

Globethics Repository



La dimensión arqueológica de la fenomenología [The archaeological dimension of phenomenology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ralón de Walton, Graciela
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-12 05:59:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228046

ENSAYOS

La dimensión arqueológica de la fenomenología

The archaeological dimension of phenomenology

Graciela Ralón de Walton

Universidad Nacional de General San Martín
Escuela de Humanidades - San Martín, Argentina
grwalton@fibertel.com.ar

Resumen

Las metáforas energéticas de la teoría psicoanalítica preservan, según interpreta Merleau-Ponty, contra cualquier clase de idealización. Porque se encuentran en "el umbral de una intuición que es una de las más preciosas del freudismo: la de nuestra *arqueología*" (Maurice Merleau-Ponty 2000, p. 282). Esta afirmación, compartida por Paul Ricoeur, en su interpretación filosófica de la obra de Freud, nos ha incitado a indagar no solo en la dimensión arqueológica de la fenomenología. En la medida en que la fenomenología desciende en su propio subsuelo, descubre que la problemática del cuerpo, del tiempo o de la intersubjetividad queda desconcertada por un "ser onírico" que no se encuentra delante de la conciencia sino que la envuelve como su dimensión oculta o latente. Arcaísmo, arqueología, ser bruto, principio bárbaro se presentan como expresiones emparentadas, a través de las cuales se pone de manifiesto la existencia de una región "salvaje" desde la cual es necesario comprender el llamado de una verdad a hacer.

Palabras clave: Merleau-Ponty, Ricoeur, arqueología, teleología, pasividad, cuerpo, "cogito herido", carne, inconsciente, deseo.

Abstract

The energetic metaphors of psychoanalytic theory protect us, according to M. Merleau-Ponty, against all kinds of idealizations because they appear in "the threshold of one of the most valuable intuitions of Freudianism: that of our archaeology" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 282). This statement, shared by P. Ricoeur in his philosophical interpretation of S. Freud's work, has motivated the present inquiry into the archaeological dimension of phenomenology. Insofar as it goes back to its own subsoil, phenomenology discovers that the problems of bodiliness, temporality, and intersubjectivity become disrupted by an "oneiric Being" that is not placed in front of

consciousness but rather is the latent or hidden dimension that envelops it. The article attempts to show how "archaism", "archaeology", "wild Being", and "barbarous principle" are expressions belonging to a family of notions that renders possible the manifestation of a "savage" region, on the basis of which it is necessary to understand an appeal to a truth that has to be brought about.

Keywords: Merleau-Ponty, Ricoeur, archaeology, teleology, passivity, body, "wounded cogito," flesh, the unconscious, desire.

En el comentario realizado por Merleau-Ponty al libro de A. Hesnard, dedicado a Freud (M. Merleau-Ponty 2000, pp. 276-284) aparecen una serie de indicaciones acerca de la manera en que deben comprenderse las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología. Más precisamente, después de rechazar las explicaciones idealistas u objetivistas de la interpretación freudiana, Merleau-Ponty afirma que lo sorprendente, frente a estos dos peligros, sería "aprender a leer a Freud como se lee a un clásico, es decir, tomando los vocablos y los conceptos teóricos no en su sentido lexical sino según el sentido que ellos adquieren en el interior de la experiencia que anuncian" (M. Merleau-Ponty 2000, pp. 282-283). Si bien esta propuesta no ha sido lo suficientemente explicitada por el autor, se encuentran en sus últimos escritos indicaciones que permiten establecer algunas correlaciones con la interpretación filosófica que Paul Ricoeur realiza sobre la teoría freudiana. El principal punto de contacto entre estas dos interpretaciones reside en reconocer en la teoría psicoanalítica una dimensión arqueológica, presente en las metáforas energéticas, la cual no resulta ajena a la fenomenología (cfr. M. Merleau-Ponty 2000, p. 282, y P. Ricoeur 1965, pp. 405-406). Ambas interpretaciones concuerdan en buscar en lo inconsciente "el índice de un enigma", es decir, la intuición de una oscuridad y de una profundidad que envuelve a la conciencia como su otro lado.

En virtud de ello, nos proponemos, en primer lugar, mostrar que la dimensión arqueológica puede ser elucidada desde dentro de la fenomenología, ya que su perspectiva genética aparece en los análisis, realizados por Husserl, acerca de la pasividad.

En segundo lugar, consideraremos la interpretación filosófica que Paul Ricoeur realiza de la lectura de Freud, con la intención de revelar en qué medida la metapsicología puede ser considerada como "una disciplina de la reflexión", cuya función reside en realizar un descentramiento del foco de las significaciones y un desplazamiento del lugar del nacimiento del sentido. La idea directriz que subyace a estos análisis tiene presente que el aporte de la fenomenología a la teoría psicoanalítica reside en liberarla de una interpretación objetivista y que, por su parte, el psicoanálisis fortalece a la fenomenología en la descripción de una conciencia que no es unívocamente conocimiento o representación.

1. La búsqueda arqueológica en Merleau-Ponty

El descenso al dominio de la arqueología se comprende a partir de la decisión merleauPontiana de llevar los resultados de la fenomenología a una explicitación ontológica, lo cual implica una profundización en la fenomenología genética. Son

numerosos los textos en los que Merleau-Ponty reconoce que, a medida que Husserl avanza en sus investigaciones, aparecen ciertas temáticas que desconciertan frente a la ambición de la reducción fenomenológica. Así, por ejemplo, en una intervención que tuvo en el "Coloquio de Royaumont", Merleau-Ponty estima que la reducción fue siempre presentada por Husserl como "una especie de paradoja y una especie de enigma". Tal dificultad, según Merleau-Ponty, se manifiesta en la siguiente pregunta: "¿De dónde procede la resistencia de lo prerreflexivo a la reflexión?" A continuación agrega que esta resistencia no debe ser vista como una "adversidad sin nombre" (*Cahiers de Royaumont. Philosophie III. Husserl 1959*, pp. 157-159), ya que no se trata de una fuerza irracional que se contrapone a la reflexión, sino que, más bien, lo prerreflexivo es el indicio de una experiencia que no puede ser absorbida por la conciencia y que forma parte de ella. Si bien toda conciencia es conciencia del mundo, ese mundo no es, como pretende el positivismo fenomenológico, un objeto exactamente ajustado a los actos de la conciencia. "La conciencia es ahora el 'alma de Heráclito', y el Ser, que está alrededor de ella, más que delante, es un Ser onírico, por definición oculto. Husserl dice alguna vez: un pre-ser" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 281). Es precisamente este tipo de ser o ser natural el que se resiste a ser capturado por las operaciones activas del yo e implica el reconocimiento de una realidad opaca inaprensible a la conciencia reflexiva, o más precisamente, el reconocimiento de "una conciencia arcaica o primordial", una "arqueología" o "un contenido latente", que incita a Merleau-Ponty a indagar en la dimensión de lo inconsciente. En una de las notas de trabajo, el autor proyecta "hacer un psicoanálisis de la Naturaleza" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 321).

En el artículo "El filósofo y su sombra", el autor señala que el descenso al dominio de la arqueología lleva consigo una transformación del campo teórico que se advierte a través de los siguientes interrogantes: ¿cómo puede la infraestructura (el ser salvaje), que se encuentra más acá de nuestras tesis y de nuestra teoría, reposar a su vez sobre los actos de la conciencia absoluta? ¿no cambia el descenso al dominio de la arqueología, propuesto por nuestra ontología, nuestra concepción de la noesis, del noema, de la intencionalidad? ¿es legítimo buscar en una analítica de los actos lo que sostiene en última instancia nuestra vida y la del mundo? (cfr. M. Merleau-Ponty 1960, p. 208).

Antes de iniciar la interpretación que Merleau-Ponty realiza de este descenso hacia una capa preteórica, es necesario tener presente que, desde su óptica, Husserl no oculta que la analítica intencional avanza conjuntamente en dos direcciones opuestas: "[...] por un lado, desciende hacia la Naturaleza, hacia la esfera de lo *Urpräsentierbare*, mientras que por otra parte, conduce hacia el mundo de las personas y de los espíritus" (M. Merleau-Ponty 1960, 224). Los análisis de la fenomenología genética se sumergen progresivamente en la primera dirección, lo que motiva que el esquema de la analítica intencional, que distingue y describe positivamente una serie de actos u operaciones de la conciencia, exija un regreso a la esfera preteórica, en la que se pone de manifiesto que el yo de los actos debe ser visto desde la capa pre-egológica de la que emerge. La tarea de retroceder a la dimensión originaria de la subjetividad conduce a la protosensibilidad de un pre-yo que está dotado de habitualidades instintivas y originarias y que operan con anterioridad a las habitualidades que provienen de los actos y son adquiridas por el yo a lo largo de su vida. Las habitualidades adquiridas de la vida del yo están precedidas por habitualidades instintivas originarias. El análisis genético permite poner de manifiesto tres estadios: el de un yo como polo de irradiación de actos, el del fluir de los protoactos que los actos suponen (*ichloses Strömen*) y, como condición de un orden egológico, el fluir remite a un transfondo pre-egológico configurado por un sistema primordial de impulsos:

"El análisis estructural del presente primigenio (el fluir permanentemente viviente) nos conduce a la estructura yoica (*Ichstruktur*) y a la constante capa inferior del fluir sin yo (*ichloses Strömen*), que la funda y que por medio de una reiterada pregunta retrospectiva conduce a lo que también hace posible y presupone la actividad sedimentada, retrotrae a lo radicalmente pre-egológico (*das radikal Vor-Ichliche*)" (Hua XV, p. 598).

En esta misma línea, Dan Zahavi afirma que los análisis de Husserl sobre la pasividad demuestran que la actividad intencional del sujeto está fundada y condicionada por una pasividad oscura y ciega y que hay procesos constitutivos de naturaleza anónima e involuntaria, que tienen lugar en lo subterráneo o dimensión profunda de la subjetividad, los cuales no pueden ser captados por reflexión directa (D. Zahavi 2002, pp. 22-23). Esta dimensión profunda es descubierta a través de un elaborado "esfuerzo arqueológico", esto es, a través de una operación indirecta de desmantelamiento y deconstrucción (*Abbau*). De manera que, según D. Zahavi, la investigación del problema de la pasividad podría muy bien llevar el título de "una fenomenología del inconsciente" (Hua XI, p. 154).

Resulta claro, como estima M. Merleau-Ponty, que, por más fiel que Husserl haya permanecido hasta el final de su vida al esquema de la analítica intencional, existe la indicación de nociones que inician una nueva búsqueda. La noción de cuerpo como vidente-visible y como realización de una especie de reflexión, la de simultaneidad y la de acción a distancia (cfr. M. Merleau-Ponty 2000, p. 274) son, precisamente, las que abren el camino para una confrontación con la teoría psicoanalítica. La relación de pertenencia recíproca entre la carne del cuerpo y la carne del mundo es descrita como el proceso simultáneo en virtud del cual, a medida que nosotros aprehendemos la naturaleza, somos aprehendidos por ella. Para Merleau-Ponty, este tipo particular de simultaneidad delimita un territorio en el que no puede introducirse el análisis intencional. El modelo de las manos que se tocan, que es un ejemplo de constitución preteórica dado por Husserl, adquiere para Merleau-Ponty una importancia decisiva en la reflexión del ser carnal:

"Cuando mi mano derecha toca mi mano izquierda, yo la siento como una `cosa física', pero en el mismo momento, si yo quiero, un acontecimiento extraordinario se produce: he ahí que mi mano izquierda también comienza a sentir a mi mano derecha, es *wird Leib, es empfindet*" (M. Merleau-Ponty 1960, p. 210).

El fenómeno del entrecruzamiento de las manos hace patente que la reflexividad sensible que el cuerpo pone en marcha significa un desdoblamiento, una dehiscencia, que no se agota en el cuerpo, sino que reenvía al fenómeno originario de la carne. Gracias a su configuración, el cuerpo se incorpora a las cosas sensibles, y por el mismo movimiento se incorpora a un `Sensible en sí'. Esta incorporación del cuerpo a lo sensible no significa una fusión o coincidencia, porque lo sensible no es una capa opaca en la que el cuerpo se desdibuja confundiendo con ella. El cuerpo realiza una especie de reflexión (*eine Art von Reflexion*), una captación de sí para sí. Esta captación convierte al cuerpo en "el *vinculum* del yo y de las cosas" (M. Merleau-Ponty 1960, p. 210). El cuerpo propio "es algo sensible y es el `sintiente', es visto y se ve, es tocado y se toca, y, bajo la segunda relación, comporta un lado inaccesible a los otros, accesible solo a su titular" (M. Merleau-Ponty 1968, p.177). Esto pone en evidencia que, a través de la percepción, se capta no solo la unidad carnal del cuerpo, sino simultáneamente, la unidad carnal de la cosa percibida, que es también una especie de unidad carnal que se encuentra enclavada en el funcionamiento total de mi cuerpo.

Así, lo que Merleau-Ponty intenta destacar es el hecho de que, si la distinción sujeto-objeto aparece en el cuerpo como una relación enmarañada, ese mismo enmarañamiento se da también en la cosa, que se encuentra entrelazada en el mismo tejido intencional que el cuerpo. Hay que entender literalmente que la cosa es captada "en su carne" (*leibhaft*), esto es, la carne de lo sensible.

Ahora bien, el cuerpo es un sistema de equivalencias que permite no solo la percepción sino también la relación con todos los otros. El cuerpo que siente es un cuerpo que desea, y por eso el estudio del cuerpo estesiológico se prolonga en una teoría del cuerpo libidinal. Si la relación con los demás es tan primaria como la relación con nuestro propio cuerpo, el análisis de la percepción en términos de la articulación de lo visible-invisible debe tener su paralelo en un análisis de la empatía (*Einfühlung*) que pone de manifiesto también el arraigo natural del ser-para-otro y la dimensión de lo oculto respecto de los otros. En este caso, el inconsciente es "la *Urgemeinschaft* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en los otros" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 234). El sentir la presencia ajena es posible porque el cuerpo está rodeado de un "halo de visibilidad", y basta la más ínfima indicación realizada por otro para activar su presencia inminente. Presencia al ausente o del ausente es presencia de lo inminente, de lo latente o de lo oculto.

Asimismo, la comprensión de la percepción como la bisagra que articula lo percibido y lo no percibido señala el camino para una comprensión de un otro lado de la conciencia. Desde el momento en que la percepción no es primariamente presentación, lo no presente no es simplemente lo implícito o lo potencial que puede ser alcanzado idealmente con el despliegue de la experiencia. La percepción implica una diferenciación, es decir, la articulación de una figura sobre un fondo. Paralelamente, lo no-percibido es una desdiferenciación o "retorno a lo inarticulado" que refleja un repliegue o una involución sobre el fondo del mundo. Sin embargo, lo no-percibido, lo oculto o la latencia no es una nada, sino que configura el sentido de lo que podemos comprender y decir. Este sentido ha surgido de la sedimentación, tanto de nuestras experiencias voluntarias como de las involuntarias. Merleau-Ponty lo llama "existencial" y lo caracteriza como "la armazón de ese 'mundo invisible' que, con la palabra, comienza a impregnar todas las cosas que vemos [...]" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 234). Esta nueva manera de concebir la percepción no como un modo de representación sino como el anverso de lo no-percibido posibilita una elucidación del inconsciente. Merleau-Ponty considera que "el inconsciente es conciencia perceptiva, procede como ella por una lógica de la implicación o de la promiscuidad, [...]" (M. Merleau-Ponty 1968, pp. 70-71). El inconsciente se identifica con la percepción porque ésta participa de la reversibilidad sentiente-sentido y, por lo tanto, implica una desposesión de nosotros mismos, en lugar de nuestra posesión intelectual de lo percibido. Más precisamente, Merleau-Ponty se refiere a una "indivisión del sentir" respecto de la cual el inconsciente de la represión es una formación secundaria que acompaña a la configuración de la percepción con su consiguiente no-percepción. El inconsciente es el fondo inagotable e indestructible sobre el que se destacan los sueños, en los que, según Merleau-Ponty, el cuerpo "reencuentra su carga simbólica o poética" porque "matrices simbólicas, un lenguaje de sí a sí, sistemas de equivalencia montados por el pasado realizan en un acto simple los agrupamientos, las abreviaturas, las distorsiones que el análisis reconstruye progresivamente" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 279). Según lo expresa el resumen de su intervención en el VI Coloquio de Bonneval sobre "El inconsciente", el simbolismo primordial que tiene su sede en el inconsciente aparece "en una cierta articulación perceptiva, en una relación de lo visible y lo invisible que Merleau-Ponty designa con el nombre de *latencia*" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 274). El aporte más interesante de Freud, estima Merleau-

Ponty, reside en "la idea de un simbolismo que sea primordial, originario, [...] responsable del sueño y más generalmente de la elaboración de nuestra vida" (M. Merleau-Ponty 1968, p. 70). En este simbolismo primordial, un contenido latente, que no es claro para sí mismo, es vivido a través de un contenido manifiesto, que no lo expresa adecuadamente desde el punto de vista del conocimiento despierto, pero que tampoco lo encubre de un modo deliberado. Esto significa que el contenido manifiesto del sueño "vale por el contenido latente en virtud de equivalencias, de modos de proyección, invocados por el simbolismo primordial y por la estructura de la conciencia onírica" (M. Merleau-Ponty 1968, p. 70).

2. La búsqueda arqueológica según Paul Ricoeur

a) Arqueología y *cogito* herido

El recorrido realizado por Ricoeur destinado a redimir una interpretación no naturalista de la tópica y la económica freudiana apunta, esencialmente, a mostrar que la conciencia no es la fuente última del sentido sino que ella retoma un lenguaje más arcaico que es el del deseo. Según Ricoeur, la ciencia y la práctica freudianas se orientan hacia una articulación del deseo y de la cultura y operan con nociones que pertenecen a dos universos de discurso: el de la fuerza y el del sentido. Aun cuando Freud habla de pulsión, lo hace en y a partir de ciertos efectos de sentido que se dan a descifrar y que pueden ser tratados como textos.

Ricoeur habla de arqueología en dos sentidos. Por una parte, el autor elabora la noción de "arqueología del sujeto" (P. Ricoeur 1965, p. 407), donde sitúa el lugar filosófico del discurso analítico. Por la otra, se refiere al "momento arqueológico de la reflexión" (P. Ricoeur 1965, p. 426) ligado al carácter temporal de lo inconsciente. Si bien las dos nociones están relacionadas, se observan matices que conciernen a su valoración. Mientras que la descripción del *cogito* se realiza, en un primer momento, en términos negativos y su resultado es un "*cogito* herido", la arqueología se relaciona, en el segundo momento, con el propósito de la hermenéutica ricoeuriana que apunta a interpretar la reflexión como "*la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*" (P. Ricoeur 1965, p. 54).

El autor aclara, explícitamente, que el concepto de arqueología del sujeto es un concepto elaborado por él para la comprensión filosófica de la lectura de Freud. Es claro que Freud ignora y rechaza toda problemática acerca del sujeto originario. Sin embargo, es pertinente tener en cuenta que, si bien el recurso a un modelo naturalista del *Ego*, tiene, según Ricoeur, una importante significación respecto de la táctica de desposesión dirigida contra la ilusión de la conciencia, esta táctica condena al psicoanálisis a no admitir la idea del *cogito* que se constituye a sí mismo en un juicio apodíctico. Por eso, el autor reconoce que "la teoría freudiana del yo es a la vez muy liberadora respecto de las ilusiones de la conciencia pero muy decepcionante por su incapacidad de dar al 'Yo' del *Yo pienso* algún sentido" (Ricoeur 1965, p. 416). Sin embargo, el autor sostiene que en la medida en que efectúa un descentramiento del foco de las significaciones, la metapsicología freudiana puede ser considerada como una disciplina de la reflexión. El paso por la tópica y la económica confirma la necesidad de una antifenomenología, cuya función es deshacer las pretendidas evidencias de la conciencia. El desasimiento de la conciencia inmediata está regulado por una serie de modelos en los que la conciencia figura como una instancia más entre otras.

Ricoeur toma como punto de partida la siguiente afirmación: "[...] la *adecuación y apodicticidad* de una evidencia no deben ir de la mano" (Husserl Hua. I, p. 62). Esta proposición, que constituye "la estructura acogedora" desde donde debe pensarse la problemática freudiana, debe ser leída en dos sentidos; por una parte, la inadecuación de la conciencia está garantizada por la apodicticidad del *cogito* y, por la otra, la apodicticidad del *cogito* es atestiguada si al mismo tiempo se reconoce la inadecuación de la conciencia (cfr. P. Ricoeur 1965, p. 409). Más precisamente, Ricoeur reconoce que hay una certidumbre inmediata de la conciencia y esta certidumbre es inquebrantable. En términos de Merleau-Ponty: "Todo saber supone la primera verdad del *cogito*" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 12). Esto significa un reconocimiento de la certeza de que soy yo el que siente, el que percibe, el que quiere o el que piensa. Sin embargo, la principal objeción reside en que esta certeza colocada como actor fundador desconoce tanto su *arché* como su *telos*. Ricoeur resume en dos proposiciones lo que él llama la "angustia fenomenológica" ante el problema del inconsciente: "1º Hay una certidumbre de la conciencia inmediata, pero esta certidumbre no es un saber verdadero de sí mismo; 2º Toda reflexión remite a lo irreflexivo como referencia intencional de sí pero este irreflexivo no es tampoco un saber verdadero del inconsciente" (P. Ricoeur 1969, p. 103).

El proceso de la metapsicología freudiana se descompone, según Ricoeur, en dos trayectorias: la primera conduce desde el punto de vista descriptivo al punto de vista tópico y económico, en el que la conciencia es una localidad psíquica entre otras. La segunda se remonta desde los representantes pulsionales hasta sus derivados conscientes. La conquista del punto de vista tópico-económico significa la conquista de un lugar donde el sentido se desplaza de la conciencia hacia lo inconsciente. Con otras palabras, para llegar hasta la raíz del deseo, que conjuga sentido y fuerza, la reflexión debe retroceder desde el sentido consciente hacia otro lugar del sentido. Ahora bien, este movimiento de "pérdida" de sentido debe de ir acompañado por un movimiento de "recuperación" que se hace manifiesto en el devenir consciente, a través del cual comienza el proceso de reapropiación del sentido.

El primer movimiento de deconstrucción de las pseudoevidencias de la conciencia, que apunta a poner de manifiesto los aspectos antifenomenológicos del freudismo, comprende tres etapas estrechamente relacionadas. La noción de pulsión juega en esta inversión un rol fundamental: "la noción de 'pulsión del yo' (*Ichtrieb*) simétrica a la de 'pulsión del objeto' (*Objektrieb*) hace que la pulsión en sí sea una estructura previa a la relación fenomenológica sujeto-objeto" (P. Ricoeur 1965, p. 136).

La primera etapa implica una inversión del punto de vista, a la que Ricoeur llama "*epoché invertida*" (*epoché retournée*), que opera no por una reducción a la conciencia sino por una reducción *de* la conciencia (cfr. P. Ricoeur 1965, p. 126). Esta "*epoché invertida*" implica abandonar el objeto como lo enfrentado a la conciencia y sustituirlo por los fines de la pulsión y, simultáneamente, dejar de considerar al sujeto como un polo de aparición de los objetos. En otros términos, es preciso renunciar a la problemática sujeto-objeto como problemática de conciencia.

La segunda etapa en el movimiento destructivo de las pseudoevidencias de la conciencia está señalada por el abandono del concepto de objeto. El objeto como aquello que se enfrenta a la conciencia deja de ser el hilo conductor del análisis para convertirse en una simple variable del fin pulsional. Según Ricoeur, una génesis auténtica de la noción de objeto debe ser considerada dentro del marco de una economía pulsional en función de las distribuciones económicas de la libido.

La tercera etapa del desasimio está marcada por la relevancia que adquiere el concepto de narcisismo. El yo del placer (*Lust-ich*) correlativo de la pulsión del yo (*Ichtrieb*) constituye la prueba de fuego para el yo de la reflexión, que deja de ser el 'ese que' del *cogito* para pasar a ser el 'eso que' del deseo (cfr. P. Ricoeur 1965, pp. 136, 413). Por otra parte, este narcisismo ha sufrido, por parte de las ciencias, tres graves humillaciones: la "humillación cosmológica", esto es, la posición céntrica de la tierra que el hombre tenía como prenda de su papel dominante del universo, la "humillación biológica", es decir, la pretensión de atribuirle al hombre una posición dominante sobre el resto de los vivientes, lo cual le hacía ahondar el abismo entre su naturaleza y la del resto de los seres vivos y, finalmente, la "humillación psicoanalítica", o sea, la convicción de que el hombre se sienta dueño de su propia morada psíquica.

Mientras que en el sistema tópico se trata de enfatizar la separación entre lo consciente y lo inconsciente, el movimiento de recuperación, que implica la reapropiación del sentido, debe comenzar por reconocer que, a pesar de la barrera que separa lo consciente de lo inconsciente, existe entre los dos sistemas un "parentesco de sentido", que implica que lo psíquico como tal no puede ser definido si no se considera la posibilidad de llegar a ser consciente. "Pese a la barrera que separa los sistemas, debe darse entre ellos una comunidad de estructura que da al consciente y al inconsciente su carácter psíquico" (P. Ricoeur 1965, p. 138). La expresión psíquica de la pulsión que la anuncia como tal, sin ninguna referencia a algo, hace posible las trasposiciones y traducciones de lo inconsciente a lo consciente. En otros términos, gracias a ella es posible interpolar los actos inconscientes en el texto de los actos conscientes. Sin embargo, el aspecto más radical de la función presentativa reside en que "la pulsión presenta, expresamente, en el plano psíquico, el cuerpo en el alma (*in der Seele*)" (P. Ricoeur 1965, p. 140). Este es el aspecto más decisivo, por el cual es posible establecer una relación con las filosofías del cuerpo. Según Renaud Barbaras, la representación pulsional expresa una relación inédita entre lo orgánico y lo psíquico. Esta relación no puede ser comprendida ni en términos de causalidad ni de expresión porque es "lo orgánico como *tal*" lo que irrumpe en el seno del psiquismo. "Pensar lo inconsciente implica conciliar la especificidad, la diferencia del psiquismo con su inscripción en una naturaleza" (R. Barbaras 1995, p. 506).

Merleau-Ponty no deja de reconocer el aporte que el psicoanálisis representa para la superación de la antinomia entre cuerpo y espíritu. Las investigaciones realizadas por el psicoanálisis contribuyeron a destacar la función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu, más precisamente:

"a ver la vida humana de un lado a otro como espiritual y corporal, siempre apoyada en el cuerpo, siempre interesada, hasta en los modos más carnales, en las relaciones con las personas" (M. Merleau-Ponty 1960, p. 287).

Considerado desde una perspectiva fenomenológica, el psicoanálisis no debe ser pensado como una teoría que reduce lo espiritual a lo instintivo; por el contrario, ha contribuido a descubrir "[...] en funciones que se consideraban 'puramente corporales' un movimiento dialéctico y a reintegrar la sexualidad al ser humano" (M. Merleau-Ponty 1945, p. 184). Las investigaciones psicoanalíticas no conducen a explicar al hombre por la infraestructura sexual, sino a descubrir en la sexualidad relaciones y actitudes de conciencia. En lugar de ligar un acontecimiento a sus condiciones mecánicas, se trata de comprenderlo. Ninguna conducta puede ser considerada como el resultado de un mecanismo corporal; no hay "un centro espiritual y una periferia de

automatismo". No se puede hablar ni del sexo ni del cuerpo como si fueran causas últimas. Las nociones de causa o efecto resultan insuficientes para pensar la conexión del cuerpo con la vida personal o de la vida personal con el cuerpo, porque "el enigma del cuerpo" consiste en que siendo parte del mundo se encuentra extrañamente abierto a él y lo reúne en su cuerpo. De esta manera, Merleau-Ponty reconoce que el psicoanálisis profundiza la "función espiritual del cuerpo y la encarnación del espíritu" (M. Merleau-Ponty 1960, pp. 290-291).

b) Arqueología y deseo de ser

Concluido el primer movimiento de la arqueología, por el cual el *cogito* queda despojado de sus ambiciones fundadoras, Ricoeur prosigue su marcha con el fin de encontrar el verdadero sentido de la arqueología, que consiste en explicitar "la posición anterior del *`sum'* en la entraña del *`Cogito'*" (Ricoeur 1965, p. 426). La meta de su arqueología tiende a descubrir el deseo como deseo que antecede a la conciencia. Más precisamente, por detrás del deseo, el *cogito* descubre, en virtud de un trabajo de interpretación "una arqueología del sujeto", en la cual se hace patente la existencia, pero de tal manera que queda implicada en el movimiento de desciframiento que suscita (cfr. P. Ricoeur 1969, p. 25). Aunque no es el tema específico de nuestro trabajo, recordemos que en esta arqueología se encuentra implicada una teleología por la cual la conciencia alcanza a través de las realidades culturales la verdadera comprensión de sí misma.

Respecto de esta nueva manera de comprender la arqueología, Ricoeur diferencia entre un concepto restringido de arcaísmo, deducido en forma directa del sueño y la neurosis, y un concepto generalizado, que se desprende en forma analógica de la teoría psicoanalítica de la cultura. Nos limitaremos, específicamente, a considerar la arqueología restringida.

El aspecto más relevante que Ricoeur señala en el freudismo es su preocupación por la "revelación de lo arcaico" o "la manifestación de algo siempre anterior". Así, por ejemplo, el sentido temporal de la regresión en los sueños es una clara muestra de la dirección "regresiva" otorgada al psiquismo: "El sueño es un ejemplo de regresión a la condición más temprana del soñante, una reviviscencia de su niñez, de los impulsos que predominaron entonces y de los modos expresivos de que pudo disponerse" (Sigmund Freud 2002, T. II, p. 524). Más aún, a través de los sueños se puede acceder hasta los arcaísmos de la humanidad. Asimismo, la tópica no solo consiste en distribuir los grados de profundidad del deseo, hasta llegar a lo indestructible, sino que su espacialidad representa "la figura de la impotencia humana" para pasar de la regulación a través del principio de placer-displacer al principio de realidad.

Los términos con los que Freud caracteriza al inconsciente resultan lo suficientemente reveladores respecto de esta dimensión de lo indestructible que permanece ajena al carácter temporal de los procesos conscientes.

"Los procesos del sistema inconsciente (*Ubw*) están fuera del tiempo (*zeitlos*), esto es, no están ordenados temporalmente, no llegan a ser modificados por el transcurso del tiempo, no tienen en general ninguna relación con el tiempo" (Sigmund Freud 2002, T. III, pp. 145).

Este carácter "de fuera del tiempo", atribuido al inconsciente, lleva a Ricoeur a afirmar que:

"no solo se trata de una antifenomenología sino de una fenomenología invertida de lo impersonal y lo neutro, de un neutro cargado de representaciones e impulsos, de un neutro que, sin jamás ser un *Yo pienso*, es algo así como un *Ça habla*, que se traduce en los laconismos, los desplazamientos de acentos significantes y la retórica del sueño y del chiste. Tal es el reino fuera del tiempo, el orden de lo intempestivo" (P. Ricoeur 1965, pp. 429-430).

Lo extraño del trabajo del sueño reside en el proceso secundario que se encuentra siempre en retraso respecto al proceso primario, mientras que éste está dado desde el principio, aquél es tardío y jamás se establece en forma definitiva. Por eso, la regresión da cuenta de "la impotencia humana" para efectuar de manera completa y definitiva tal sustitución. Solo la represión puede, de manera inadecuada, llevar a cabo este trabajo de sustitución: "la represión (*refoulement*) es el régimen ordinario de un psiquismo condenado al retraso y siempre presa de lo infantil y lo indestructible" (P. Ricoeur 1965, p. 431).

Finalmente, Ricoeur ve en el narcisismo el punto más sutil de esta arqueología tomada en su nivel pulsional. El narcisismo también posee una significación temporal: "es la forma original del deseo al que siempre se retorna" (P. Ricoeur 1965, p. 431). Freud lo designa como "depósito de la libido", porque toda libido objetal se diluye en él, y a él regresa toda energía desinvertida. En su forma primaria, el narcisismo queda disimulado detrás de los narcisismos secundarios, que son como "sedimentaciones depositadas sobre un fondo antiguo". De esta manera, el narcisismo se constituye en la condición de todos nuestros desprendimientos afectivos y de toda sublimación. "Todos nuestros amores modulan sobre los dos objetos arcaicos: la madre que nos ha llevado, alimentado y mimado, y nuestro propio cuerpo. Nuestro deseo no tiene otra elección" (P. Ricoeur 1965, p. 432).

En síntesis, lo indestructible indica el costado salvaje de la existencia pulsional, que al estar "fuera del tiempo" (*zeitlos*), se sustrae a un desvelamiento que ponga de manifiesto una reducción a las operaciones constituyentes del sujeto. Así, la antifenomenología pone de manifiesto que "el sentido de lo abisal se encuentra en la dimensión temporal o, más exactamente, en la conexión entre la función de temporalización de la conciencia y el carácter 'fuera del tiempo' de lo inconsciente" (P. Ricoeur 1965, p. 428). En términos de Merleau-Ponty, este fuera del tiempo o principio bárbaro representa la "no-fenomenología", que, sin embargo, "no puede permanecer fuera de la fenomenología y debe encontrar su lugar en ella" (M. Merleau-Ponty 1960, p. 225). El reconocimiento explícito de un pasado "intemporal", "dimensional" o "mítico" conduce a Merleau-Ponty a preguntarse: "¿Qué valor tiene en relación con él la analítica intencional?" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 297). En una nota titulada *Pasado "indestructible" y analítica intencional, -y ontología*, Merleau-Ponty establece la siguiente equivalencia:

"La idea freudiana del inconsciente y del pasado como 'indestructibles', como 'intemporales' = eliminación de la idea común del tiempo como 'serie de las *Erlebnisse*'. [...] Restituir esta vida sin *Erlebnisse*, sin interioridad [...] que es, en realidad, la vida 'monumental', la *Stiftung*, la iniciación" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 296).

Este tiempo inmemorial e indestructible caracteriza a la naturaleza como suelo de nuestra existencia corporal. En tanto "implicación de lo inmemorial en el presente", la naturaleza se revela como un reverso de las cosas que no hemos constituido, y solo

puede ser caracterizada indirectamente como pasado de todos los pasados. Merleau-Ponty recuerda la frase de inspiración hegeliana con la que Lucien Herr alude a una estructura no comenzada (*inentalité*): "La naturaleza está siempre en el primer día". El estar en el primer día no significa que la naturaleza sea de otro tiempo: está hoy, y es algo siempre nuevo, siendo siempre la misma. Como instancia siempre nueva y siempre la misma que se revela a todos los hombres, la naturaleza representa un principio indestructible, es decir, un "residuo" que no puede ser eliminado por nuestras operaciones y moldes preformados: "Lo sensible, la Naturaleza, trascendiendo el distingo pasado-presente, realizando el pasaje por el adentro del uno en el otro. Eternidad existencial. Lo indestructible, el Principio bárbaro" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 321). Asoma una noción de tiempo vertical que se contrapone a la mera sucesión horizontal y externa de los hechos, es decir, el uno-tras-otro en el sentido del uno-fuera-de-otro o exterioridad en una serie de episodios vinculados, para constituir en cambio un "entramado (*Ineinander*) de presente y pasado". En síntesis, mientras la fenomenología, según Merleau-Ponty, no nos proporcione los medios para expresar mejor este "*intemporal*" o este "*indestructible en nosotros*", conviene seguir llamándolo inconsciente con la condición de no olvidar que es "el índice de un enigma [...]" (M. Merleau-Ponty 2000, p. 283).

Para finalizar, quisiera brevemente señalar que la búsqueda de una dimensión arqueológica responde, según hemos visto, a la necesidad de encontrar por debajo de nuestras representaciones una instancia de sentido que se presenta como el motor de nuestras acciones conscientes, y que tanto Merleau-Ponty como Ricoeur llaman, explícitamente, deseo. El deseo inconsciente que trabaja en el interior del sentir da lugar a la expresión propiamente dicha. No es casual que Merleau-Ponty anuncie el paso de lo visible a lo decible en los siguientes términos: "Movimiento, tacto, visión, aplicándose a lo otro y a sí mismos, ascienden nuevamente hacia su fuente y, en el trabajo paciente y silencioso del deseo, se inicia la paradoja de la expresión" (M. Merleau-Ponty 1964, p. 189).

Referencias bibliográficas

Barbaras, Renaud (1995), "Le conscient et l'inconscient", Denis Kambouchner (ed.), *Notions de philosophie I*. Paris: Gallimard, pp. 489-548.

De Waehrens, Alphonse (1959), "Commentaires sur l'Idée de la Phénoménologie", M.A. Bera (ed.), *Cahiers de Royaumont. Husserl*, pp. 143-169.

Freud, Sigmund (2002), *Studienausgabe II. Die Traumdeutung*. Frankfurt am Main: Fischer.

_____ (2002), *Studienausgabe III. Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt am Main: Fischer.

Husserl, Edmund (1950) (Hua), *Husserliana*. Auf Grund des Nachlasses veröff. vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda. Den Haag: Nijhoff / Dordrecht: Kluwer / Dordrecht: Springer.

_____ (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Husserliana XV*. Haag: Martinus Nijhoff.

_____ (1966), *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana XI*. Haag: Martinus Nijhoff.

_____ (1963), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana I*. Haag: Martinus Nijhoff.

Merleau-Ponty, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

_____ (1960), *Signes*. Paris: Gallimard.

_____ (1964), *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

_____ (1968), *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard.

_____ (2000), *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier.

Ricoeur, Paul (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.

Zahavi, Dan (2002), "Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal", Ted Toadvine y Lester Embree (eds.), *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*. Dordrecht: Kluwer, Academic Publishers, pp. 3-29.