo abarca un limitado contenido, quedando por tanto un resto inconsciente; d) porque está probada la eficacia de los experimentos hipnóticos.

3o. Las ideas inconscientes no se conocen directamente (percepción de la conciencia) sino por medio de su traducción a la conciencia. Esta traducción puede comprenderse como una traducción del sentido: hay que averiguar qué sentido tienen las formaciones del inconsciente.

4o. El inconsciente está formado, por un lado, por ideas que representan a los instintos (su contenido es el instinto animal), y por otro lado, por procesos como el de la represión, por cuya acción se forman ideas en estado de inconsciencia.

5o. Las características del inconsciente son las siguientes: a) en él no rige el principio de no contradicción; b) no hay duda; c) no hay negación; d) en él se da el proceso psíquico primario: procesos de cargas, como el desplazamiento y la condensación; e) no hay procesos secundarios: pensamiento, razonamiento, atención, juicio; f) no hay tiempo; g) rige el principio del placer. No hay relación con la realidad; ésta queda sustituida por la realidad psíquica; h) está constituido por procesos que de por sí son incognoscibles e incapaces de existencia; no se conocen como son en sí mismos; i) sólo provocan acciones musculares que están organizadas como reflejos; j) en él se da la presentación de la cosa sola, sin su enlace con la presentación verbal. Lo reprimido niega a las presentaciones la traducción en palabras; por tanto, sólo hay presentaciones no concretadas en palabras.

Ahora bien, es preciso aclarar algunos puntos y ver si estas determinaciones, negativas en su mayoría, pueden dar un concepto definido del inconsciente.

En general, entendida la vida humana como una dialéctica existencial<sup>139</sup> es posible afirmar que en ninguna zona del ser del hombre tiene vigencia el principio de no contradicción. En su ser juegan un papel importante las modalidades del no-ser<sup>140</sup>. El principio de no contradicción rige en la conciencia sólo de un modo parcial: podemos pensar con y sin el principio. La racionalidad del cambio, por ejemplo, es reconocida por el pensar dialéctico, que muestra al par que la vigencia del principio es lógica y no ontológica.

No debe asombrarnos, pues, que en lo inconsciente no rija este principio. Pero ¿por qué no rige? ¿Acaso porque Freud quería indicar con ello que el inconsciente constituye una realidad dialéctica? En modo alguno. El sencillamente identificaba a la conciencia con el principio de la razón; el inconsciente, por consiguiente, es irracional.

Desde este punto de vista, el inconsciente no duda, puesto que el dudar es una actividad racional que supone el discernimiento, la separación, la distinción y la ponderación. Y tampoco puede decirse que niegue, pues el "no" pertenece a una decisión del juicio en tanto que facultad de la razón. Y sólo de ésta parten todos los otros procesos secundarios: pensamiento, razonamiento, atención.

El tiempo, por otro lado, es atributo de la conciencia o el preconscious. Lo que no pasa por estos sistemas es intemporal, como el propio inconsciente. Y algo análogo sucede con el lenguaje: es atributo de las presentaciones conscientes, pues el inconsciente produce sólo presentaciones no concretadas en palabras. Los hechos del lenguaje y la temporalidad misma tienen que ver con lo racional, el inconsciente es irracional<sup>141</sup>.

Tan irracional como el "ello", aislado del mundo exterior y dotado de un mundo propio de percepciones, a través de las cuales percibe sus alteraciones, las oscilaciones en la tensión de sus necesidades instintuales, cuya reducción y hasta su extinción es determinada por el principio del placer, principio que rige el inconsciente.

¿Hasta qué punto podemos identificar el inconsciente con el ello? Según nuestra lectura de Freud en varios textos es posible llevar a cabo esa identificación de una manera amplia. De hecho, los procesos posibles en y entre los supuestos elementos psíquicos del ello (proceso primario) "discrepan ampliamente de los que la percepción consciente nos muestra en nuestra vida intelectual y afectiva"<sup>142</sup>, es decir, racional.

Una cosa se define por otra: el inconsciente se define por lo que no es, lo racional, y por lo que es, lo instintual, por esa parte de la estructura psíquica que se denomina "ello" y que Freud concibe como "el núcleo de nuestra esencia"<sup>143</sup>. Esta estructura, en la que actúan los instintos orgánicos,

formados por las dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción)<sup>144</sup>, es inconsciente, no comparte las cualidades de la conciencia (que posee el yo), y como el super-yo, se constituye con las influencias del pasado (el ello con las heredadas, el super-yo con las recibidas de los demás).

La irracionalidad del inconsciente se advierte bien en la frase de Freud a la cual tal vez no hemos dado suficiente importancia: "si en el hombre existe un acervo de formaciones psíquicas heredadas, o sea análogo al instinto animal, ello será lo que constituya el nódulo del sistema inconsciente".

Para Freud, el hombre es un ser instintivo, como lo señaló Scheler en su tiempo<sup>145</sup>. En efecto, el ser humano puede explicarse del mismo modo que se explica un animal:

Para muchos de nosotros es difícil prescindir de la creencia de que en el hombre mismo reside un instinto de perfeccionamiento que le ha llevado hasta su actual grado elevado de función espiritual y sublimación ética y del que debe esperarse que cuidará de su desarrollo hasta el super-hombre. Mas, por mi parte, no creo en tal instinto interior y no veo medio de mantener viva esta benéfica ilusión. El desarrollo humano hasta el presente me parece no necesitar explicación distinta del de los animales...<sup>146</sup>

El hombre, sin la parte de racionalidad que representa su conciencia, es un ser irracional, o sea, instintivo como el animal, y la mejor muestra de esa irracionalidad, entendida como instintividad, es el inconsciente "del que cabe afirmar que es el dominio de lo ilógico"<sup>147</sup>. En una idea del ser humano como ente natural, el inconsciente, lo irracional ineliminable, constituye la esencia primaria y fundamental, el núcleo

instintivo desde el cual los instintos, excitaciones interiores<sup>148</sup> que son la manifestación de la naturaleza, conservadora de lo animado, permanecen como tendencias propias de lo orgánico hacia la reconstrucción del estado anterior<sup>149</sup> que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, las mismas que son captadas por la capa cortical sensible que de ese modo se diferencia de las demás partes de la sustancia viva y constituye luego el sistema Cc. cuya función es la conciencia<sup>150</sup>.

Lo que existe es el hombre y el mundo externo. Este está representado por los estímulos externos que forman lo exterior; y lo interior, por su parte, se hace representar por estímulos cuya fuente es un estado de excitación del soma<sup>151</sup>: los instintos. El hombre es instinto y conciencia. Así se configura un dualismo válido entre el ser humano (instinto y conciencia) y lo no humano, el mundo externo<sup>152</sup>.

Pero la complicación se presenta cuando en lugar de este dualismo se construye otro con los términos opuestos de racionalidad e instintividad. Según esto los instintos pertenecen al cuerpo y la racionalidad la proporciona la conciencia, el alma. De modo que aparece, bajo estos términos, el clásico dualismo del cuerpo y el alma sustentado por la metafísica dualista de las dos sustancias, y surge el problema ontológico de la incomunicación sustancial y la cuestión de la relación psico-física que mantiene en discusión la psiquiatría

contemporánea<sup>153</sup>.

Sin embargo, podemos decir que en Freud no hay dualismo cuerpo-alma porque entre el cuerpo (los instintos) y el alma (la conciencia) surge lo inconsciente, que contiene a lo instintivo pero es de carácter psíquico, anímico. Lo inconsciente, puede afirmarse, descubre "el terreno común que hará inteligible la reunión de una perturbación somática con una perturbación anímica"<sup>154</sup>. Más si se trata del punto de reunión debe admitirse que se está suponiendo todavía el dualismo.

De cualquier modo, el inconsciente se comprende como lo psíquico instintivo independiente de la conciencia, lo racional. No puede entenderse lo inconsciente sin lo instintivo, pues viene a ser "simplemente lo inicial, primitivo e infantil de la vida psíquica"<sup>155</sup>, lo inconsciente de la vida psíquica "no es otra cosa que lo infantil"<sup>156</sup>, y lo infantil es sobre todo lo natural, lo instintivo, el ello en sí mismo que se manifiesta como egoísmo, como tendencias incestuosas, etc.

Lo psíquico, pues, no es sólo vida racional sino también vida instintiva. En Freud, como hemos señalado, ya no tiene validez la identificación de la conciencia con lo psicológico. Más bien todo lo consciente aparece en el trasfondo de algo inconsciente, en el que tiene su raíz, y en lo inconsciente siempre hay algo instintivo. Tomando en cuenta estos hechos, la psicología de Freud supera la clásica teoría de las facultades del alma que consideraba las funciones psíquicas como



aisladas unas de otras: "Unos actos serían instintivos, otros racionales, deliberados o voluntarios; hasta aquí llega el instinto, desde aquí empieza la voluntad"<sup>157</sup>. Por el camino del estudio de las llamadas facultades psíquicas, no puede la psicología alcanzar una comprensión clara del ser humano<sup>158</sup>.

El psicoanálisis no explica al hombre nada más con su teoría de los instintos (designada por Freud como "nuestra mitología"<sup>159</sup>), si así fuera, sólo la biología o la "psicología biológica"<sup>160</sup>, estudiando los fenómenos psíquicos, concomitantes a los procesos biológicos, podría responder a la pregunta de qué es el inconsciente, y éste aparecería como mera instintividad. Freud en cierto punto cede el terreno a la biología<sup>161</sup>, pero ella no va más allá de las ciencias naturales y éstas no pueden dar razón de la completa unidad en el hombre de instintividad y racionalidad. Para el biólogo esta coexistencia es tan inexplicable como la de animalidad y humanidad y sólo advierte que van juntas<sup>162</sup>. De hecho, la ciencia biológica "nunca será capaz de satisfacer el deseo del metafísico de establecer una definición 'ontológica' de la vida"<sup>163</sup>, y a su turno tiene que ceder el terreno, no a la psicología, sino a la ontología. Sólo ésta, definiendo la vida en general y la existencia humana en particular, puede emprender la crítica del dualismo instintividad-racionalidad como una modalidad del dualismo cuerpo-alma<sup>164</sup>. Por otro lado, tampoco una teoría del hombre como animal racional explica al hombre en

su unidad<sup>165</sup>.

La teoría psicoanalítica no puede explicar al ser humano sólo con su teoría del instinto, y tampoco puede hacerlo sólo con su teoría del inconsciente. Necesita también de la metafísica para saber en qué consiste el ser de lo humano en su totalidad. Si por medio del inconsciente se trata de explicar toda la realidad humana, pronto se hace del inconsciente un "principio metafísico" capaz de explicar el misterio de la vida humana:

Sin duda, el concepto de lo inconsciente fue pronto exagerado de nuevo especulativamente. Elevado a principio metafísico, condujo a una cómoda metafísica de los fenómenos vitales, que en el fondo no explicaba nada y sólo agrandaba el enigma<sup>166</sup>.

Esta metafísica omnicomprensiva de los fenómenos vitales puede hallarse tal vez por debajo de la obra de Freud<sup>167</sup>, pero nosotros la descartemos por principio, pues consideramos el trabajo de una metafísica del inconsciente como tarea de una ciencia estricta, no como especulación sino como rigurosa fenomenología.

Ahora bien, ¿no podemos acaso saber ya qué es lo inconsciente, después de haber considerado el tratamiento freudiano? Todavía no porque es preciso elaborar una crítica filosófica del planteamiento de Freud, es decir, una crítica que considere al inconsciente como lo psíquico en sí pero independientemente del esquema epistemológico-ontológico kantiano. Tendríamos que indagar si las caracterizaciones freudianas del inconsciente

pueden mantenerse en pie después de despejar el kantismo de Freud. En otras palabras, la metafísica del inconsciente tendría que revisar el concepto de lo inconsciente a la luz de la revolución ontológica que consiste en considerar al ser en sí como fenómeno, haciendo a un lado, por fin, el dualismo fenómeno-noúmeno<sup>168</sup>. Veamos en qué consiste el kantismo instalado en el trabajo de Freud.

Ya habíamos señalado que Freud encuentra tres sentidos del término inconsciente. Primero, el relativo a lo que en un momento dado puede ser en la forma de la latencia; segundo, el que se refiere a lo inconsciente eficaz, y tercero, la significación de lo inconsciente como sistema cuyos procesos que lo constituyen son todos y cada uno inconscientes.

Habremos de admitir, dice Freud, que en la vida psíquica "existen procesos y tendencias que generalmente ignoramos y de los que quizá nunca hemos tenido la menor noticia"; de este modo obtenemos un nuevo sentido de lo inconsciente, el tercero, en el cual "el factor de actualidad o momentaneidad deja de ser uno de sus caracteres fundamentales y descubrimos que lo inconsciente puede serlo de una manera permanente y no significar tan sólo algo momentáneamente latente"<sup>169</sup>,

Pero en realidad no es que en la vida psíquica haya procesos y tendencias inconscientes junto a los fenómenos conscientes. Si advertimos bien la cuestión notaremos que lo que sucede es que la vida psíquica es inconsciente y sólo la conoce-

mos por medio de la conciencia del mismo modo que conocemos los fenómenos exteriores únicamente a través de los sentidos. Y si esto es así, entonces lo inconsciente es lo psíquico en sí.

De esta manera el problema psicológico principal presenta un aspecto enteramente cambiado, como decía Hartmann que tenía que suceder cuando se admitiera el trasfondo metafísico de la cuestión psicológica fundamental, reconociendo por fin que "se da una realidad psíquica de los actos en el sentido de un auténtico ser en sí real, es decir, en el sentido de la independencia respecto del saber, del ser experimentado y de la conciencia"<sup>170</sup>. Esto psíquicamente real es, como verdadero objeto de la investigación psicológica, el inconsciente freudiano.

Freud, como Kant, quiere llevar a cabo una revolución, es decir, una "rectificación" en la teoría psicológica afirmando que no debemos confundir el objeto de la conciencia (el inconsciente) con la conciencia misma, reduciendo lo psíquico a lo consciente. En las palabras de Kant se diría que no es cierto que la conciencia tenga que regirse por el inconsciente, que más bien es al revés: lo inconsciente tiene que regirse por nuestra conciencia. El objeto, o sea el inconsciente, lo psíquico en sí, es lo conocido por la conciencia, no es la conciencia misma. Esta no es sino el instrumento necesario para conocer al objeto, como en el caso de lo físico vienen a

ser el instrumento necesario para conocer al objeto, como en el caso de lo físico vienen a ser el instrumento las formas de la sensibilidad y los conceptos del entendimiento.

La revolución kantiana que aparece expuesta resumidamente en el famoso prólogo a la segunda edición de la Crítica de la razón pura consiste en asegurar que son los objetos los que tienen que regirse por nuestro conocimiento, que éste no es sino conocimiento de fenómenos y no de la cosa tal cual es ella misma. Este es el resultado de la crítica:

Que espacio y tiempo son sólo formas de la intuición sensible, y por tanto sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento y por tanto tampoco elementos para el conocimiento de las cosas, sino en cuanto a esos conceptos puede serles dada una intuición correspondiente; que consiguientemente nosotros no podemos tener conocimiento de los objetos como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir como fenómeno; todo esto queda demostrado<sup>171</sup>.

En cambio, lo que demuestra Freud, por su lado, es que el inconsciente es la cosa en sí, lo psíquico en sí, que no puede ser conocido sino como fenómeno para la conciencia. Como en Kant, evidentemente, queda el recurso de pensar la cosa en sí ya que no podemos conocerla, pero lo que intenta el psicoanálisis es más bien conocer lo inconsciente tal como aparece para la conciencia, es decir, como fenómeno, como lo que no se halla en el objeto mismo sino siempre en relación de éste con el sujeto, como dice Kant<sup>172</sup>.

Ahora, y únicamente en este esquema kantiano del conoci-

miento, podemos entender por qué lo inconsciente es un conjunto de procesos que "de por sí son incognoscibles e incapaces de existencia"<sup>173</sup>. Lo inconsciente, lo psíquico en sí, no necesita ser, por tanto, tal como lo percibimos a través de la conciencia, del mismo modo que lo físico en sí tampoco necesita ser como lo perciben los órganos sensoriales. Es como es en tanto que cosa en sí, como algo que no debe ser pensado como objeto de la conciencia, sino como noumeno<sup>174</sup>. El inconsciente es el noumeno kantiano. Todo esto está implicado en el texto de Freud al que ya hemos hecho alusión antes y que vamos a citar enseguida:

El psicoanálisis nos obliga, pues, a afirmar que los procesos psíquicos son inconscientes y a comparar su percepción por la conciencia con la que los órganos sensoriales hacen del mundo exterior. Esta comparación nos ayudará, además a ampliar nuestro conocimiento. La hipótesis psicoanalítica de la actividad psíquica inconsciente constituye en un sentido una continuación del animismo primitivo que nos mostraba por doquiera fieles imágenes de nuestra conciencia, y en otro, como una extensión de la rectificación, llevada a cabo por Kant, de la teoría de la percepción externa. Del mismo modo que Kant nos invitó a no desatender la condicionalidad subjetiva de nuestra percepción y a no considerar nuestra percepción idéntica a lo percibido incognoscible, nos invita el psicoanálisis a no confundir la percepción de la conciencia con los procesos psíquicos inconscientes objetos de la misma. Tampoco lo psíquico tal como lo físico necesita ser en realidad tal como lo percibimos. Pero hemos de esperar que la rectificación de la percepción interna no oponga tan grandes dificultades como la de externa y que los objetos interiores sean menos incognoscibles que el mundo exterior<sup>175</sup>.

¿Y si lo inconsciente, como el noumeno, es incognoscible por definición? ¿Cómo afirmar, entonces, que es el sistema en que se halla contenido en germen todo lo malo existente en el alma humana?<sup>176</sup>

## N O T A S:

1. FREUD, S. La interpretación de los sueños, en OC, I, p. 713.
2. FREUD, S. Estudios sobre la histeria, en OC, I, pp. 51-52.
3. Cf. CENCILLO, L. El inconsciente, ed. cit., p. 5.
4. FREUD, S. "Esquema del psicoanálisis", en OC, III, p. 2729.
5. FREUD, S. Op. cit., idem.
6. FREUD, S. Op. cit., p. 2730. Subrayado nuestro.
7. La teoría psicoanalítica comienza propiamente con el análisis del inconsciente "dinámico". Véase más adelante.
8. FREUD, S. La interpretación de los sueños, en OC, III, p. 674.
9. FREUD, S. Op. cit., idem.
10. FREUD, S. Op. cit., idem.
11. FREUD, S. Op. cit., pp. 674-675.
12. FREUD, S. Op. cit., p. 675.
13. FREUD, S. Op. cit., p. 680.
14. Cf. FREUD, S. Op. cit., p. 691.
15. FREUD, S. Op. cit., p. 713.
16. FREUD, S. Op. cit., p. 714.
17. FREUD, S. Op. cit., idem.
18. FREUD, S. Op. cit., idem.
19. FREUD, S. Op. cit., idem.
20. FREUD, S. Op. cit., pp. 714-715.
21. FREUD, S. Op. cit., p. 715.
22. Este es un hecho que no ha escapado a la crítica: "la conciencia continúa siendo a pesar de todo base de referencia que permite situar los hechos psicológicos" (G. Politzer, Crítica de

los fundamentos de la psicología, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 170).

23. FREUD, S. La interpretación de los sueños, en OC, III, p. 715.

24. FREUD, S. Op. cit., idem.

25. "El aparato mental aparece como una unión dinámica de opuestos de las estructuras del inconsciente y el consciente (...). Esta construcción dualista prevalece incluso en la posterior topología tripartita de id, ego y superego" (H. Marcuse, Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud, Editorial Joaquín Mortiz, México, 1965, II, p. 37).

26. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2188.

27. FREUD, S. Op. cit., p. 2127.

28. FREUD, S. La interpretación de los sueños, en OC, III, p. 715.

29. FREUD, S. Op. cit., p. 716.

30. FREUD, S. Op. cit., idem.

31. FREUD, S. Op. cit., idem.

32. FREUD, S. Op. cit., pp. 716-717.

33. FREUD, S. Op. cit., p. 717.

34. FREUD, S. Op. cit., idem.

35. FREUD, S. Op. cit., p. 718.

36. FREUD, S. Op. cit., p. 720.

37. RYLE, G. El concepto de lo mental, Paidós, Buenos Aires, 1967, pp. 145-146.

38. FREUD, S. "Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis", en OC, II, p. 697.

39. FREUD, S. Op. cit., idem.

40. FREUD, S. Op. cit., idem.



41. FREUD, Op. cit., pp. 1697-98.
42. FREUD, S. Op. cit., p. 1698.
43. FREUD, S. Op. cit., idem.
44. FREUD, S. Op. cit., pp. 1698-99.
45. FREUD, S. Op. cit., p. 1699.
46. FREUD, S. Op. cit., pp. 1699-1700.
47. FREUD, S. Op. Cit., p. 1700.
48. FREUD, S. Op. cit., p. 1697.
49. FREUD, S. Op. cit., p. 1701.
50. FREUD, S. Op. cit., idem.

51. Quizá hemos oscurecido nuestra exposición y comentarios del concepto freudiano del inconsciente al seguir el orden del texto de Freud, sin embargo era necesario analizar el contenido tal como lo va desarrollando el propio autor. Para remediar esta oscuridad presentamos al final de este capítulo un resumen más sistemático.

52. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2061.

53. FREUD, S. Op. cit., idem.

54. En otro sentido también puede concebirse el psicoanálisis como una empresa develadora de apariencias: "Encontramos, pues, una gran afinidad entre la empresa cartesiana y el autoanálisis, ya que si en el autoanálisis se trata de poner en claro el sentido de su comportamiento, descubriendo qué otra cosa significa considerándolo en el pasado, en la duda metódica se trata de dilucidar lo que quieren decir mis opiniones en la medida en que su verdadero sentido depende de su procedencia y en que nunca llegaría yo a saber nada de él en tanto no lograra hacer la crítica de sus orígenes en mi existencia singular. En los dos casos, ya se trate de mis opiniones o de mi afectividad, debo siempre develar la apariencia y, detrás de ella, otro sentido, parcialmente biográfico, que la constituye a la vez como apariencia y como disimulo (G. Lanteri-Laura, "Los problemas del inconsciente y el pensamiento fenomenológico", en El inconsciente. Coloquio de Bonneval, Siglo XXI, México, 1970, p. 423).

55. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2188.

56. "Os propongo ahora operar una modificación de nuestra terminología con el solo objeto de dar a nuestros movimientos un poco más de libertad, En lugar de decir oculto, inaccesible e inauténtico, diremos en adelante, con expresión mucho más exacta, inaccesible a la conciencia, o inconsciente" (S: Freud, Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2188).

57. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2064.

58. J. Laplanche y S. Leclaire mencionan la cuestión del status ontológico del inconsciente, pero no la desarrollan (cf. "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", en en A. Green, J. Laplanche et al, El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976).

59. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2061.

60. FREUD, S. Op. cit., pp. 2061-62.

61. FREUD, S. Op. cit., p. 2062.

62. Cf. BUNGE, M. La investigación científica, Ediciones Ariel, Barcelona, 1972, p. 859.

63. Cf. Schlick, Moritz, General Theory of Knowledge, Springer-Verlag Wien NEW York, 1974, p. 115.

64. FREUD, S. "El inconsciente", en OC, II, p. 2062.

65. FREUD, S. Op. cit., p. 2063.

66. FREUD, S. Op. cit., p. 2063.

67. FREUD, S. Op. cit., idem.

68. FREUD, S. Op. cit., idem.

69. FREUD, S. Op. cit., idem.

70. FREUD, S. Op. cit., p. 2064.

71. Véase: J. WISDOM, Other minds, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968.

72. En el psicoanálisis el conocimiento de la mente ajena se realiza por medio de una interpretación en la que juega un papel importante la mente propia, la del analizado, y la del analista, como conciencia-testigo. Véase más adelante, en el capítulo siguiente, esta distinción señalada por Ricoeur.

73. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2064.

74. FREUD, S. Op. cit., p. 2067.

75. "Freud por lo menos dice que el inconsciente es un dominio de entidades ('ideas') que si se vuelven conscientes lo hacen por medio de la expresión verbal. Este uso de 'idea', como lo notamos antes, es una reminiscencia del vocabulario filosófico de Brentano, o por lo que a eso se refiere, de Locke" (A. C. Macintyre, The Unconscious. A Conceptual Analysis, Routledge & Kegan Paul, London, 1958, pp. 86-87).

76. Cf. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2066.

77. RAPAPORT, D. La estructura de la teoría psicoanalítica, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 90.

78. En general, el proceso de represión envía al inconsciente el contenido que no debe ser captado por la conciencia. "Los esfuerzos del analista y del paciente deben conducir hacia una anulación de la represión, con objeto de que lo reprimido salga a la conciencia y sea sometido a los juicios críticos de ésta. Así puede hacerse una decisión racional si se tienen a la mano todos los hechos, y no como en las etapas previas, en las que sólo se contaba con parte de ellos y el resto eran inconscientes. Uno de los objetivos del análisis es provocar un estado tal, que el yo consciente, con su razón, su lógica y sus capacidades críticas, pueda tomar el control cuando se enfrenta a demandas no realistas, infantiles, cuya finalidad es obtener placer y que la realidad no puede satisfacer" (L. C. Kolb, Psiquiatría clínica moderna, La Prensa Médica Mexicana, México, 1978, p. 728).

79. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2068.

80. CENCILLO, L. El inconsciente, ed. cit., p. 26.

81. CENCILLO, L. Op. cit., p. 25.

82. Cf. ABBAGNANO, N. Diccionario de filosofía, F.C.E., México, 1966.

83. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2133.

84. FREUD, S. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, III, p. 3191.

85. Sobre el concepto de "racionalidad de lo real" véase: E. Nicol, Los principios de la ciencia, ed. cit.

86. Cf. nota 83.

87. DALBIEZ, R. El método psicoanalítico y la doctrina freudiana, II, ed. cit., p. 334.

88. Citado por Dalbiez, op. cit., p. 334.

89. Citado por Dalbiez, op. cit., idem.

90. NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit. p. 179.

91. DALBIEZ, R. El método psicoanalítico y la doctrina freudiana, II, ed. cit., p. 333.

92. NICOL, E. Los principios..., p. 185.

93. "Por explicación mecanicista se entiende la que se sirve exclusivamente del movimiento de los cuerpos, entendido en el sentido restringido de movimiento espacial..." (N. Abbagnano, Diccionario de filosofía, ed. cit., p. 784).

94. ABBAGNANO, N. Diccionario de filosofía, ed. cit., p. 786.

95. Apenas comenzaban los trabajos de Bergson sobre el concepto de lo cualitativo. En nuestros días, como texto que aborda científicamente los aspectos cualitativos del ser humano, tenemos la Psicología de las situaciones vitales (F.C.E.; México, 1941) de Eduardo Nicol.

96. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2072.

97. FREUD, S. Op. cit., idem.

98. FREUD, S. "Los instintos y sus destinos", en OC, II, p. 2041.

99. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2072.

100. FREUD, S. Op. cit., pp. 2072-2073.

101. FEDIDA, P. Diccionario de psicoanálisis, Alianza Editorial, Madrid, 1970, p. 142.

102. FEDIDA, P. Op. cit., p. 142.

104. Véase la primera parte de la Crítica de la razón pura de Kant. En Freud puede leerse lo siguiente: "El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia

de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan en sí 'fuera del tiempo'. Esto quiere decir, en primer lugar, que no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo. Tales caracteres negativos aparecen con toda claridad al comparar los procesos anímicos inconscientes con los conscientes" (S. Freud, Más allá del principio del placer, en OC, III, p. 2520).

103. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, p. 2073.

105. CENCILLO, L. El inconsciente, ed. cit., p. 23, nota 6.

106. Cf. NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit., segunda parte.

107. Tal vez el logos no funciona contradictoriamente sino en un segundo paso; el primero, natural, sería dialéctico. Cf. E. Nicol, "Actas del Seminario de Metafísica", dic. de 1980.

108. Cf. NICOL, E. Los principios de la ciencia, ed. cit., cap. VIII.

109. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2073.

110. FREUD, S. "Compéndio del psicoanálisis", en OC, III, p. 3413.

111. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, p. 2073.

112. FREUD, S. Op. cit., idem.

113. O como son después del análisis y sus interpretaciones.

114. FREUD, S. Op. cit., pp. 2073-2074.

115. FREUD, S. Op. cit., p. 2077.

116. El inconsciente se caracteriza negativamente: "La base fundamental, más antigua y amplia, es el id, el dominio del inconsciente, de los instintos primarios. El id está libre de las formas y principios que constituyen al individuo consciente, social. No se ve afectado por el tiempo ni perturbado por contradicciones; no conoce valores; ni el bien y el mal, no tiene moral" (Freud, Nuevas aportaciones al psicoanálisis, p. 105) No aspira a la propia perseveración; sólo lucha por la satisfacción de sus necesidades instintivas, de acuerdo con el principio del placer" (H. Marcuse, Eros y civilización, ed. cit., II, pp. 44-45).

117. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2077.

118. FREUD, S. Op. cit., p. 2081.
119. FREUD, S. Op. cit., idem.
120. FREUD, S. "La negación", en OC, III, p. 2885.
121. FREUD, S. Op. cit., idem.
122. FREUD, S. Op. cit., idem.
123. FREUD, S. Op. cit., idem.
124. FREUD, S. Op. cit., idem.
125. FREUD, S. Op. cit., p. 2886.
126. FREUD, S. Op. cit., idem.
127. FREUD, S. Op. cit., idem.
128. FREUD, S. Op. cit., idem.

129. En otros términos: "El inconsciente es lo que decimos, si queremos entender lo que Freud presenta en sus tesis" (J. Lacan, Escritos 2, Siglo XXI, México, 1976, p. 366); Lacan, dice Massota, "pone todo su pundonor en permanecer puntillosamente ortodoxo (ortodoxia quiera decir aquí, vuelta a Freud, y a su descubrimiento fundamental: el inconsciente entendido en términos de lenguaje)" (O. Massota, Ensayos lacanianos, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 20).

130. LAPLANCHE, J. Y LECLAIRE, S. "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", en: A. Green, J. Laplanche et al, El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, ed. cit., pp. 76-77, nota del post-scriptum.

131. Cf. SAUSSURE, F. DE, Curso de lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1945, p. 129.

132. Cf. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2126.

133. Cf. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2078.

134. Cf. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., cap. X.

135. NICOL, E. Op. cit., p. 35.

136. Y hasta puede decirse que Freud define al hombre como el

ser del lenguaje: "El enfermo habla, pero lo hace entre líneas; ¿y quién lo entiende? El mismo, más bien, 'se escucha' sin comprenderse. Estos idiomas parciales, nunca entendidos, o mal entendidos, son los que el análisis tiene como función recoger, descifrar y transformar en un logos vivo capaz de instaurar por sí mismo las condiciones de su comunicación. La eficacia simbólica del análisis descansa en definitiva sobre una simbolización fundamental. Freud definiría al hombre como un ser del lenguaje, como una modulación permanente olvidada, desconocida, enmascarada" (J.B. Pontalis, Vigencia de Sigmund Freud, La Pléyade, Buenos Aires, 1971, pp. 78-79).

137. RICDEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978, p. 7.

138. RICDEUR, R. Op. cit., p. 9.

139. Véase, sobre todo, la Psicología de las situaciones vitales de E. Nicol, ed. cit.

140. Véase: E. Nicol, Los principios de la ciencia, ed. cit., pp. 348 y ss

141. Ya Freud explica los procesos o actos inconscientes como irracionales: "...acervo de ideas latentes, y precisamente aquellas que no pueden ya ser consideradas como racionales y explicables en la vida despierta" (Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2263); "Pero un más detenido examen nos mostrará siempre que el ceremonial patológico trae consigo requisitos que ninguna razón justifica y otros francamente antirracionales" (op. cit., p. 2287),

142. FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis", en OC, III, p. 3413.

143. FREUD, S. Op. cit., p. 3412.

144. Cf. FREUD, S. Op. cit., idem. Freud define al instinto como una tendencia de lo orgánico vivo hacia la reconstrucción de un estado anterior (Más allá del principio del placer, en OC, III, p. 2525).

145. Cf. SCHELER, M. La idea del hombre y la historia, La Pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 40.

146. FREUD, S. Más allá del principio del placer, en OC, III, p. 2528;

147. FREUD, S. "Compendio del psicoanálisis", en OC, III, p. 3394.

148. Cf. FREUD, S. Más allá del principio del placer, en OC, III, p. 2523.

149. Cf. FREUD, S. Op. cit., p. 2525.

150. Cf. FREUD, S. Op. cit., pp. 2527 y ss.

151. Cf. FREUD, S. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, III, p. 3155.

152. El dualismo tradicional "sustrae al cuerpo de la unidad del ser hombre, y lo adscribe al reino del ser no humano" (E. Nicol, Metafísica de la expresión, ed. cit., p. 148).

153. ACKERKNECHT, E.H. Breve historia de la psiquiatría, EUDEBA, Buenos Aires, 1964, p. 5. Véase también: Franz G. Alexander y Sheldon T. Selosnick, Historia de la psiquiatría, Editorial Espaxs, Barcelona, 1970, pp. 126 y ss.

154. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2129.

155. FREUD, S. Op. cit., p. 2252. Una modificación de Fromm consiste en atender no a lo infantil sino a lo actual (cf. M. Jay. La imaginación dialéctica, Laurus, Madrid, 1974, p. 161).

156. FREUD, S. Op. cit., idem.

157. NICOL, E. Psicología de las situaciones vitales, F.C.E., México, 1963, p. 87. De hecho, como dice Nicol, "es difícil decir si en el concreto de la existencia humana podemos encontrar nunca un acto que sea puramente racional. En todo caso, esto sería tan raro como el movimiento puramente instintivo" (op. cit., p. 88).

158. Cf. NICOL, E. Op. cit., p. 88.

159. FREUD, S. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, III, p. 3154.

160. FREUD, S. Op. cit., idem.

161. En el texto citado puede advertirse cómo Freud reconoce la ingerencia de la biología: "Los instintos y sus transformaciones son lo último que el psicoanálisis puede llegar a conocer. A partir de este límite, cede el terreno a la investigación biológica" ("Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci", en OC, II, p. 1619).

162. "¿cómo esperar que un día el hombre que todos llevamos dentro pueda desprenderse del animal que también llevamos dentro...?" (H. Laborit, Introducción a una biología del comportamiento. La



agresividad desviada, Ediciones Península, Barcelona, 1975, p. 9); "no es que el hombre sea 'solamente animal', ya que muchas de sus cualidades y de sus hazañas le elevan muy por encima de los demás seres vivos (...) no todo el hombre está en el animal, ni mucho menos, pero todo el animal sí está en el hombre" (K. Lorenz y Paul Leyhausen, Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979, p. 1).

163. MAINX, F. Fundamentos de biología, UNAM, México, 1957, p. 97.

164. Sobre la superación de dualismo y la idea de que no existe en rigor el "cuerpo humano", véase: E. Nicol, Metafísica de la expresión, ed. cit., §20.

165. "La ilusión de que la biología no fuese parcial, sino la verdadera ciencia integradora, sólo pudiera mantenerse en el supuesto de que el fenómeno expresivo estuviese él mismo integrado en los procesos orgánicos. Pero los datos revelan que este fenómeno corresponde a otras categorías: la expresión es creativa y simbólica. A ninguna función orgánica se puede atribuir la capacidad de producir unos sistemas simbólicos que evolucionan históricamente, sin una correspondiente evolución somática. Solamente la filosofía, por su literal imparcialidad, puede dar razón completa de la unidad humana" (E. Nicol, Metafísica de la expresión, ed. cit., p. 149). No con una teoría del hombre como animal racional, ni tampoco con una concepción del hombre como ser instintivo, sino con una idea del hombre como ser de la expresión. No como teoría, sino como técnica, tal vez sea posible que la psicoterapia pueda considerar al hombre como totalidad: "El psicoterapeuta es el único que, en virtud de su especialidad, considera consciente y metódicamente al hombre como totalidad; no se ocupa simplemente de uno de sus órganos corporales, o aun del cuerpo en total, sin contemplar todos los demás aspectos. Es el único que está habituado a condicionar y a tener en cuenta en su plan de tratamiento la condición social, el medio, el destino y las vivencias del enfermo" (K. Jaspers, Esencia y crítica de la psicoterapia, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1959, p. 38). Sin embargo, en tanto que técnica necesita de la comprensión de esa totalidad, es decir, de la filosofía.

166. HARTMANN, N. Autoexposición sistemática, UNAM, México, 1964, p. 26.

167. Tampoco nos referimos con una metafísica del inconsciente a esa "metafísica concreta" que quizá pueda emerger del diálogo psicoanalítico: "El diálogo psicoanalítico abre a la filosofía una nueva senda en la medida en que constituye una especie de metafísi-

ca concreta donde se revelan en la autenticidad de las cosas vividas los lazos presentidos desde hace siglos, a través de las leyendas, los mitos, los misterios y los sistemas filosóficos, entre Conocimiento y Destino" (Eliane Amado Lévy-Valensi, El diálogo psicoanalítico, F.C.E., México, 1965, p. 210).

168. Cf. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., cap. IV, §15.

169. FREUD, S. Lecciones introductorias al psicoanálisis, en OC, II, p. 2211. En otros términos: "Lo inconsciente no es ya tan sólo aquello que se encuentra en un momentáneo estado de latencia, sino que forma un dominio psíquico particular, con sus tendencias optativas propias, su privativo modo de expresión y mecanismos psíquicos particulares" (op. cit., p. 2253).

170. HARTMANN, N. Autoexposición sistemática, ed. cit., p. 27.

171. KANT, M. Crítica de la razón pura, Editorial Porrúa, México, 1972, p. 18.

172. Cf. KANT, M. Op. cit., p. 56.

173. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2073.

174. Cf. KANT, M. Crítica de la razón pura, ed. cit., p. 151.

175. FREUD, S. "Lo inconsciente", en OC, II, p. 2064. Se trataría, según N. Hartmann, aunque éste no menciona el nombre de Freud, del problema de la manera de ser de lo psíquico, en contraste con la antigua metafísica del alma, la psychologia rationalis: este cambio ha conducido "a distinguir el fenómeno y lo en sí dentro del mundo interior, no de otra suerte que condujo la crítica kantiana a la distinción del fenómeno y lo en sí del mundo exterior. Pero con esto ha llegado a madurez lo metafísico en el problema del alma" (Ontología, I. Fundamentos, F.C.E., México, 1965, introducción, p. 12).

176. <sup>cf.</sup> FREUD, S. "Psicología de las masas y análisis del yo", en OC, III, p. 2566.

CAPITULO

3

## CAPITULO TERCERO

### ACEPTACION Y RECHAZO DEL INCONSCIENTE

1. La pregunta que hacíamos para cuestionar la esperanza de Freud de que el inconsciente, como objeto interior, fuera más cognoscible que los objetos del mundo exterior, nos conduce a una consideración necesaria.

Se trata de la cuestión del conocimiento del sujeto, es decir, ¿cómo podemos conocernos a nosotros mismos? ¿qué sabe el sujeto de sí mismo en su calidad de fenómeno para sí mismo? ¿puede darse el sujeto como fenómeno para sí mismo? ¿el propio sujeto se capta, por medio de la intuición interna, como fenómeno, pero no como es en sí mismo? En la "unidad sintética originaria de la apercepción" tiene conciencia de sí mismo, no como se aparece para sí mismo ni como es en sí mismo, sino en el sentido único de que es (en una representación que es pensamiento, no intuición). Para Kant "no tengo conocimiento alguno de mí mismo, tal como soy, sino sólo tal como me aparece a mí mismo"<sup>1</sup>. Freud, por su parte, diría lo mismo: el sujeto no se conoce tal como es en sí mismo, sino sólo como aparece para su conciencia, y añadiría: "sin ser solamente conciencia". Para Freud el sujeto es fundamentalmente algo incons-

ciente. Mas ¿cómo puede él sostener eso? Este no es un dato de la conciencia puesto que ella sólo capta lo fenoménico? Puede afirmarse, ciertamente, que el inconsciente es "el fondo incontrolable de lo que en realidad somos"<sup>2</sup> como lo señala Cencillo en su libro titulado El inconsciente (1971)<sup>3</sup>. Pero él y Freud tienen que justificar semejante modo de hablar.

Detengámonos un poco con Cencillo. El nos propone una fenomenología del inconsciente bajo dos principios básicos. El primero dice que "no es posible anular lo una vez descubierto o pensado" y el segundo afirma que debemos referirnos a la realidad total del hombre, "totalidad progresivamente descubierta por la sucesión de escuelas y de esfuerzos investigatorios"<sup>4</sup>. Estos dos principios son evidencia, según Cencillo, que deben constituirse en nuestro punto de partida. Pues bien, reflexionemos un poco sobre el primero y advertamos que es verdadero que no es posible anular lo descubierto, sin embargo, sí es factible anular, dudar, y hasta negar lo pensado. Es muy importante tener esto en cuenta. El inconsciente descubierto por Freud tiene un valor de realidad distinto al de lo meramente pensado. No se puede anular, es cierto, con la ironía al modo como lo hacen Lacan y Foucault, pero tampoco se puede construir una "realidad" con textura ontológica real con el único testimonio del descubrimiento; es preciso, además, y en esto entra el trabajo científico-filosófico, averiguar en qué consiste; necesitamos saber qué es y cómo es. La labor científica de Freud no

impide el quehacer de la ontología, más bien lo exige, lo reclama, lo propicia, lo pone en marcha. ¿Lo pensado por una generación de filósofos o de científicos viene a incrementar al objeto de tal manera que surge en la realidad algo que antes no estaba en ella? Sólo se incrementa al objeto con una "sombra cultura", lo pensado acerca de él, pero no se incrementa su realidad. El inconsciente es lo que es independientemente de lo que hemos pensado de él desde la plataforma de la ciencia o desde la de la filosofía. Tiene el inconsciente un ser en sí mismo que no se agota en lo pensado sobre él. Si Cencillo exagera esta nota del incremento del objeto por lo pensado, puede caer en el extremo de presentar un objeto inexistente, en sí, y puede llegar a esa ciencia (el estructuralismo) que él critica acertadamente porque se ha devorado a sí misma de tal manera que se ha convertido en una convención que no expresa algo ni está preguntando por algo<sup>5</sup>. La frase de Cencillo que nos pone en duda y a él le basta para formular su principio es la siguiente "tal vez no haya pensamiento sin descubrimiento"<sup>6</sup>. Pero él "tal vez" le resta firmeza a la declaración y entonces el principio no aparece tan evidente como sería deseable. Estamos, en este contexto, de algún modo frente a lo que es el principio básico de Hegel: todo lo real es racional y todo lo racional es real. Y la segunda parte del principio, desde luego, no es verdadera como la primera. Con sólo pensar el inconsciente haría real su existencia, pero más bien hay

que conocerlo, como algo real independiente de mi racionalidad, para descubrirlo como tal en su realidad, y esto sucede, sí, en relación con la "sombra cultural" o el pensar de los demás sobre la cosa en cuestión, pero sin recibir de ella dotaciones o contribuciones para su realidad. Es un hecho que el conocimiento es dialógico, como ya quedó apuntado anteriormente. Pero el diálogo, dialéctico e histórico, sobre el objeto no viene a crearlo sino a producirlo.

Estamos de acuerdo con Cencillo en que la novedad de un tema no tratado antes en calidad de cuestión científica no invalida la ciencia que lo asume como objeto, pero no creemos que la ciencia sea el saber regional "donde el objeto viene precisamente construido por el método determinado de tal ciencia"<sup>7</sup>. Las ciencias particulares, como la filosofía, son ciencias del ser, y éste es su objeto; de él, más que construirlo, hay que dar razón. Y si en esta tarea hay que construir modelos explicativos, éstos no corresponden al objeto que se tiene que explicar. El saber que todavía no se ha devorado a sí mismo, dice el propio Cencillo, es aquel que se refiere a objetos con un lenguaje que "se usa con la conciencia de que se está expresando algo o preguntando por algo"<sup>8</sup>. Las investigaciones de Freud acerca del inconsciente están expresando algo que tiene realidad por sí mismo y en ellas se pregunta por un algo, el inconsciente, que constituye su objeto.

Sin embargo, no se ha preguntado en ellas, en absoluto,

qué es el inconsciente en su configuración ontológica. En seguida se desvía la intención de la pregunta y aparece el inconsciente sólo como fenómeno. Pero si hubiera que aceptar que aquí ya hay lugar para dicha interrogación, no debemos olvidar esa pregunta como si su correspondiente respuesta fuera evidente de suyo y no necesitara mayor elaboración: desde aquí solamente concluimos que la respuesta exige el replanteamiento de la pregunta bajo el auspicio de una fenomenología estrictamente positiva.

El segundo principio de Cencillo tiene, sin embargo, otra intención y plantea un programa distinto: no tanto la pregunta por el ser del inconsciente, pues éste se da por descontado, sino la referencia a la realidad total del hombre que ha sido descubierta progresivamente por "la sucesión de escuelas y de esfuerzos investigatorios":

...nuestra situación actual no es ya la de Freud y ni siquiera la de Jung o la de Binswanger; hoy se ha dicho, observado, pensado y sistematizado demasiado sobre el Ics. para que podamos limitarnos a estilizar un perfil particular, a construir una teoría más y polemizar contra las otras. Nuestra situación es más bien la de los alejandrinos: recopilar y sistematizar complejivamente, sin teorizar demasiado<sup>9</sup>.

El libro de Cencillo acerca del inconsciente, en efecto, se ha ocupado de revisar lo que ya se ha pensado del fenómeno en cuestión, y así son objeto de su reflexión el inconsciente libidinal (Freud), el inconsciente relativo (Adler), el inconsciente familiar (Szondi), el inconsciente colectivo (Jung), el



inconsciente tradicional (Fromm), el inconsciente discursivo (Lacan), el inconsciente cultural y el inconsciente existencial. Y Cencillo concluye, en su presentación del inconsciente, que "no vale la pena hacerse el original, porque acerca del Ics. se ha dicho ya demasiado y los pacientes esperan más soluciones de hecho que filtros doctrinales e ingeniosos"<sup>10</sup>.

Pero en esas "soluciones de hecho" para la preparación y la buena disposición de la técnica terapéutica, no se exige sino una fenomenología que exhiba al ser: "lo que se desea y se exige es que se nos muestre la realidad tal cual es"<sup>11</sup>, captando honradamente lo que en ella se nos da y sin la fiebre explicativa, desde bases teóricas discutibles y según el procedimiento típico de reducir lo múltiple a lo uno, del estructuralismo, el positivismo, el empirismo, el asociacionismo y el materialismo. Fenomenología que se constituye como una "actitud integradora y abierta a todos los datos, niveles de los mismos y las aportaciones de escuela"<sup>12</sup>. Fenomenología que, no obstante, da por supuesto la pregunta por el ser del inconsciente, la pregunta ontológica.

Cencillo establece unos grupos de hechos del inconsciente (el ser humano se ignora y vive en la superficie de sí mismo; hay hechos inconscientes por debajo del psiquismo normal como la inspiración, la intuición, los presentimientos, las simpatías y antipatías, etc.; hay actos fallidos, tics, inhibiciones, asociaciones inexplicables, motivaciones insospechadas, resentimientos, fobias, filías, hechos patológicos:

sintomatología de la histeria, las neurosis y las psicosis y hechos paranormales, a través de los cuales "no creemos sea posible dudar un solo momento de la realidad de un inconsciente activo, sea cual fuere el modelo que se adopte para positivarlo"<sup>13</sup>. En efecto, no se puede dudar de la realidad de lo inconsciente, pero esta seguridad acerca de que es no impide el cuestionamiento acerca del qué es. El hecho de su existencia no aclara por completo su esencia. Y así no aludimos a otra cosa que a ese punto importante que Cencillo quiere que sea tenido en cuenta por los psicoanalistas del futuro: que lo que se ha elaborado teóricamente del inconsciente, a partir de Freud, ha sido suscitado y dirigido por un propósito o intención terapéutica, fundándose, salvo en casos como el de Jung o Binswanger, en experiencias clínicas. De modo que el más saliente de los hechos es que "lo hasta aquí formulado más bien habría de denominarse patología del Ics., pero de ninguna manera todavía investigación sobre el Ics. en sí mismo considerado y en su abanico de posibilidades"<sup>14</sup>. Ahora bien, una metafísica del inconsciente es concebida por nosotros como eso, como una investigación de lo inconsciente en sí mismo considerado. Saber, en este caso, significa poder responder la pregunta ontológica del inconsciente que interroga por su ser y da al par la posibilidad de cuestionar su conocimiento.

Quien quiera hablar del abanico de posibilidades del inconsciente, de acuerdo con Cencillo, tendrá que hablar de las

funciones del inconsciente: hay una función libidinal (energético-pulsional), una función radicativa (desfondamiento radicalmente constitutivo, fondo general de significación), una función semantizadora (como depósito de significantes ignorados que han de dar la clave del sujeto), una función intimativa (de notificaciones situacionales) y una función colectiva (de alteridad social), que dan un inconsciente libidinal, uno radical, otro intimativo, y finalmente uno colectivo social, que radican a su vez en una triple "focalidad básica": libidinal-pulsional, emocional-intersubjetiva y semántico-expresiva<sup>15</sup>. Y finalmente terminará "concretando" una caracterización del inconsciente como realidad misma del hombre en relación con su ser expresivo:

Haciéndonos cargo de todo lo dicho, acabaremos concretando: el Inconsciente consiste, sin duda, en la realidad misma del sujeto humano, en cuanto rebasa las fronteras de la lucidez yoica (consciencia); realidad que, en su totalidad y prescindiendo de la consciencia, es decir en cuanto "masa óptica", estaría constituida por conjuntos energéticos canalizados en impulsos ("libido"), conexiones dinámicas con la situación, la intersubjetividad, el medio y las funciones prácticas y por un denso tráfico de corrientes informativas o notificativas que conectan a diverso nivel todos estos conjuntos entre sí y con la consciencia, en cuanto les es posible. Pero estas corrientes no han de ser concebidas como una mera consecuencia o derivación de los otros dos órdenes de realidad inconsciente, sino como constitutivos primarios del mismo, pues la realidad del sujeto humano es constitutivamente expresiva, es decir que se orienta esencialmente por las posibilidades de expresión, tanto de lo demás a su consciencia como de su intimidad con respecto a lo demás, y ello tanto en palabras como en gestos, signos, síntomas y acciones u obras, tanto en manifestaciones momentáneas y anecdóticas como en el proceso múltiplemente expresivo que es la existencia entera<sup>16</sup>.

Pero cuando se dice que el inconsciente es la realidad misma del sujeto humano no se afirma que el inconsciente freudiano, el energético, pulsional, libidinal, que nosotros encontramos en lo psíquico en sí, sea el ser del hombre. Ese inconsciente consiste, más bien, en una serie de inconscientes (libidinal, colectivo, radical, intimativo) que no son sino hechos y relaciones del ser humano que Cencillo abarca con el término inconsciente. Así se incluyen como "inconsciente" tanto el inconsciente freudiano, como pautas de comprensión y conducta social, determinación de lo que es el sujeto humano, determinación de la trama de relaciones que constituyen su vida, informaciones inconscientes acerca de esta dimensión situacional, la inversión significativa, el inconsciente implícito en el juego de significantes, las raíces del lenguaje, la alteridad colectiva, la radicación vital del hombre en la realidad, la designación del conocimiento como totalización referencial, etc. Pero debe señalarse que con esto no se agotan las posibilidades de la pregunta acerca del ser del hombre, aunque tal vez se acaben las posibilidades de caracterización del inconsciente. Ni siquiera se toma el dato de la expresión como clave de la investigación del hombre. El fenómeno de la expresión permite aclarar la estructura del ser que expresa; la expresión es, a la vez, "estas tres cosas: dato primero, clave para la exégesis del ser humano, y sede de la evidencia del ser en general"<sup>17</sup>. Y si a un estudio sobre el inconscien-

te no se le puede exigir una metafísica de la expresión, sí se le puede pedir, en cambio, por caracterizar a la realidad del sujeto humano como "constitutivamente expresiva", un acercamiento a una ontología de lo humano, fundada en el dato expresivo, que explique los términos de la relación vital (lo divino, lo humano y la naturaleza) y los factores de la acción (la necesidad, la libertad y el azar)<sup>18</sup>. Desde aquí podemos decir que no es posible reducir la pregunta por el ser del hombre a la pregunta por el ser del inconsciente, pero es necesaria la ontología del ser de la expresión, para una metafísica del inconsciente y más aún si este incide en el foco de la expresividad. En nuestra posición actual tenemos enfrente la pregunta por el inconsciente como primer paso de la metafísica del inconsciente que podrá unir fenomenología del inconsciente, incluida la de Cencillo, con una metafísica de la expresión y su ontología del hombre.

2. Si volvemos a Freud ahora nos viene otra cuestión que no ha quedado aclarada: si el inconsciente es en el modo del noumèno, como cosa en sí, podemos no obstante querer saber cómo se nos da como fenómeno. Es decir, ¿qué es el inconsciente en relación con la conciencia?

Las cosas no existen para mí sino como objetos de la conciencia. El inconsciente es objeto de mi conciencia: un inconsciente consciente, (un "hierro de madera" como diría Heidegger);

un inconsciente que hago excitar en cuanto es objeto de mi conciencia. De modo que no existe sino en función de la conciencia: el inconsciente se da según se da la conciencia. Como en las formas de conciencia e inconsciencia señaladas por Jaspers.

Según Jaspers "todo lo que existe para mí tiene que entrar en la conciencia". Esta es "el 'medium' de todo, (...) meramente a modo de agua donde se baña el ser"<sup>19</sup>. ¿Se baña el inconsciente, acaso, en esa agua? ¿Cómo?

Si la existencia es conciencia, lo es no sólo en uno de los conceptos definidos de la conciencia o de su unidad. Frente a ella está lo inconsciente. Pero éste tiene que existir para nosotros sólo por razón de que se hace consciente de sí mismo o bien objeto de la conciencia; es decir, se aparece a la conciencia y sólo esta aparición hace posible su ser para la conciencia como objeto de conciencia"<sup>20</sup> :

El inconsciente existe de acuerdo a la conciencia: como se da la conciencia, como conciencia del objeto, como conciencia de sí o como conciencia existente.

En primer lugar, no es la conciencia un ser como el ser de las cosas, es distinto.. Es "un ser cuya esencia es estar dirigido intencionalmente a objetos"<sup>21</sup>. Esta es la esencia de la conciencia; conciencia es "intencionalidad", y esto quiere decir que ella no se comporta como un objeto que tropieza con otro objeto. En ella yo tengo un objeto ante mí. Y sea cual fuere el modo como lo tenga, ya en la percepción, la representación, o en el pensamiento, siempre queda algo idéntico: "La esencia

de la conciencia como dirección intencional<sup>22</sup>. Y entonces, ¿cómo se da lo inconsciente? Como inconsciente de la conciencia de objeto, correspondientemente: es inconsciente lo no objetivo.

Otra forma de conciencia se cristaliza como conciencia de sí mismo. Aquí ya no es la conciencia en dirección a los objetos, sino conciencia como retroflexión, que se refleja a sí misma. O sea, es conciencia y conciencia de sí misma. Me capto como uno y doble, no sólo como ente que existe, como cosa, sino como objeto para mí mismo. La conciencia, como no es como las cosas espaciales e ideales que puedo asir y traer ante los ojos, se me escurre entre las manos cuando la quiero tomar como ser. "Mientras que la conciencia no puede aprehender los objetos nada más que como lo otro, se aprehende a sí misma también como objeto"<sup>23</sup>. Esta contraposición, en la introspección psicológica se da como correspondencia de "lo sabido como vivido" con "el saber de ello", existiendo, sin embargo, como dos cosas distintas: "el saber" y "lo sabido". En esa formación del yo formal en general, el "yo pienso" coincide con el "yo pienso que pienso", y son dos y a la vez sólo uno. La conciencia se da aquí como escisión en sujeto y objeto, como "copertenencia de la conciencia del yo y la conciencia del objeto". La primera no se da sola, sin la segunda. En relación con la conciencia de sí mismo, es inconsciente "lo que como vivido y objetivamente presente, a pesar de no haber reflexionado expresamente sobre ello, es tenido como sabido"<sup>24</sup>.

Y la última forma de conciencia es <sup>la</sup> conciencia existente: "Que no es ni como el ser exterior de las cosas ni intencionalidad sin objeto: que sea un vivir como mero movimiento de la interioridad, que se puede iluminar por la repentina intencionalidad"<sup>25</sup>. Sólo por retrospectión se hace consciente, solamente se la aprehende en el recuerdo como existencia (como en las vivencias que se tienen al despertar y en los sentimientos indeterminados). Es un límite, "que empíricamente puede aclararse como comienzo y transición y como el fondo envolvente"<sup>26</sup>. Desde lo exterior, es interioridad, no se escinde en conciencia del yo y conciencia del objeto, es un "ser realizado" que se diferencia de un "proceso objetivo de las cosas", por razón de que "el yo puede recordar y actualizar posteriormente este vivir como existir en el tiempo, en el cual yo no estaba en sí; es decir, que puede hacerse consciente de sí mismo y aclararse haciéndolo objetivo"<sup>27</sup>. Pues bien: "En el sentido de la conciencia sólo existente es inconsciente lo que, en general, no habiendo sido vivido interiormente en ningún sentido, está ahí: lo absolutamente extra consciente"<sup>28</sup>.

Así, a partir de tres formas de conciencia tenemos tres modos de inconsciencia, pero como toda existencia (humana) es conciencia, para el hombre sólo existe "lo que entra en la conciencia, lo que a ella se le aparece"<sup>29</sup> y por tanto: "lo inconsciente existe para nosotros tal como se nos hace cons-



ciente"<sup>30</sup>. No puede hacerse a un lado, pues, la comprensión de la existencia en la comprensión de la conciencia. La existencia es lo que nunca es objeto, sino el origen a partir del cual yo pienso y actúo, es "lo que se refiere y relaciona consigo mismo y en ello con su propia trascendencia"<sup>31</sup>.

Pero ¿dónde queda el inconsciente freudiano, lo psíquico en sí? No es lo inconsciente como lo no objetivo, puesto que es precisamente objeto de la conciencia. Sí es lo vivido y objetivamente presente, lo psíquico, que como tal lo debe considerar la conciencia, pero no puede tenerlo "como sabido" sino como lo potencialmente cognoscible o lo que puede saberse. Y finalmente sí es lo extraconsciente pero no como lo no vivido interiormente en ningún sentido sino como la verdadera vida interior: lo psíquico en sí. De modo que el concepto de conciencia que reclama el inconsciente freudiano rebaja estas formas de conciencia y exige la concepción de una conciencia como conciencia en general, no lógica ni psicológica, no existencial ni empírica, que constituiría la subjetividad como condición de todo ser psíquico interior y todo ser objetivo externo; conciencia como el punto medio entre lo externo y lo interno, lo psíquico-humano y lo físico-no humano; conciencia como agua donde se baña el ser en cuanto ser-psíquico y ser-físico. Tal vez se requiera un concepto de conciencia como el sartreano: "un ser para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que este ser implica un ser otro que él mismo"<sup>32</sup>. ¿El otro se-

ría el inconsciente?

3. Claro está que Freud quería, al esperar que lo inconsciente fuera menos incognoscible que el mundo externo, que la conciencia, al conocer su objeto, el inconsciente, se comportara como la mente cartesiana que no sólo es diferente (y está separada del cuerpo sino que se conoce a sí misma de un modo directo como no conoce a ninguna otra cosa: sus actos se manifiestan para sí misma como una auto-evidencia transparente e intuitiva. Pero Freud no piensa que el hombre posea ese tipo de autoconocimiento racional y hasta donde rechaza esa auto-evidencia de sí mismo puede decirse, con MacIntyre, que rechaza la imagen cartesiana de la mente.

Sin embargo, MacIntyre dice en su libro sobre el inconsciente (El inconsciente, 1958), que Freud se queda con la idea, derivada de la imagen cartesiana de la mente, de que la mente es algo distinto y aparte, un lugar o dominio que puede ser habitado por entidades tales como las ideas. Sólo que él hace dominante a la mente "inconsciente" y no a la consciente<sup>33</sup>. Según MacIntyre, Freud introduce el adjetivo "inconsciente" para describir patrones de conducta que son públicamente observables, y en tanto que no reconocidos, puede denominarles "inconscientes". En cambio, que introduce el nombre de "lo inconsciente" para explicar, no para describir. En el primer caso, lo que Freud hace es agregar al catálogo de eventos men-

tales conscientes otros eventos, por lo cual deseos, ansiedades y otros semejantes aparecen también como inconscientes. Aquí, dice MacIntyre, su trabajo es de descripción. En el segundo caso, en cambio, hay un trabajo de explicación de esos eventos y su relación con los eventos de la temprana infancia: "Así que tenemos que ocuparnos no sólo con "inconsciente" como término descriptivo, sino también con "lo inconsciente" como concepto explicativo"<sup>34</sup>. Con el primero se describen motivos y con el segundo se pretenden explicar: dar las causas. Y según MacIntyre Freud no distingue entre una y otra.

MacIntyre afirma que el requerimiento de la teoría científica no se expresa diciendo que ella sólo se referirá a observables, sino señalando que los enunciados que son acerca de observables, y que por tanto son verificables por la observación o el experimento, serán deducibles de ella. Además, si es correcta la explicación de las regularidades, debe poderse deducir enunciados del tipo de los que pueden probarse y la verificación de ellos constituye la confirmación de la hipótesis. La teorización científica procura la búsqueda de clases de explicación más y más generales. La teoría científica tiene una serie de estratos: en lo más alto lo general y lógicamente complejo; en lo bajo, los enunciados de observación. Así, los conceptos que se refieren a inobservables ocupan el piso más alto de la escala deductiva, y se usan para formular aserciones de las cuales pueden deducirse enunciados de observación verda-

deros que no pueden deducirse de la teoría a menos que sean introducidas tales aserciones. Ejemplos de este tipo de conceptos son el de electrón o el de gen. Y el concepto de inconsciente, piensa MacIntyre, tal vez posee un status lógico similar. Pero algunos de estos conceptos han sido desacreditados porque no puede deducirse de las aserciones consecuencias observables o al menos no otras consecuencias observables que algunas que originalmente se introdujeron para explicar. Un ejemplo de esto es el eter.

Por tanto, ya tenemos el punto crucial: hay que averiguar si el inconsciente es como el electrón, una noción de gran poder explicativo, o más bien es como el eter: un concepto teórico espurio y vacío<sup>35</sup>.

Pues bien, ¿cuál es la conclusión a que llega MacIntyre? Que Freud, "hasta donde usa el concepto de inconsciente como un concepto explicativo falla, si no al justificarlo, al menos al aclarar su justificación"<sup>36</sup>. Freud proporciona explicaciones causales, pero éstas pueden y deben sostenerse sobre su propio pie, sin referencia al concepto de inconsciente. El tiene, dice MacIntyre, un concepto legítimo de la actividad mental inconsciente, pero ese lo usa para describir la conducta no para explicarla<sup>37</sup>. MacIntyre, como Wittgenstein, cree que el trabajo descriptivo de Freud es genial. Según el segundo, lo que Freud ha hecho no fue dar una explicación sino una "maravillosa representación" de los hechos<sup>38</sup>. Cuando Freud "explica" un sueño lo que hace es descodificarlo. "Ver que algo escondido

escondido se dice en el sueño es como ver el contorno escondido de un jeroglífico o en una pintura enigmática. Freud vió lo que estaba haciendo aquí, algunas veces, con perfecta claridad, pero en otras ocasiones él lo confundió con dar la causa del sueño<sup>39</sup>. Cuando Freud caracteriza su dominio explicativo hipotético del inconsciente lo que hace es describir correctamente sueños y experiencias de esquizofrenia. Términos como "sin tiempo", "sin contradicción" o "reconciliación de incompatibles", "describen el mundo de los sueños, y no lo inaccesible y lo incongnoscible"<sup>40</sup>.

¿Dónde queda, entonces, el inconsciente como cosa en sí, como lo psíquico en sí, como dominio inaccesible? Queda fuera de consideración, pues constituye, al decir de MacIntyre, una alternativa ingenua:

La disputa acerca de 'lo inconsciente' puede ahora asentarse, o bien el inconsciente es un dominio inaccesible de entidades inaccesibles que existen en su propio derecho, o bien es una entidad teórica e inobservable introducida para explicar y referirse a un número de fenómenos que de otro modo resultan inexplicables. Si es lo primero, entonces, siendo un existente real, necesita evidencia para que su existencia sea creíble. Pero ex-hipotesis no puede ser observado, y así no podemos posiblemente tener evidencia de su existencia. Si nosotros descartamos esta alternativa por demasiado ingenua, aunque el hablar de Freud acerca del inconsciente como la ding-an-sich (cosa en sí) detrás de los datos de sentidos (sense-data) es ingenuo de esta misma manera (compara extranamente con su otra metáfora de inconsciente como la parte sumergida del iceberg), entonces la otra alternativa exige que nosotros nos preguntemos qué papel explicativo preciso juega el concepto de el inconsciente<sup>41</sup>.

Pero no se trata sólo de indagar por el papel explicativo del concepto de inconsciente, pues el propio Freud, como reconoce MacIntyre, quiere justificar "no sólo el adverbio o el adjetivo sino también la forma sustantiva: lo inconsciente"<sup>42</sup>. Es decir, Freud describe iluminadamente una buena cantidad de comportamiento como inconscientemente motivado, y describe también el papel terapéutico que puede tener el recuerdo de eventos y situaciones de los que nos hemos vuelto inconscientes, pero además sostiene él la existencia de lo inconsciente. Y es que de algún modo tiene que conceptuar a lo psíquico en sí, aunque la kantiana no sea la mejor manera posible. MacIntyre, entonces, "no sabe qué hacer", "se encuentra perdido". Sin embargo opta por dos soluciones: renuncia a la primera alternativa y se olvida de la ding-an-sich, y sólo se ocupa de la segunda alternativa, sosteniendo la carencia de poder explicativo del concepto de lo inconsciente.

4. Se puede renunciar al inconsciente, como lo psíquico en sí, por creer que Freud, al rechazar una unidad consciente de lo psíquico, se ve obligado "a sobreentender por doquiera una unidad mágica que vincula los fenómenos a distancia y por encima de los obstáculos"<sup>43</sup>, como se une la persona embrujada con la figurilla de cera que la representa. Este es el caso de Sartre.

Sartre, el autor de El ser y la nada piensa que Freud no

establece una verdadera dualidad, o hasta una trinidad (yo, ello, superyo), y que sus esfuerzos concluyen en una "terminología verbal". La mala fe puede constituir una conducta objetivamente verificable que no es posible explicar por el psicoanálisis y sus "complejos profundamente hundidos en tinieblas semi-fisiológicas"<sup>44</sup>.

Sin embargo, como Cencillo, concibe Sartre al ser humano como un ser que "se expresa íntegro en la más insignificante y superficial de sus conductas" ; como él, tampoco desarrolla ese dato hasta convertirlo en una ontología del ser de la expresión, pero como Freud, aprovecha este indicio para asegurar que "no hay gusto, tic, acto humano que no sea revelador"<sup>45</sup> y convierte este hecho de la totalidad expresiva del hombre en "principio" del deciframiento e interrogación de conductas, tendencias e inclinaciones que conforma una indagación cuyo método específico es denominado por él como "psicoanálisis existencia", para diferenciarlo del "psicoanálisis empírico" o psicoanálisis freudiano. En tanto que éste es un psicoanálisis con inconsciente y el de Sartre es un psicoanálisis sin "el postulado del inconsciente":

5 Ambos psicoanálisis consideran que el sujeto no está en posición privilegiada para proceder sobre sí mismo a esas indagaciones. Ambos se presentan como un método estrictamente objetivo, que trata como documentos tanto los datos de la reflexión como los testimonios ajenos. Sin duda, el sujeto puede efectuar sobre sí una investigación psicoanalítica. Pero le será preciso renunciar de una vez a todo beneficio de su posición particular, e interrogarse exactamente como si fuera un prójimo. El psicoanálisis

empírico parte, en efecto, del postulado de la existencia de un psiquismo inconsciente que por principio se hurta a la intuición del sujeto. El psicoanálisis existencial rechaza el postulado del inconsciente: el hecho psíquico es, para él, coextensivo a la conciencia. Pero, si el proyecto fundamental es plenamente vivido por el sujeto y, como tal, totalmente consciente, ello no significa en modo alguno que deba ser a la vez conocido por él, sino al contrario; nuestros lectores recordarán quizá el cuidado que hemos puesto en nuestra introducción para distinguir conciencia y conocimiento<sup>46</sup>.

Y en efecto, Sartre hace a un lado la primacía del conocimiento sostenida por el idealismo, para el cual el ser se mide por el conocimiento y no hay otro ser que el ser conocido. En cambio, Sartre cree descubrir un ser que escapa al conocimiento y que lo funda, "un pensamiento que no se da como representación o como significación de los pensamientos expresivos, sino que es captado directamente en tanto que es; y este modo de captación no es un fenómeno de conocimiento, sino la estructura del ser"<sup>47</sup>. En otras palabras, Sartre encuentra un absoluto que no es conocimiento y por tanto no puede ser relativo: un absoluto de existencia, la conciencia como lo absoluto en tanto que identidad de apariencia y existencia. Se reduce todo a la "totalidad conexas de sus apariencias y éstas reclaman un ser que no fuese ya apariencia: "El percipi nos ha remitido a un percipiens cuyo ser se nos ha revelado como conciencia, así habríamos aclarado el fundamento ontológico del conocimiento", pues se alcanza el ser primero a quien aparecen todas las apariciones y "el absoluto respecto del cual todo fenómeno es relativo"<sup>48</sup>, incluyendo el propio conocimiento.



En el caso de Sartre, pues, la conciencia no es el punto medio entre lo externo y lo interno, ni el "órgano" que capta lo psíquico en sí. Lo psíquico es la conciencia, y así no hay inconsciente. La conciencia es conciencia de ser, "no está sostenida nunca por el ser, pues ella sostiene al ser en el seno de la subjetividad"<sup>49</sup>, ella está "habitada por el ser"<sup>50</sup>. En otras palabras, coincide la conciencia (¿como el "ahí" del ser?) con lo psíquico, y ésto, por tanto, deja de ser lo "psíquico en sí" (lo incognoscible) porque ya no hay dualismo de fenómeno y cosa en sí, sólo conciencia y fenómeno: la conciencia es ser "para el cual en su ser es cuestión de su ser en tanto que ese ser implica un ser otro que él mismo"<sup>51</sup>. Y este ser otro no es sino un "ser transfenoménico de los fenómenos", que "no es un ser numérico que tras ellos permaneciera oculto"<sup>52</sup>.

En Sartre, por razones ontológicas desaparece el problema ontológico del inconsciente, (no obstante no queda claro cómo lo psíquico coincide con esa "conciencia (de) ser". Lo psíquico freudiano no queda explicado en esta ontología de la conciencia cuando menos no como la "translucidez de la conciencia". Para Sartre, la explicación por lo inconsciente, "por el hecho de que rompe la unidad psíquica, no puede dar razón de los fenómenos que, a primera vista, parecen pertenecerle"<sup>53</sup>. Sin embargo, en Freud hay una unidad de lo psíquico en sí, que no está formada por la conciencia y lo in-

consciente, sino por lo inconsciente). En cambio, en Politzer es justamente por ausencia de razones ontológicas que puede darse un rechazo del inconsciente.

5. George Politzer escribió su Crítica de los fundamentos de la psicología en 1927. En el prefacio de esta obra aclara que no va a exponer de una manera dogmática el psicoanálisis sino que va a reflexionar sobre él desde su punto de vista. Sin embargo, su exposición parece dogmática porque lo que se propone es "exponer el psicoanálisis en términos de Gestalt y de behavior", y esos términos o su posición frente a la gestalttheorie y el behaviorismo se precisan en otro lugar y no en este trabajo. En realidad lo que Politzer quiere es exponer las virtudes de la psicología concreta y los problemas que ésta plantea; con este propósito aborda el estudio del freudismo pues encuentra en él una nueva inspiración, contraria a la de la psicología clásica, para una psicología positiva. Profundizando la manera en que Freud plantea los problemas y concibe su método, Politzer ha llegado a destacar las principales características de la psicología concreta, y, en oposición a ésta, se pueden descubrir los procedimientos de la psicología clásica: el realismo, el formalismo y la abstracción.

Para Politzer el freudismo no se libera totalmente de los procedimientos de la psicología, y esto lo demuestra la introducción que hace Freud en la teoría de los sueños de la hi-

pótesis de lo inconsciente. Esta introducción es resultado, señala Politzer, de la persistencia de las exigencias y procedimientos fundamentales de la psicología clásica en el interior de la teoría freudiana. Esa hipótesis no es, como suele pensarse, la gran conquista para la psicología; no representa sino "la medida de la abstracción que sobrevive en el interior de la psicología concreta"<sup>54</sup>, de manera que no constituye el descubrimiento o la novedad y originalidad del psicoanálisis.

Según Politzer, a partir del siglo XIX ha sido un lugar común considerar el derecho de ciudadanía concedido al inconsciente como una de las victorias más importantes de la nueva psicología, puesto que así se lograba el fin de la exclusividad de la conciencia. Sin embargo, agrega él, la noción de inconsciente es falsa y eso no significa volver a esa exclusividad de la conciencia, "la condena de lo inconsciente" no expresa un retorno a ella. La oposición clásica entre la conciencia y el inconsciente no tiene interés para la psicología que se conciba a sí misma de un modo concreto. La orientación concreta de la psicología rechaza esa vía que conduce a la conciencia o al inconsciente.

¿Es lo inconsciente sólo una hipótesis? Para Politzer sí, y esto es lo primero que él quiere que se reconozca, luego tratará de mostrar por qué es insuficiente:

A favor del prestigio que goza lo inconsciente, creen de buena gana los psicólogos que ne los hechos que se cita habitualmente como pruebas de lo inconsciente, aparece este

último de manera tan directa e inmediata, que hasta está más indicado hablar de justificación que de hipótesis<sup>55</sup>.

Si así fuera, no sería necesaria una crítica verdadera del inconsciente, pues esa creencia estaría fundada en que el inconsciente constituye una hipótesis fundada, a su vez, en los mismos hechos. Pero entre los hechos y la noción de inconsciente existe una distancia bastante grande:

...hay que empezar por indicar rápidamente que los hechos citados como pruebas de lo inconsciente no lo son sino gracias a cierto número de procedimientos y exigencias que precisamente son aquellos que constituyen la abstracción<sup>56</sup>.

El esquema que es punto de partida de la hipótesis de lo inconsciente lo proporciona la diferencia que hay entre el relato que el sujeto puede hacer de su pensamiento, por un lado, y su pensamiento completo, en el mismo momento, por otro lado. La cuestión es que no son equivalente en ciertos casos: el sujeto piensa más de lo que cree pensar, de modo que su saber confesado no representa sino un fragmento de su verdadero saber. Cuando Freud habla de lo inconsciente a propósito del sueño "parece que sólo pone en evidencia esta necesidad"<sup>57</sup>:

El sujeto sabe más de lo que cree saber; ante todo declara no conocer el sentido del sueño, mientras que en el curso del análisis él es quien proporciona todos los elementos necesarios para su comprensión, y de este modo existe alejamiento entre su saber aparente y su saber real; y como ese saber real es pensamiento con el mismo derecho que el saber aparente, aunque queda "oculto" para el sujeto, parece legítimo admitir con Freud "modificación en la terminología", y decir "inaccesible en vez de oculto... dando la exacta descripción de la cosa, inaccesible para la conciencia del soñador, o inconsciente"<sup>58</sup>.

Así, en el caso del sueño, lo inconsciente parece ser un

hecho evidente. Hay un contraste entre la ignorancia aparente y el saber latente. ¿Cómo se justifica este hecho? Pues señalando que hay una ignorancia, no una ignorancia vaga e indeterminada, sino determinada, la de algo que el sujeto debería saber, la ignorancia del contenido latente, que se revela tras el análisis, comparando los dos relatos, el del contenido manifiesto y el del latente. El primero revela lo que había en la conciencia; el segundo, lo que en realidad existía en el sueño. El contenido manifiesto indica el pensamiento consciente, mientras el contenido latente indica todo el pensamiento del sujeto. Cuando se dice que ignora el sentido del sueño se afirma, pues, que el sujeto ignora un pensamiento que es verdaderamente suyo y que existe en él actualmente, y esta ignorancia sirve de prueba de que no todo el pensamiento es consciente.

Pero al mismo tiempo se ve que la ignorancia del sentido del sueño por el soñador no prueba la existencia de lo inconsciente más que en el caso en que sea el pensamiento actualmente real que desborda el pensamiento actualmente consciente. Ahora bien, la existencia de este pensamiento que rebasa el contenido manifiesto del sueño no nos es revelado más que por el contenido latente, y éste no nos revela un "pensamiento" más que en la medida en que se realiza.

Por consiguiente, la ignorancia no es prueba de lo inconsciente sino considerada a través del realismo, es decir, únicamente porque no se considera como pura y simple privación (pues en este caso no podría probar presencia alguna en ninguna forma posible), sino como relativa a una ausencia que no afecta a todo el psiquismo, sino únicamente a lo psíquico consciente. Debe quedar entendido que lo que es ignorado existe realmente también, pero como no es consciente, debe ser inconsciente. De

esta manera la ignorancia del sentido del sueño por parte del soñador no es, considerada en sí misma, prueba de lo inconsciente, y sólo logra convertirse en prueba indirectamente gracias a la exigencia realista<sup>59</sup>.

Eso mismo sucede, dice Politzer, con las demás pruebas de lo inconsciente latente que Freud cita, tanto los recuerdos inconscientes como la inconsciencia del saber de los hipnotizados. En los primeros, dice Freud que pueden desaparecer rápidamente de la conciencia y pueden aparecer de nuevo un instante después, y mientras, en el ínterin, han sido algo, no se sabe qué, señalando que es latente ese algo, significando con ello que era en todo momento susceptible de convertirse en consciente, dando una descripción exacta del hecho cuando decimos que era inconsciente. Pero así tampoco se prueba el inconsciente:

Claro es que la disponibilidad del recuerdo no prueba un inconsciente latente más que si el recuerdo es real antes de su realización consciente, es decir, entre el momento de su desaparición y el de su reaparición. Así, su disponibilidad no prueba su "latencia" inmediatamente, sino a través del realismo, pues es necesario que los recuerdos sobrevivan a su desaparición para poder decir luego que su reaparición no es sino actualización, en pocas palabras, la disponibilidad de los recuerdos no es tampoco la prueba inmediata de un inconsciente latente, puesto que no impone esta hipótesis sino gracias a la exigencia realista<sup>60</sup>.

En el caso del inconsciente del hipnotizado sucede lo mismo, no se alcanza una verdadera prueba. Para simplificar lo que sucede con el hipnotizado puede decirse lo siguiente: su ignorancia, comparada con su conocimiento, prueba la existencia de lo inconsciente.

Pero la ignorancia en cuestión no es prueba de lo inconsciente sino en el caso de que el saber, de que el sujeto dispone solamente en la segunda actitud, fuera ya real en la primera; entonces la ignorancia revela pura y simple ausencia, sino ausencia relativa, de la conciencia y presencia de lo inconsciente, y nuevamente la ignorancia del hipnotizado logra convertirse en prueba de lo inconsciente a través del realismo: el relato proporcionado en la segunda actitud ha desempeñado en este caso el mismo papel que el contenido latente en el caso del sueño<sup>81</sup>.

Entonces, la ignorancia del sentido del sueño por parte del soñador, la disponibilidad de los recuerdos y la desproporción entre la extensión aparente y la real de la memoria poshipnótica no aparecen como pruebas verdaderas del inconsciente. Por un lado, no imponen lo inconsciente de una manera directa, y por otro lado, no hacen legítima su introducción sino gracias al realismo. No son los hechos puros los que muestran la existencia del inconsciente, sino los procedimientos de la psicología clásica a través de la deformación de los hechos. Pero ¿qué pasa con el inconsciente dinámico, el de los hechos psicoanalíticos?

En El "yo" y el "ello" Freud asegura que lo que se refiere al inconsciente latente puede conducir, con los filósofos, a una disputa verbal en la que nada se iba a ganar. Y como se ha llegado al inconsciente por otro camino, por el de la elaboración de los hechos en los que juega la dinámica psíquica, el inconsciente que verdaderamente importa para el psicoanálisis es el que vive, el que obra, en una palabra, el inconsciente dinámico: "Nuestra concepción de lo inconsciente deriva,

pues, de la teoría de la represión. Lo repudiado es para nosotros el modelo de lo inconsciente<sup>62</sup>.

Ahora bien, ¿qué puede decirse, dice Politzer, de la hipótesis del inconsciente en relación con el inconsciente dinámico?

El punto de partida del análisis es el de la resistencia. Durante el análisis el sujeto se resiste a ciertos pensamientos, se prohíbe tener ciertos deseos homosexuales e incestuosos, por ejemplo. No se trata de evitar una confesión pública de algo que se sabe puesto que la verdadera resistencia es previa al saber: el sujeto se resiste antes del saber mismo, haciendo todo lo posible para que el análisis no lo conduzca allí. Como dice Freud: todo parece indicar que el paciente quiere cerrar la entrada de la conciencia a una representación condenada. "La resistencia durante el análisis revela, pues, la existencia de una fuerza que rehúsa la entrada en la conciencia a ciertos estados psíquicos"<sup>63</sup>. Esta fuerza constante se ejerce toda la vida y antes del análisis, de una manera continua. Esas representaciones son reales, y se prueba con la técnica psicoanalítica que ha logrado obtener medios para vencer la fuerza de resistencia y hacer que las representaciones se vuelvan conscientes. Pero lo importante, dice Politzer, es que esas fuerzas, esas representaciones mejor dicho se revelan por su acción:

La verdadera prueba de lo inconsciente reside, pues, en el hecho de que estados psicológicos que no son conscien-



tes tienen efectos conscientes, entonces el efecto real requiere una causa real, y de este modo se hace necesaria la introducción de la noción de lo inconsciente<sup>64</sup>.

Así parecería que las afirmaciones relativas al inconsciente latente no se puede aplicar al inconsciente dinámico. Pero el hecho que se cita como prueba de lo inconsciente dinámico se comporta del mismo modo que las pruebas de lo inconsciente latente: se prueba lo inconsciente gracias a la exigencia realista. Politzer toma un ejemplo concreto para averiguar qué significa la proposición según la cual una representación en sí misma inconsciente puede tener efectos conscientes. Veamos todo el texto para ver en qué sentido la exigencia realista transforma los hechos en pruebas de lo inconsciente, sea en el caso de la memoria o la hipnosis, sea en el caso de hechos psicoanalíticos:

En el sueño de la inyección dada a Irma, "a Irma le duele la garganta" significa "anhelo de error de diagnóstico". Por lo tanto, ante todo, no hay "explicación" más que sobre el plano de las significaciones, puesto que nos hallamos ante una explicación de texto o más bien ante análisis de una escena dramática. El deseo de error de diagnóstico explica entonces el dolor de garganta, como el término latino "pater" explica el término castellano "padre", o más bien como los celos explican el gesto de Otelo. Para que la traducción pueda llegar a ser relación de causa a efecto, precisa realizar los dos contenidos. Entonces "dolor de garganta" se convertirá en "imagen" y "error de diagnóstico" en representación, y el hecho de que es el sentido de la "representación" lo que ordena o domina la presencia de la "imagen" se traducirá sobre el plano "ontológico" haciendo de la primera la causa y de la segunda el efecto<sup>65</sup>.

Se trata, pues, de un análisis de texto, como después lo dirá Lacan y los psicoanalistas lingüistas<sup>66</sup>, y no de dos

realidades, de modo que una pudiera explicar a la otra, en términos de causa a efecto. Para que esto fuera así sería preciso, como señala Politzer, realizar los dos contenidos, olvidándose de que sólo se trata de dos relatos, que se hallan en relación de significación y nada más. El problema que plantea el realismo es el de la conversión de un plano significativo en un plano psíquico:

He ahí el hecho de la resistencia. Lo que se da en él es un relato que contiene materiales que permiten aclarar la actitud del sujeto. Diciendo eso no se abandona aún el plano de las significaciones y no se ha sentado hipótesis alguna. Lo que ocurre es que en vez de atenerse a la significación, el realismo busca realizar una entidad psíquica; entonces se dice que el sujeto rechaza la idea de incesto, y el segundo relato explicita esta represión de un representación. Del hecho presentado de este modo surgirán luego todas las especulaciones psicológicas<sup>67</sup>.

Con este análisis, y otros que no es preciso considerar aquí, concluye Politzer que lo inconsciente no es ni impuesto por lo hechos mismos, ni "sostenible ante una reflexión suficientemente esclarecida sobre la naturaleza de los hechos psicológicos"<sup>68</sup>, lo cual no significa que se haya de volver a la exclusividad de la conciencia. Pues cuando se dice que el psicoanálisis debe abandonar la hipótesis del inconsciente no se anuncia una vuelta de la antítesis a la síntesis: la relación de la noción de conciencia y la actitud realista no tiene lugar en una psicología concreta que se aparta de las realidades para estudiar solamente significaciones dramáticas, situada en un plano en el que el problema clásico de la con-

ciencia es infinitamente lejano, teniendo una verdadera solución que no va por el camino de ninguna de las dos tesis clásicas. Freud, en cambio, sigue teniendo a la conciencia como punto de referencia:

...la conciencia continúa siendo a pesar de todo base de referencia que permite situar los hechos psicológicos; porque si no esperásemos que toda significación de un comportamiento fuere formulada en forma de relato, es decir, consciente, no podríamos considerar como descubrimiento extraordinario el hecho de que no sucede siempre de este modo. Gracias a esta exigencia engañada, los freudianos pueden admirar su descubrimiento de lo inconsciente. De tal modo, que las construcciones teóricas de Freud, lejos de destituir realmente la conciencia, representan precisamente una visión relativa a la conciencia<sup>69</sup>.

Según Politzer, la conciencia no sólo es base de referencia sino modelo de acuerdo al cual está constituido lo inconsciente. Y ambos, consciente e inconsciente deben ser superados en pro de una psicología concreta. Las teorías que utilizan lo inconsciente, dice Politzer, no pueden tener la pretensión, en su estado actual, de representar la verdad. Lo inconsciente se fabricó de acuerdo con la psicología clásica, abstracta; sin embargo, "el movimiento hacia lo inconsciente pertenece a un momento decisivo de la disolución de la psicología clásica"<sup>70</sup>.

La crítica de Politzer puede reducirse a la negación del inconsciente rechazando a la vez la existencia de una realidad sustancial; como apuntan Laplanche y Lecleire:

Freud habría desdoblado la realidad, y en el análisis del sueño, concebido el contenido latente como una realidad sustancial existente por sí misma por detrás del contenido manifiesto. El análisis del sueño podría ser interpre-

tado como una verdadera traducción que permitiría pasar del relato del sueño a su sentido, pero el error del realismo freudiano consistía en considerar esa traducción y en el momento mismo que el sueño era elaborado, como una existencia real bajo forma de pensamiento inconsciente. A ese realismo de lo latente Politzer oponía una teoría de la inmanencia del sentido y afirmaba que para hablar con exactitud el sueño no tiene más que un sólo contenido, el contenido latente, así como se debía decir que no tiene más que un solo relato, el relato manifiesto<sup>71</sup>.

Esta reducción de Politzer del contenido latente a un sentido no ha sido aceptada diciendo que "nociones tales como la de conflicto, la formación de compromiso, etc., ...son insostenibles en una estructura cuyas dos únicas dimensiones serían la de una letra (el contenido manifiesto) y la de un sentido (que ocuparía el lugar del inconsciente)<sup>72</sup>, y el rescate del trabajo de Politzer por parte de los psicoanalistas lacanianos no los ha obligado a aceptar el rechazo del inconsciente, aunque bajo su influencia pongan énfasis en la recuperación del nivel de las significaciones.

¿Cómo debemos entender la crítica de Politzer al realismo de Freud? El punto clave está en la idea de la "exigencia realista", que según él constituye los efectos de una abstracción. Cuando afirma que la prueba del inconsciente en los sueños se basa en el supuesto de la ignorancia, apunta que el contenido latente sólo revela un pensamiento "en la medida en que se realiza", y por otro lado reprocha a Freud que haya supuesto que lo ignorado "existe realmente". Pues bien, aquí tenemos dos sentidos de existencia que deben ser

ser aclarados. Para Freud existe lo ignorado como existe el ámbito en que se aloja: lo psíquico en sí; para Politzer existe sólo lo que se ha expresado verbalmente, formando un pensamiento "actual". Y la relación entre ambas formas de realidad sólo puede ser precisada al puntualizar las relaciones entre conciencia e inconsciente, entre la "realidad exterior" y la "realidad interior". Politzer no advierte este problema ontológico que Freud, complicándolo con el esquema kantiano, crea al construir una explicación de lo psíquico en sí. La crítica de Politzer ignora el problema ontológico de la "cosa en sí".

Tampoco se aclara, para Politzer, evidentemente, la "realidad" del recuerdo, y tiene que negar que sea real antes de su "realización" consciente. Lo mismo sucede en el caso del hipnotizado. En la segunda actitud del sujeto se dispone de algo que es real, pero no puede decirse que era ya "real" en la primera. Según Politzer esta suposición de Freud es falsa. Y finalmente, en el caso del inconsciente propiamente psicoanalítico, el dinámico, viene a presentarse el mismo problema: se "realizan" dos contenidos, que no son sino dos relatos, y se establece entre ellos una relación de causa-efecto. Sin embargo, aquí Politzer tendría que justificar un mundo de puras significaciones sin compromisos ontológicos. La relación de significación, ¿no implica una relación real con algo real? La crítica de Politzer se sostiene si no queremos comprometer-

nos ontológicamente<sup>73</sup>.

6. Comprometiéndose con la teoría ontológica hegeliana de la fenomenología de la conciencia y el desarrollo del espíritu, Paul Ricoeur nos ha proporcionado una explicación del inconsciente como algo constituido hermenéuticamente. Son muchos los textos que Ricoeur ha dedicado al psicoanálisis. Pero especialmente nos interesa aquí uno que se relaciona directamente con la noción de inconsciente: "El consciente y el inconsciente" (1960), que es la ponencia de Ricoeur para las Jornadas de Bonneval, cuyo tema principal era precisamente el tema del inconsciente.

Para Ricoeur, el hecho de enfrentarse al psicoanálisis constituye un sacudimiento considerable puesto que "no es tal o cual tema de reflexión filosófica lo que es puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico"<sup>74</sup>. La situación de hacer frente a los trabajos de Freud es algo totalmente nuevo:

Ha nacido un problema nuevo, dice Ricoeur, el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira; este problema no puede figurar como un problema particular en medio de otros, pues aquello que es puesto en cuestión de manera general y radical, es aquello que se nos aparece, a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, como el origen mismo de toda significación; me refiero a la conciencia<sup>75</sup>.

Según Ricoeur, si la noción de conciencia aparece sobre un fondo poco claro se renuncia a la claridad que ha logrado la fenomenología de cuño hegeliano y la de Husserl inclusive.

La noción fundamental de la fenomenología aparece ahora más bien como prejuicio que como fundamento, en una situación comparable a la de Platón en el Sofista cuando se vió obligado, por el enigma del error, dice Ricoeur, a dar derecho de ciudadanía al no-ser, declarando que "la cuestión del ser es tan oscura como la del no-ser"<sup>76</sup>. Pues bien, el caso es similar, porque ahora hay que decir, asegura Ricoeur, que la cuestión de la conciencia es tan oscura como la cuestión del inconsciente.

Ricoeur añade: "Es en esta actitud de sospecha concerniente a la pretensión de la conciencia de conocerse a sí misma desde el comienzo, que un filósofo puede instalarse en medio de los psiquiatras y los psicoanalistas"<sup>77</sup>. El caso es que no se sabe qué es el inconsciente a partir de lo que se sabe de la conciencia y el preconsciente, y tampoco se sabe que es la conciencia. Así aparece la primera cuestión: ¿cómo se debe repensar la conciencia para que ésta pueda tener al inconsciente como a su otro? Y luego viene la segunda: ¿cómo realizar una crítica en el sentido kantiano de reflexión sobre las condiciones de validez y también sobre los límites de validez de los "modelos" del psicoanálisis? Porque no puede separarse la doctrina del método freudiano, como creían que se podría hacer algunos autores (como Dalbiez: "el método debe ser aprovechado, toda la teoría debe ser dejada de lado"<sup>78</sup>). La doctrina es método. Y finalmente la tercera cuestión: ¿cómo con-

cebir una antropología filosófica para la cual el hombre sea el ser de la dialéctica del consciente y el inconsciente?

Ricoeur, al ocuparse de la primera cuestión, la de la conciencia, formula dos proposiciones:

1o. Hay una certidumbre de la conciencia inmediata, pero esta certidumbre no es un saber verdadero de uno mismo. 2o. Toda reflexión remite a lo irreflexivo, como escape intencional de sí, pero este irreflexivo no es tampoco un saber verdadero del inconsciente<sup>79</sup>.

Por un lado, hay una certidumbre inmediata de la conciencia, que como tal es incontestable pero es dudosa en tanto que verdad. La conciencia de sí, en el sentido fuerte del término, no se halla al comienzo sino al final. Es lo que Hegel llama saber absoluto y como fin de una filosofía del espíritu y no de una filosofía de la conciencia; una conciencia singular no puede igualarse a sus propios contenidos; un idealismo de la conciencia individual es imposible; "por razones inversas y concurrentes, Hegel y Freud dice la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede totalizarse, de ahí que una filosofía de la conciencia resulte imposible"<sup>80</sup>. Esta es la primera consideración negativa, la otra es que resulta "preciso consumir el fracaso de la aproximación reflexiva de la conciencia: el inconsciente al cual este irreflexivo del método fenomenológico remite, es aún un 'poder devenir consciente'"<sup>81</sup>. Según Ricoeur la fenomenología husserliana no puede ir hasta el fin del fracaso de la conciencia porque permanece en el círculo de las correlaciones entre noesis y noema, "y no puede



hacer lugar a la noción de inconsciente más que por vía del tema de la "génesis pasiva"<sup>82</sup>. Así, por la crisis de la noción de conciencia no puede realizarse una crítica de los conceptos realistas de la metapsicología freudiana que pueda ser fenomenológica. La crítica de Politzer, dice Ricoeur, tenía como vicio el quedar prisionera de un idealismo del sentido. Lo que se impone es más bien una crítica epistemológica en el sentido kantiano del término:

...es decir, una "deducción trascendental", que tiene por tarea justificar el uso de un concepto por su poder de ordenar un nuevo campo de objetividad y de inteligibilidad. Me parece que si se hubiese prestado antes atención a esta diferencia irreductible entre una crítica epistemológica y una fenomenología inmediata de la conciencia, se habrían evitado muchas discusiones escolásticas sobre la naturaleza del inconsciente. Kant nos enseña, a propósito de los conceptos de la física, a conjugar un realismo empírico con un idealismo trascendental (digo bien, trascendental, y no subjetivo o psicológico)<sup>83</sup>.

Según Ricoeur, el caso de Freud es el de un realismo de la realidad cognoscible y no de algo incognoscible, puesto que para él no es el impulso en cuanto impulso lo cognoscible sino la representación que representa el impulso. El psicoanálisis no tiene que ver con un inconsciente incognoscible, éste es cognoscible y en esto consiste su realismo empírico. Este es un realismo de la representación inconsciente en relación al cual el impulso permanece como lo incognoscible. Es por esta renuncia a alcanzar el ser de los impulsos, permaneciendo en los límites de las representaciones conscientes e inconscientes del impulso, que Freud no se pierde en un realismo de lo incognos-

cible:

...su inconsciente, a diferencia del de los románticos, es esencialmente cognoscible, porque los "representantes representativos" del impulso son aun del orden del significado y homólogos de derecho en el imperio de la palabra; es la razón por la cual Freud puede escribir este texto sorprendente: "Del mismo modo que lo físico, lo psíquico no tiene por qué ser en realidad lo que nos parece. Por el contrario, nos complacerá descubrir que es menos difícil corregir la percepción interna que la percepción externa, que el objeto interno es menos incognoscible que el mundo exterior". Tal es el realismo empírico de Freud: es, en el fondo, de la misma naturaleza que el realismo empírico de la física; designa "el objeto interno" en tanto que cognoscible<sup>84</sup>.

Este realismo empírico es correlativo de un idealismo trascendental en un sentido epistemológico. Este idealismo trascendental significa, apunta Ricoeur, que "la realidad" de lo inconsciente "no existe más que como realidad diagnosticada (...) el inconsciente no puede ser definido más que a partir de sus relaciones con el sistema Cs-Pcs"<sup>85</sup>. Es decir, el inconsciente, como señala Freud, es vivo y susceptible de desarrollarse, mantiene relaciones con el Pcs. e incluso coopera con él. El inconsciente es inconsciente dinámico: activo, influenciado por la vida y el Pcs, influye a su vez sobre el Pcs.; es inconsciente de las represiones, que cualitativamente pertenecen al sistema Pcs. pero pertenece a él en los hechos. El inconsciente existe de manera tan real como el objeto físico y sólo existe en relación con sus represiones.

¿Cómo hay que entender esa relatividad que autoriza a Ricoeur a hablar de idealismo trascendental, y al mismo tiempo de

## realismo empírico?

En un primer sentido, se puede decir que el inconsciente es relativo al sistema de desciframiento o de descodificación; pero comprendamos bien esta relatividad: ella no significa en absoluto que el inconsciente sea una proyección del hermeneuta, en un sentido vulgarmente psicologista; es preciso decir, más bien, que la realidad del inconsciente se constituye en y por la hermenéutica, en un sentido epistemológico y trascendental. Es en el movimiento mismo de remontar de la "represión" a su "origen inconsciente, que el concepto de Ics. se constituye, y se constituye precisamente en su realidad empírica<sup>86</sup>.

El inconsciente se descubre en la "constelación hermenéutica" formada por el síntoma, el método analítico, y los modelos interpretativos. Así, hay una relatividad objetiva, referente a las reglas mismas del análisis, y otra relatividad intersubjetiva, que tiene que ver con el analista, en tanto que éste se constituye en el otro para el cual los hechos relacionados al inconsciente por el análisis son "significantes para otro". Esta es la "conciencia-testigo" que tiene un papel importante en la constitución del inconsciente como realidad: el inconsciente es "esencialmente elaborado por otro, como objeto de una hermenéutica que la conciencia propia no puede hacer por sí sola"<sup>87</sup>. No debe descuidarse que

Es para otro, ante todo, que tengo un inconsciente; es cierto, esto no tiene sentido, finalmente, más que si puedo adjudicarme las significaciones que otro ha elaborado para mí y sobre mí; pero la etapa de despojamiento de mi conciencia en provecho de otro en la búsqueda del sentido es fundamental para la constitución de esta región psíquica que llamamos inconsciente; al referir de una sola vez, a título esencial y no accidental, el inconsciente al método hermenéutico en primer lugar, y en seguida a otra conciencia hermenéutica, definimos a la vez la validez y el límite de validez de toda afirmación referida

a la realidad del inconsciente<sup>88</sup>,

Con esto se hace una especie de "crítica a la manera kantiana", como la que se pedía en la segunda cuestión: justificación del tenor del sentido y rechazo de toda pretensión de extender el concepto fuera de los límites de su validez. De este modo, el inconsciente aparece como objeto:

Diremos, entonces, que el inconsciente es un objeto, en el sentido en que es "constituido" por el conjunto de procedimientos hermenéuticos que lo descifran; no lo es absolutamente, sino relativamente a la hermenéutica como método y como diálogo<sup>89</sup>.

Y ya no puede concebirse como una realidad fantástica "que tendría el poder extraordinario de pensar en mi lugar. El inconsciente queda relativizado, pero esta relatividad no difiere de la relatividad del objeto por la cual el conjunto de procedimientos científicos lo constituyen. Por eso dice Ricoeur que el psicoanálisis participa del mismo "racionalismo aproximado" que las ciencias naturales. Esta segunda relatividad, por otro lado, se completa con una tercera, que la constituye la persona del analista y que contribuye, ya no a la constitución epistemológica de la noción de inconsciente, sino a la particular circunstancia de cada desciframiento. Con estas tres relatividades, dice Ricoeur, podemos eliminar del realismo freudiano aquello que no sea realismo de las representaciones representativas, es decir, un realismo ingenuo "que proyectaría retrospectivamente en el inconsciente el sentido elaborado, el sentido terminal, tal como se constituye pro-

gresivamente en el curso de la relación hermenéutica"<sup>90</sup>, realismo ingenuo contra el que hay que decir que el inconsciente no piensa (como creía Dalbié, sin tomar en cuenta al otro en la constitución del inconsciente). Es necesario, pues, según Ricoeur, hacer un vaivén entre el realismo empírico y el idealismo trascendental:

...es necesario afirmar el primero contra toda pretensión de la conciencia inmediata a saberse en verdad ella misma; pero es necesario afirmar el segundo contra toda metafísica fantástica que otorgaría una conciencia de sí a este inconsciente: el inconsciente está "constituido" por el conjunto de procedimientos hermenéuticos que lo descifran<sup>91</sup>.

Por lo demás, en lo referente a la conciencia, hay que decir que después de Freud todo lo que se puede afirmar sobre la conciencia es esto: la conciencia no es origen sino tarea. O sea que Ricoeur hace aquí una conexión no con Kant sino con Hegel, en una relación de oposición: "podemos oponer al procedimiento regresivo del análisis freudiano, el procedimiento progresivo de la síntesis hegeliana"<sup>92</sup>. El primero es un procedimiento analítico hacia el inconsciente, el segundo es sintético hacia la conciencia; la conciencia es el orden terminal, el inconsciente es el orden primordial; en una oposición dialéctica se encuentran estas dos hermenéuticas de los símbolos, "una orientada hacia el descubrimiento de figuras posteriores -es la hermenéutica de la conciencia- la otra vuelta hacia las figuras anteriores -la hermenéutica del inconsciente"<sup>93</sup>. Hay una dualidad de hermenéuticas porque hay una dualidad corres-

pendiente en los símbolos en sí mismos: "Los símbolos mis-  
 mos tienen, en cierta forma, dos vectores; por un lado, repiten  
 nuestra infancia, en todos los sentidos, temporal y no tempo-  
 ral, de la repetición; por el otro, exploran nuestra vida a-  
 dulta"<sup>04</sup>. Dos interpretaciones inversas, progresiva y regre-  
 siva: "se dirá que la conciencia es historia y el inconscien-  
 te es destino"<sup>05</sup>; "el inconsciente es origen, génesis, la  
 conciencia es fin de los tiempos, apocalipsis"<sup>06</sup>; "el incons-  
 ciente explica en el hombre la parte baja, inferior, nocturna;  
 es la Pasión de la Noche; la conciencia expresa la parte alta,  
 superior, diurna; es la ley del Día"<sup>07</sup>; "la 'conciencia', de  
 la cual el inconsciente es el otro, no es la presencia de sí,  
 la apercepción de un contenido, sino la aptitud a rehacer el  
recorrido de las figuras del Espíritu (...) Es como otro de  
 su otro que se descubre ahora el inconsciente, es decir,  
 como destino, opuesto a la historia progresiva orientada hacia  
 la totalidad por venir del espíritu. Lo que permanece en  
 cuestión finalmente, es la identidad última de estas dos herme-  
 néuticas, identidad que nos hace decir: una fenomenología del  
 espíritu y una arqueología del inconsciente hablan no de dos  
 mitades del hombre, sino, cada una, de la totalidad del hombre"<sup>08</sup>.  
 Aquí se señala el horizonte de la antropología filosófica  
 que se pedía en la tercera cuestión planteada al principio.  
 El texto final, en un sentido profundamente hegeliano, in-  
 terpreta la frase muy citada de Freud orientando al psicoa-

nálistas a su versión lingüística francesa:

Si comprendimos esta identidad entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-claves del inconsciente, habremos comprendido también la frase de Freud citada tantas veces: Wo es war, soll ich werden, Donde el "Ello" esté, "Yo" debo devenir<sup>99</sup>.

¿Pero hasta qué punto puede sostenerse esa identidad entre la progresión hegeliana y la regresión freudiana? ¿No puede concebirse una explicación del inconsciente como realidad dialógica constituida en la palabra, como toda realidad, sin recurrir al idealismo hegeliano de las figuras del espíritu?

El modelo kantiano argumenta contra la cosa en sí porque supone que ésta no es fenómeno, es decir, no se hace patente en la aprehensión inmediata del ente. Pero ¿si el ser en sí es fenómeno, qué queda de la crítica kantiana y qué pasa con el modelo freudiano del inconsciente? Y si además la realidad, toda realidad posible, es dialógica, ¿cómo habría que concebir al inconsciente? Si el valor apodíctico de la captación del fenómeno se alcanza en la relación dialógica y no en la percepción sensorial<sup>100</sup>, ¿cómo habría que modificar el planteamiento de Freud? Parece que no habría necesidad de recurrir al modelo kantiano para explicar la realidad del inconsciente, pues al formular la pregunta por su ser encontraríamos que su realidad es, como lo advierte Ricoeur, dialógica. En suma, habría que reconocer que la palabra es apofántica, que presenta o hace presente al ser<sup>101</sup>. La palabra del inconsciente, articulada en el diálogo psicoanalítico, revelaría al ser, al ser de lo psí-

quico tal cual es en sí mismo. Aquí ya podríamos prescindir de Kant, pero, ¿también de Hegel?

¿Es necesaria la síntesis hegeliana de aproximación a la conciencia? ¿La conciencia es historia? ¿Es la aptitud para rehacer el recorrido de las figuras del espíritu? Tal vez se pueda prescindir también del modelo hegeliano advirtiendo que la historia es historia del ser del hombre, que en éste la conciencia viene a ser el mismo hombre en infinita tarea, eso sí, de captación y manifestación de lo real. Se comprende que la metafísica del inconsciente, al preguntar por su ser y su conocimiento, tiene que ser fenomenológica (el inconsciente es fenómeno) y dialéctica (el inconsciente es un fenómeno dialógico: de un yo y un no-yo, que es el tú), pero ni la fenomenología ni la dialéctica hegelianas se incluyen en una metafísica de la expresión que sería su fundamento.



## NOTAS:

1. KANT, M. Crítica de la razón pura, ed. cit., p. 90.
2. CENCILLO, L. El inconsciente, ed. cit., p. 281
3. Ed. cit.
4. CENCILLO, L. El inconsciente, ed. cit., p. 275.
5. CENCILLO, L. Op. cit., p. 274.
6. CENCILLO, L. Op. cit., p. 273.
7. CENCILLO, L. Op. cit., idem.
8. CENCILLO, L. Op. cit., p. 274.
9. CENCILLO, L. Op. cit., p. 275.
10. CENCILLO, L. Op. cit., idem.
11. CENCILLO, L. Op. cit., p. 277.
12. CENCILLO, L. Op. cit., idem.
13. CENCILLO, L. Op. cit., idem.
14. CENCILLO, L. Op. cit., p. 284.
15. <sup>cf.</sup> CENCILLO, L. Op. cit., p. 293.
16. CENCILLO, L. Op. cit., p. 324.
17. NICOL, E. Metafísica de la expresión, ed. cit., p. 134.
18. Cf. NICOL, E. La idea del hombre, F.C.G., México, 1977, p. 17.
19. JASPERS, K. Filosofía, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 5.
20. JASPERS, K. Op. cit., p. 8.
21. JASPERS, K. Op. cit., p. 6.
22. JASPERS, K. Op. cit., p. 6.
23. JASPERS, K. Op. cit., pp. 6-7.

24. JASPERS, K. Op. cit., p. 8.
25. JASPERS, R. Op. cit., p. 7.
26. JASPERS, K. Op. cit., idem.
27. JASPERS, K. Op. cit., pp. 7-8.
28. JASPERS, K. Op. cit., p. 8.
29. JASPERS, K. Op. cit., idem.
30. JASPERS, K. Op. cit., idem.
31. JASPERS, K. Op. cit., p. 14.
32. SARTRE, J.-P. El ser y la nada, Losada, Buenos Aires, 1972, p. 91.
- cf.
33. MACINTYRE, A. A.C. The Unconscious. A Conceptual Analysis, Routledge & Kegan, Paul, London, 1973, p. 45.
34. MACINTYRE, A.C., Op. cit., p. 49.
- cf.
35. MACINTYRE, A.C., Op. cit., pp. 47-48. Según Rieff, es más bien un "término-dios" (Freud, La mente de un moralista, Paidós, Bs. As, 1966, p.54).
36. MACINTYRE, A.C., Op. cit., p. 72.
- cf.
37. MACINTYRE, A.C., Op. cit., idem.
38. Cf. MACINTYRE, A.C., Op. cit., p. 73. Sobre las opiniones de Wittgenstein, véase la antología de Dario Antiseri: Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis, Sígueme, Salamanca, 1978. También puede verse el artículo de Cioffi citado en la introducción.
39. MACINTYRE, A.C., Op. cit., pp. 73-74.
40. MACINTYRE, A.C., Op. cit., p. 74.
41. MACINTYRE, A.C., Op. cit., p. 71.
42. MACINTYRE, A.C., Op. cit., idem.
43. SARTRE, J.P. El ser y la nada, ed. cit., p. 99.
44. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 99.
45. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 693.

46. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 695.
47. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 25.
48. Sartre, J.P., Op. cit., p. 25.
49. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 109.
50. SARTRE, J.P., Op. cit., idem.
51. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 31.
52. SARTRE, J.P., Op. cit., idem.
53. SARTRE, J.P., Op. cit., p. 100.
54. POLITZER, G. Crítica a los fundamentos de la psicología, ed. cit., p. 136.
55. POLITZER, G. Op. cit., p. 138.
56. POLITZER, G. Op. cit., p. 138.
57. POLITZER, G., Op. cit., idem.
58. POLITZER, G., Op. cit., p. 138.
59. POLITZER, G., Op. cit., pp. 140-141.
60. POLITZER, G., Op. cit., p. 141.
61. POLITZER, G., Op. cit., pp. 142-143.
62. POLITZER, G., Op. cit., p. 144. Citado por Politzer.
63. POLITZER, G., Op. cit., p. 145.
64. POLITZER, G. Op. cit., p. 146.
65. POLITZER, G., Op. cit., pp. 146-147.
66. Vñasa, O, Massóta, Ensayos lacanianos, ed. cit.,
67. POLITZER, G., Crítica..., ed. cit., p. 148.
68. POLITZER, G., Op. cit., p. 173.

69. POLITZER, G., Op. cit., p. 170.

70. POLITZER, G., Op. cit., p. 178.

72. LAPLANCHE, J. y S. LECLAIRE, "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", ed. cit., p. 20.

71. MASSOTA, O. Ensayos lacanianos, ed. cit., p. 25.

73. Como Lacan (que según Cencillo, "por huir de la metafísica viene a dar de lleno en ella desde otra vertiente", El inconsciente, ed. cit., p. 275), que atendiendo sólo al ámbito de la "cadena de significantes" afirmaría que nada es nada, sino que cada cosa es lo que el significante va haciendo de ella en su circularidad cambiante (cf. Cencillo, op. cit., p. 263).

74. RICOEUR, P. Hermenéutica y psicoanálisis, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1975, p. 5.

75. RICOEUR, P. Op. cit., idem.

76. RICOEUR, P. Op. cit., idem.

77. RICOEUR, P. Op. cit., p. 6.

79. RICOEUR, P. Op. cit., p. 7.

78. PONTALIS, J.B. Vigencia de Sigmund Freud, ed. cit., p. 9.

80. RICOEUR, P. Op. cit., p. 8.

81. RICOEUR, P. Op. cit., p. 8.

82. RICOEUR, P. Op. cit., idem.

83. RICOEUR, P. Op. cit., pp. 9-10.

84. RICOEUR, P. Op. cit., p. 11.

85. RICOEUR, P. Op. cit., pp. 11-12.

86. RICOEUR, P. Op. cit., p. 12.

87. RICOEUR, P. Op. cit., p. 13.

88. RICOEUR, P. Op. cit., p. 15.

89. RICOEUR, P. Op. cit., idem.

90. RICOEUR, P. Op. cit., p. 14.
91. RICOEUR, P. Op. cit., p. 15.
92. RICOEUR, P. Op. cit., p. 20.
93. RICOEUR, P. Op. cit., p. 22.
94. RICOEUR, P. Op. cit., p. 25.
95. RICOEUR, P. Op. cit., p. 26.
96. RICOEUR, P. Op. cit., idem.
97. RICOEUR, P. Op. cit., idem.
98. RICOEUR, P. Op. cit., p. 28.
99. RICOEUR, P. Op. cit., idem.
100. Cf. NICOL, Metafísica de la expresión, ed. cit., p. 114.
101. Cf. NICOL, E. Op. cit., idem.

## CONCLUSIONES

## CONCLUSIONES

La peculiar dificultad filosófica a que nos enfrentamos en este trabajo fue la manifiesta en la pregunta por el ser del inconsciente. Esta pregunta surgió a raíz de la necesidad de plantear correctamente la asociación entre filosofía y psicoanálisis. Había que comenzar por mostrar que efectivamente el lazo de unión entre ambas se establecía precisamente con la cuestión del inconsciente. Esta fue, pues, nuestra primera tarea y nos dispusimos a cumplirla en la introducción.

Nuestro siguiente paso consistió en analizar el antecedente histórico de una metafísica del inconsciente: las reflexiones de Dalbiez en torno a la posibilidad metafísica del inconsciente. De este análisis hemos extraído algunas conclusiones :

I. Según el planteamiento fenomenológico de la metafísica de la expresión, las relaciones del conocimiento son cuatro y no solamente dos: la relación lógica, la epistemológica, la dialógica y la histórica. La existencia de estas relaciones

y la doble estructura del proceso del conocimiento (la vertical o situacional y la horizontal o procesal) significa el fin del modelo tradicional de la correlatividad del conocimiento: sujeto-objeto. En cambio, se da lugar a la comprensión de la estructura triangular del proceso cognoscitivo: sujeto-objeto-sujeto. Ahora bien, estos hechos hacen que las tesis de Dalbiez contra el idealismo sean tan inconsistentes como el idealismo mismo, viniéndose abajo el apoyo de la posibilidad metafísica del inconsciente propuesta por Dalbiez. Es necesario, por tanto, buscar esa posibilidad en otros datos ontológicos y epistemológicos, habida cuenta de que las tesis idealistas contra el inconsciente (la idea de que esse y cognosci son lo mismo) ha perdido validez, mientras que la argumentación del realismo representado por Dalbiez se muestra débil al sostenerse firmemente en la estructura dualista de sujeto-objeto.

II. El conocimiento es un proceso con conciencia dialógica y, en este sentido, es un proceso consciente. Pero a la vez es inconsciente en tanto que al conocer el sujeto no advierte los procesos psicológicos, fisiológicos, lógicos, etc., del conocimiento. En lugar de tener conciencia de tales procesos decimos que contamos con ellos.

III. No puede sostenerse la idea de Dalbiez según la cual posemos existir sin saber que existimos. La conciencia de la existencia acompaña a la existencia. La actividad psíquica, como la existencia, es continua; también es continua la con-



tínua la conciencia temporal que acompaña a la existencia.

IV. Dalbiez tiene que enfrentarse a la incomunicación que surge cuando la filosofía no da crédito a la certidumbre del ser basada en la experiencia sensible, en la cual ya está presente el entendimiento. Hay que advertir la correlación entre ser y conocer, según el dispositivo atencional, y debemos hacer a un lado, en la relación intersubjetiva, la barrera ontológica entre el cuerpo propio y el ajeno. Es un hecho que hay diálogo, y por consiguiente, tenemos evidencia del ser del otro.

Para indagar si se puede mantener la noción de inconsciente independientemente tanto del monismo idealista como del dualismo realista fue preciso que revisáramos críticamente los trabajos en los que el propio Freud intenta dar razón del concepto de lo inconsciente. Del capítulo dedicado a los textos freudianos podemos concluir lo siguiente:

7 V. No penetran en absoluto en la noción freudiana del inconsciente quienes no lo comprenden dentro de su concepción original: como lo psíquico en sí, a la manera de la cosa en sí kantiana.

VI. Como una caracterización secundaria, encontramos en Freud la concepción de lo inconsciente como lo psíquico instintivo; lo infantil, lo primario, lo primitivo, lo irracional.

VII. Por diferente que sea el planteamiento en cada

crítico del inconsciente, podemos, sin embargo, agruparlos en dos actitudes opuestas entre sí: ya se acepta la noción de lo inconsciente y se trata de explicar desde algún determinado ámbito teórico, ya se rechaza el concepto de inconsciente y se elaboran algunas argumentaciones en contra. Sea un caso o el otro, no obstante, surgen una serie de problemas ontológicos y epistemológicos que justifican el quehacer propio de una metafísica del inconsciente. En relación con la crítica del inconsciente podemos llegar a las siguientes conclusiones:

VIII. No se puede dudar de la realidad del inconsciente, pero es preciso elaborar la pregunta acerca de su ser y al par cuestionar su conocimiento.

IX. No se puede identificar el ser del hombre con el inconsciente sin antes justificar el paso de estos dos niveles distintos.

X. Si el hecho de la expresividad humana da la posibilidad de comprensión del inconsciente se requiere, entonces, de una metafísica de la expresión, que explique el ser del hombre como expresión, como fundamento de la metafísica del inconsciente.

XI. Las tres formas de conciencia, conciencia de objeto, conciencia de sí y conciencia existente, reclaman como concepto opuesto un concepto de inconsciente, pero en ningún caso coincide éste con el inconsciente freudiano.

XII. La postulación de una cosa en sí no debe ser recha-

zada simplemente como si no tuviera un papel explicativo de una realidad (lo psíquico en sí), más bien debe ser sustituida por un concepto ontológico más fundado fenomenológicamente.

XIII. Una ontología realmente fenomenológica no puede romper la unidad de lo psíquico, pero tampoco puede rechazar el inconsciente como una realidad expresiva.

XIV. Es preciso fijar el concepto de "realidad" en términos ontológicos para que sea posible justificar una realidad "interna" y una "externa", y a la vez, para que sea posible criticar el "realismo" freudiano. Esto sólo puede hacerse desde la ontología.

XV. La relación de significación es una relación de algo real con algo real. No puede sustraerse al mundo de las significaciones su estado de realidad.

XVI. A través de una filosofía estrictamente fenomenológica la cosa en sí kantiana aparece como fenómeno, de tal modo que lo inconsciente se manifiesta como una realidad dialógica existente en sí misma, como una realidad fenoménica. Por tanto, la metafísica del inconsciente requiere como fundamento a una metafísica de la expresión, es decir, una metafísica que conciba al ser como fenómeno, y al hombre como el ser de la expresión.

**B I B L I O G R A F I A**

## BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, N.

Diccionario de filosofía, tr. de Alfredo N. Galleti, F. C.E., México, 1966.

ACKERNECHT, E.H.

Breve historia de la psiquiatría, tr. de Abelardo Maljuri, Eudeba, Buenos Aires, 1964.

ASSOUN, P.-L.

Freud. La philosophie et les philosophes, P.U.F., París, 1976.

ALEXANDER, F.G. y I. SELESNICK

Historia de la psiquiatría, tr. de S. Adroer Tasis y E. Sarret Grau, Editorial Expaxs, Barcelona, 1970.

ALTHUSSER, L.

"Freud y Lacan", en su libro titulado Posiciones, tr. de Domènec Bergadà, Grijalbo, México, 1977.

ANTISERI, D.

Análisis epistemológico del marxismo y del psicoanálisis, tr. de Miguel Angel Quintanilla, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1978; antología.

BACKES, C.

"Psicoanálisis y filosofía", en: Sempe, J.C., J.L. Donnet, et al, El psicoanálisis, Granica Editor, Buenos Aires, tr. de Hugo Acevedo, 1974.

BERGSON, H.

Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, tr. de Domingo Barnes, Francisco Beltran, Librería Española y Extranjera, Madrid, s/f.

La energía espiritual, en Obras completas, Aguilar, Madrid, 1959.

BERNFELD, S., E, FROMM, et al,

Marxismo, psicoanálisis y sexpol. I. Documentos, tr. Nélida I. M. de Machain, Granica Editor, Buenos Aires, 1972.

BISWANGER, L.

Souvenirs sur Sigmund Freud, Gallimard, París, 1970.

BREHIER, E.

Los temas actuales de la filosofía, Taurus, Madrid, 1966.

CENCILLO, L.

El inconsciente, Ediciones Marova, Madrid, 1974.

CHOMSKY, N., S. TOULMIN, et al

La explicación en las ciencias de la conducta, tr. de Daniel

Quezada, Alianza Universidad, Madrid, 1974.

COROMINAS, J.

Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana, Gredos, Madrid, 1976.

DALBIEZ, R.

El método psicoanalítico y la doctrina freudiana. II. Discusión, tr. de Haydée Meyer, Ediciones Desclee, De Brouwer, Buenos Aires, 1948.

DE SAUSSURE, F.

Curso de lingüística general, tr. de Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1945.

DE WAELENS, A.

"Sobre el inconsciente y el pensamiento filosófico", en: El inconsciente (Coloquio de Bonneval), tr. de Julieta Campos y Armando Suarez, Siglo Veintiuno, México, 1970.

DILTHEY, W.

Teoría de la concepción del mundo, tr. de E. Imaz, F.C.E., México, 1954.

y

FEDIDA, P.

Diccionario de psicoanálisis, tr. de Griselda Peruchi, Alianza Editorial, Madrid, 1974.

FERRATER MORA, J.

Diccionario de filosofía, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

FREUD, S.

"Los orígenes del psicoanálisis" (correspondencia de Freud). Esta y las siguientes obras de Freud en la edición en 3 volúmenes de las Obras completas de Biblioteca Nueva, Madrid,

1973, tr. de Luis López-Ballesteros y de Torres.

"Múltiple interés del psicoanálisis".

Autobiografía .

"Observaciones sobre el inconsciente"

Proyecto de una psicología para neurólogos.

La interpretación de los sueños.

Lecciones introductorias al psicoanálisis.

Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.

"Compendio del psicoanálisis".

"Algunas lecciones elementales de psicoanálisis".

El malestar en la cultura.

"Varios tipos de carácter descubiertos en la labor psicoanalítica".

"El doble sentido antitético de las palabras primitivas".

"Una dificultad del psicoanálisis".

Estudios sobre la histeria.

"Lo inconsciente".

"Esquema del psicoanálisis".

"Algunas observaciones sobre el concepto del inconsciente en psicoanálisis".

"Los instintos y sus destinos".

"Nuevas aportaciones al psicoanálisis".

"Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci".

Más allá del principio del placer.

"Psicología de las masas y análisis del yo"



Autoexposición sistemática, tr. de Bernabé Navarro, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

Ontología. I. Fundamentos, tr. de José Gaos, F.C.E., México, 1965.

HEIDEGGER, M.

El ser y el tiempo, tr. de José Gaos, F.C.E., México, 1971.

¿Qué es metafísica?, tr. de Xavier Zubiri, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1970.

HESNARD, A.

La obra de Freud. Y su importancia para el mundo moderno, tr. de Magdalena Noriega Ezcurdia, F.C.E., México, 1972.

HOCQUARD, G., W. REICH, et al

Marcuse y el freudo-marxismo. Materialismo dialéctico y psicoanálisis, tr. de Ramón Villalobos Zárate, Ediciones Roca, México, 1973.

HUSSERL, E.

La filosofía como ciencia estricta, tr. de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1969.

JASPERS, K.

Filosofía. I., tr. de Fernando Vela, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid, 1958.

Esencia y crítica de la psicoterapia, tr. de Roberto Podestá, Compañía General Editora Fabril, Buenos Aires, 1959.

JAY, M.

La imaginación dialéctica, tr. de Juan Carlos Curutchet, Iaurus, Madrid, 1974.

KANT, M.

Crítica de la razón pura, tr. de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, Porrúa, México, 1972.

KOLB, L. C.

Psiquiatría clínica moderna, tr. de Leopoldo Chagoya Beltrán y Charlotte Birrel de Chagoya, La Prensa Médica Mexicana, México, 1978.

KRIS, E.

"Estudio preliminar" a "Los orígenes del psicoanálisis", en las Obras completas de Biblioteca Nueva, ed. cit.

LABORIT, H.

Introducción a una biología del comportamiento. La agresividad desviada, tr. de M.A. Oliver y J. Fuster, Ediciones Península, Barcelona, 1975.

LACAN, J.

Escritos, 2, tr. de Tomás Segovia, Siglo Veintiuno, México, 1976.

LANIERI-LAURA, G.

"Los problemas del inconsciente y el pensamiento fenomenológico", en El inconsciente (Coloquio de Bonneval), ed. cit.

LAPLANCHE, J., y S. LECLAIRE

"El inconsciente: un estudio psicoanalítico", en Green, A., J. Laplanche, et al, El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo, tr. de José Sazbon, Anagrama, Barcelona, 1976.

LAW WHITE, L.

El inconsciente antes de Freud, tr. de María Luisa Díez-Canedo, Joaquín Mortíz, México, 1960.

LEVY-VALENSI, E.A.

El psicoanálisis. Perspectivas y riesgos, tr. de Carlos de la Sierra, Marova, Madrid, 1972.

El diálogo psicoanalítico, tr. de Julieta Campos, F.CE., México, 1965.

LORENZ, K., y P. LEYHAUSEN

Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad, tr. de Félix Blanco, Siglo Veintiuno, México, 1971.

MACINTYRE, A.C.

The Unconscious. A Conceptual Analysis, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

MAINX, F.

Fundamentos de biología, tr. de Raquel Rabiela de Gortari, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957.

MARCUSE, H.

Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud, tr. de Juan García Ponce, Joaquín Mortíz, México, 1965.

MARITAIN, J.

Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, Taurus, Madrid, 1958.

MASSOTA, O.

Ensayos lacanianos, Anagrama, Barcelona, 1976.

MERLEAU-PONTY, M.

"Prefacio" al libro de A. Hesnard: La obra de Freud, ed. cit.

MIJUSKOVIC, B.L.

Loneliness in Philosophy, Psychology and Literature, Van Gorcum, Assen, The Netherlands, 1979.

MONEY-KYRLE, R.

"El psicoanálisis y la filosofía", en Sutherland, J.D., W. Winnicott, et al, El psicoanálisis y el pensamiento contemporáneo, tr. de Marcelo Cheret, Paidós, Buenos Aires, 1962.

MULLER, F.-L.

Historia de la psicología, tr. de Francisco González Aramburo, F.C.E., México, 1966.

NICOL, E.

Psicología de las situaciones vitales, F.C.E., México, 1963.

La idea del hombre, F.C.E., México, 1977, nueva versión.

Los principios de la ciencia, F.C.E., México, 1965.

Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1974, nueva versión.

La reforma de la filosofía, F.C.E., México, 1980.

ORTEGA Y GASSET, J.

Unas lecciones de metafísica, Alianza Editorial, Madrid, 1970.

PIERON, H.

La sensación, tr. de Martha Lafitte y Julio Angel Juncal, Paidós, Buenos Aires, 1967.

POINCARÉ, H.

Ciencia y método, tr. de M. García Miranda y L. Alonso,

Espasa-Calpe, Madrid, 1963.

POLITZER, G.

Crítica de los fundamentos de la psicología, tr. de F. Gallach, Martínez Roca, Barcelona, 1969.

PONTALIS, J.B.

Vigencia de Sigmund Freud, tr. de León Rozitchner, La Pléyade, Buenos Aires, 1971.

QUINTON, A.

"Freud y la filosofía", en; Ades, D., M. Esslin, et al, Freud. El hombre, su mundo, su influencia, tr. de Camila Batlles, Ediciones Destino, Barcelona, 1977.

RAPAPORT, D.

La estructura de la teoría psicoanalítica, tr. de Carlos Anibal Leal, Paidós, Buenos Aires, 1967.

RICOEUR, P.

Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire, Aubier, Edition Montaigne, Paris, 1963.

Freud: una interpretación de la cultura, tr. de Armando Suárez, Siglo Veintiuno, Editores, México, 1978.

Hermenéutica y psicoanálisis, t5. de Hiber Conteris, Asociación Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1975.

RIEFF, Ph.

Freud, La mente de un moralista, tr. de Antonio Cucurullo, Paidós, Buenos Aires, 1966.

RYLE, G.

El concepto de lo mental, tr. de Eduardo Rabossi, Paidós, Buenos Aires, 1967.

SAENKON, F.

La filosofía y las actitudes morales, Siglo Veintiuno, México, 1971.

SARTRE, J.-P.

El ser y la nada, tr. de Juan Valmar, Losada, Buenos Aires, 1972.

SCHELER, M.

La idea del hombre y la historia, tr. de Juan José Olivera, La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

SCHLICK, M.

General Theory of Knowledge, Springer-Verlag Wien, New York, 1974.

STEVENS, L.A.

Exploradores del cerebro, tr. de Angela Pérez y José Manuel Alvarez, Barral Editores, Barcelona, 1974.

THOMPSON, R.F.

Fundamentos de psicología fisiológica, Trillas, México, 1976.

WARREN, H.C.

Diccionario de psicología, F.C.E., México, 1968.

WISDOM, J.

Other minds, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1968.

## I N D I C E

PREFACIO .....	4
INTRODUCCION	
1. Freud y la filosofía .....	6
2. La filosofía en la obra de Freud .....	13
3. El interés filosófico del psicoanálisis ...	29
4. Filosofía y psicoanálisis .....	43
CAPITULO PRIMERO: Realismo e inconsciente .....	60
Notas .....	138
CAPITULO SEGUNDO: El inconsciente freudiano .....	147
Notas .....	
CAPITULO TERCERO: Aceptación y rechazo del inconsciente .....	230
Notas .....	275
CONCLUSIONES .....	280
BIBLIOGRAFIA .....	287