

El debate epistemológico en torno al freudismo: presupuestos y límites de la tesis sobre el «realismo freudiano» de Paul Ricoeur

Alfonso A. Gracia Gómez. Universidad Jaume I (España)

Recibido 19/12/2024 • Aceptado 30/07/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1045-6891>>

Resumen

La obra de Paul Ricoeur constituye uno de los puntos de ensamblaje más importantes entre la filosofía y el psicoanálisis. Sin embargo, la lectura de este autor está condicionada por unos presupuestos epistemológicos heredados, que en cierto modo «desnaturalizan» el contenido crítico que Freud creyó inherente a la tesis del inconsciente. La superación dialéctica que pretende Ricoeur conduce a una confrontación aporética en la que inconsciente y conciencia se superponen mutuamente y desdibujan sus límites respectivos, para de este modo salvar el dualismo antropológico, y en concreto la condición autónoma de la conciencia, característica de la Modernidad filosófica de la que es heredera la hermenéutica ricoeuriana.

Palabras clave: Sigmund Freud, freudismo, psicoanálisis, Paul Ricoeur, hermenéutica.

Abstract

The Epistemological Debate around Freudism: Presuppositions and Limits of the Thesis on «Freudian Realism» by Paul Ricoeur

The work of Paul Ricoeur constitutes one of the most important points of assembly between philosophy and psychoanalysis. However, this author's reading is conditioned by inherited epistemological assumptions, which in a certain way «denaturalizes» the critical content that Freud believed to be inherent in the thesis of the unconscious. The dialectical overcoming that Ricoeur intends leads to an aporetic confrontation in which the unconscious and consciousness mutually overlap and blur their respective limits, in order to save anthropological dualism, and specifically the autonomous condition of consciousness, which is a characteristic of philosophical Modernity to which the Ricoeurian hermeneutics is heir.

Key words: Sigmund Freud, Freudism, Psychoanalysis, Paul Ricoeur, Hermeneutics.

El debate epistemológico en torno al freudismo: presupuestos y límites de la tesis sobre el «realismo freudiano» de Paul Ricoeur

Alfonso A. Gracia Gómez. Universidad Jaume I (España)

Recibido 19/12/2024 • Aceptado 30/07/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-1045-6891>>

§ 1. Introducción: Freud y el «freudismo» de Paul Ricoeur

La recepción filosófica del psicoanálisis está marcada por el problema de su demarcación epistemológica. De hecho, en nuestros días es ya casi un lugar común decir que las propias críticas que Freud vertió contra la filosofía (en textos como «Una dificultad del psicoanálisis» o «Inhibición, síntoma y angustia», por mencionar solamente dos que comentaremos en este trabajo) resultaba excesiva e injustificada, que solo se la podía comprender como un planteamiento cientificista ramplón e incluso inadecuado. A fin de cuentas, el autor de *La interpretación de los sueños* (2006a) se había formado en el estricto contexto positivista de la academia vienesa decimonónica, de modo que la consideración del psicoanálisis como ciencia natural empírica debería entenderse casi como una cuestión de «fidelidad» hacia sus precursores, pero no por ello necesariamente acertada.

De este modo, como si Freud no tuviera por ello el derecho de reclamar un marco epistémico propio, desde los inicios de la historia del psicoanálisis han sido numerosos los autores, dentro y fuera de los límites disciplinares de la filosofía, que han denunciado tal supuesta carencia. El padre del psicoanálisis, empeñado en «traducir» los fenómenos del psiquismo a términos que, en rigor, eran propios de la ciencia natural positiva, habría acabado por *reducir* todo el vasto campo de lo que denominamos las «humanidades» a un mero cómputo de regulaciones fisicoquímicas conducentes a empobrecer el inacabable campo de estudio que es el ser humano, incomprensiblemente reducido a la condición de un mero *primus inter pares* en el conjunto del reino animal.

Esta es una interpretación que condicionó sobremanera la recepción filosófica del psicoanálisis durante el siglo XX, especialmente a partir de la obra del fenomenólogo francés Paul Ricoeur. Él mismo, después de haber presentado estas tesis en una conferencia ante un selecto público de filósofos y psicoanalistas, dedicó un libro entero al asunto en *De l'interprétation: Essai sur Freud* [1965]. Sin embargo, las fórmulas de las que a tal efecto hacía su emblema Ricoeur tenían poco de nuevas. El (ya clásico) planteamiento hermeneutizante y dialéctico de Ricoeur no solo convivía, sino que en gran medida pretendía prolongar los ataques que el psicoanálisis había recibido por parte de la epistemología neokantiana de los años 50 y 60 (la de Popper y acólitos, para más señas), y que se sintetizaban en una descalificación paradójica, todavía extendida en ciertos registros de la psicología y la psiquiatría médicas, procedente de la propia exigencia freudiana de cientificidad para sus prácticas heurísticas y terapéuticas. Según esta corriente, el psicoanálisis no era exactamente científico sino pseudocientífico, esto es, depositario de una *apariencia de cientificidad* que debía ser desmentida y denunciada (cf. Clavel de Kruyff, 2004).

No es este el lugar de proseguir una revisión crítica de la ordenación supuestamente científicista de los saberes. Baste dejar constancia de que Ricoeur acepta sin más preámbulos tales críticas a la cientificidad del psicoanálisis, si bien en su caso no se trata tanto de desacreditar al saber analítico, como de ofrecer una solución alternativa al renombrado problema de la demarcación científica. Y, para ello, la salida que encuentra consiste en rechazar lo que llama «realismo freudiano», esto es, al menos por lo que respecta a cuestiones de metodología, la convicción que tenía Freud de que la legitimidad de todo conocimiento dependía de que este fuera adecuado a los mismos criterios nomológico-deductivos que son propios y específicos del resto de ciencias «naturales».

Ricoeur tacha de «ingenuo» este realismo y cree encontrar en él la causa principal de las críticas que el psicoanálisis había merecido por parte de Popper, que en este punto se habría revelado deudor de la tradición hempeliana. De modo que se llega a la siguiente conclusión: si los teóricos de las ciencias naturales excluyen al psicoanálisis, ello no significa necesariamente que debemos descartar al psicoanálisis como *saber*, tan riguroso, crítico y racional como cualquiera otra de las disciplinas científicas cuya legitimidad sí aceptaría cualquier filósofo positivista. Lo que ocurre,

más bien, es que esa «ciencia» que es el psicoanálisis debe estar regulada por otro tipo de exigencias que no son las propias de una ciencia *natural*. Es de aquí de donde Ricoeur deduce que el psicoanálisis se debería entender como una ciencia «cultural», humana o, en suma, histórica; acepciones todas ellas propiciatorias para llevar, según una imagen acertada de Azcona y Lahitte (2014), «el agua hermenéutica al molino del psicoanálisis»:

En principio, parecería ser que la llevada de agua hermenéutica al molino del psicoanálisis no tiene que ver con una necesidad nacida de la disciplina freudiana (como podría ser la necesidad de importar herramientas o recursos para resolver problemas a nivel de los objetos epistémicos en juego). Por el contrario, la importación hermenéutica pareciera haber sido una reformulación del programa original de Freud tendiente a dar respuestas legítimas a las demandas epistemológicas de cientificidad. Más concretamente, se trata de un intento por ubicar al psicoanálisis fuera de la órbita de las discusiones sobre su cientificidad, aduciendo que es una disciplina humana distinguible de las ciencias naturales a las que no debería aspirar a pertenecer. [Azcona y Lahitte, 2014: 6]

Así, en la medida en que este tipo de críticas no necesariamente redundan en un rechazo de todo lo que el término «psicoanálisis» comporta, el nombre de Freud se ha hecho merecedor de una valoración ambivalente. Por un lado señala al gran inventor de toda una nueva disciplina de conocimiento como es el psicoanálisis, que implica no solo un nuevo objeto de estudio (el inconsciente) sino también una metodología novedosa para su investigación —y, sobre todo, para la terapia—; Freud revela a este respecto un nuevo territorio que hasta ahora parecía vedado, y abre así un nuevo caudal de significaciones destinadas a enriquecer la comprensión del hombre, extendiendo su definición hasta límites hasta aquel momento insospechados. Pero, por otra parte, hay algo en sus teorizaciones que no se puede soportar. Freud cruza una frontera, y en torno a ella no era extraño que pronto surgieran las primeras formulaciones de un término, el de «freudismo» (casi tan antiguo como el propio psicoanálisis), con el que algunos teóricos promulgaron la necesidad, aun dentro de las propias corrientes psicoanalíticas, de desasirse, emanciparse, de los postulados más antihumanistas y de algún modo «desmedidos» del psicoanálisis, y de los que el fundador nunca se quiso desdecir. «Freudiano» o «freudismo» se convirtieron pronto en sinónimos de «irracional» o «excesivo», casi una acusación de fundamentalismo

vertida contra todo aquel que se posicionase a favor de las tesis «naturalizantes» de Freud (cf. Assoun, 2001; 20 y ss., y este mismo trabajo, *infra*).

Es un caso ciertamente único en la historia del pensamiento. Quedarnos con la forma y desprendernos del contenido, este es el esquema exegetico que se ha ido traduciendo a lo largo de los años en un sinfín de revisiones teóricas considerablemente «higienistas»; esto es, lecturas que presentan a un Freud doblemente tamizado: de un lado, el autor genial que «presiente» la importancia de lo inconsciente en la vida anímica de las personas, no solo para explicar el origen de las afecciones psicológicas; por otra, el «fundamentalista» que no fue capaz de mantenerse en los límites de lo «razonable». Y aquí es donde cada autor denuncia cuáles son, a su respectivo juicio, sus «excesos»; que suelen llevar aparejada una denuncia de reducción: para Freud todo es sexo, todo es materia, todo es psique, todo es retórica, todo es...

Pareciera que Freud fuera un nuevo jónico que acabara de formular la última versión, más refinada pero igualmente ingenua, del *arjé*. Y tal vez no anden tan descaminados sus críticos. Lo cierto es que las tesis freudianas acerca del privilegio del inconsciente en la vida anímica acarrearán una repercusión ontológica que no se puede soslayar; a saber, la de que no hay sitio para la espiritualidad. Toda sugerencia de que la realidad pueda ser un campo dual, que esté escindida, la entendió como una ilusión metafísica, ingenua y parvulizante. El propio Freud creyó que este era el aspecto verdaderamente insoportable de su doctrina, y a la luz de la historia, lo cierto es que sus críticos parecen darle la razón.

En este sentido, es curioso y significativo el hecho de que Freud utilizara la palabra «cosmovisión» como fórmula denigratoria con la que acostumbraba a etiquetar el saber filosófico (2006c, 2006i; 2006k; por remitir solo a tres ejemplos), equiparable al significado y uso que los neopositivistas coterráneos le estaban dando por entonces al término «metafísica» (Villoro, 1961). A ojos de Freud, la función primordial de la filosofía era, más aún que la de alcanzar la verdad, la de construir un armazón en torno a ella; un armazón que podía señalar de forma meritoria al objeto, pero de manera tal que, al mismo tiempo, impedía su acceso (Assoun, 1981). En este sentido, toda cosmovisión «filosófica» podía ser, a lo sumo, alentadora, pero siempre ilusoria; podía recibir la forma de un *sistema* más o menos refinado, pero en cualquier caso desanclado

de esa realidad empírica, positiva, que para él debía ser el sustrato fundamental del conocimiento científico.

En tanto que formación del inconsciente (esto es, interpretada como cualquier tipo de síntoma), Freud entendía que la *Weltanschauung* filosófica estaba fundamentalmente al servicio de la represión. Este punto, más que una tesis *ad hoc*, llegó a impulsar la importancia metapsicológica del concepto de represión, que evolucionó desde una consideración primitiva, en la que se la tenía por una especie de «barrera psicológica» que producía un desvío hacia el síntoma de conversión (en la primera teoría del trauma [Coblence, 2003: 43-50]), hasta convertirse en el auténtico núcleo de su teoría de las pulsiones (Gutiérrez, 1998: 167-173), que ya no solo servía para explicar el origen de la patología, sino que se ponía al servicio de una indagación auténticamente filosófica sobre las causas, razones y modos de ser y de organizarse del ser humano (Gracia Gómez, 2019). Pues Freud consideraba que lo específico del conocimiento filosófico tenía menos que ver con la presunta búsqueda de una «verdad» de orden universal que con la conformación de todo un sistema de creencias, convincente pero encubridor, y destinado a reforzar la ilusión de que el yo podía aspirar al inalcanzable papel de señor o dueño (*Herr*) de su propia casa; esto es, de recentrar lo que de otro modo aparecía descentrado; de reparar esa «herida narcisística» que se pretendía taponar extrayendo al ser humano de su humus natural y materialista, para asentarlos en los tronos celestes de la creación espiritual (Freud, 2006c: 2435).

Es difícil, sin embargo, entender cómo se congenia este afán antimetafísico propio de la epistemología freudiana con la progresiva «expansión» que experimentó la metapsicología hacia campos de difícil filiación naturalista como fueron la etnología (*Tótem y tabú*, 2006b), la psicología social (*El malestar en la cultura*, 2006k) o de la religión (*El porvenir de una ilusión*, 2006d), la política (*Psicología de las masas y análisis del yo*, 2006e), la teoría de la literatura («*La Gradiva* de Jensen», 2006f), la estética («*El Moisés* de Miguel Ángel», 2006g) o incluso la exégesis de textos sagrados («*Moisés y la religión monoteísta*», 2006h). Este hecho es el que ha llevado a diversos autores a ver en la «expansión» psicoanalítica una especie de efecto de destino que demostraba que la especificidad del objeto de estudio del psicoanálisis no era meramente natural, sino

más bien cultural: en efecto, el psicoanálisis habla específicamente de «lo humano», extraño ser escindido entre naturaleza y cultura.

§ 2. El psicoanálisis en la querella de los métodos

Ya hace cuatro décadas que un psicoanalista y filósofo tan reconocido en el ámbito académico como Paul-Laurent Assoun puso de relieve que las críticas que Paul Ricoeur vertió contra lo que llamaba «realismo freudiano» no podían darse por buenas sin antes haber indagado en la «querella de los métodos» implícita en semejante estrategia argumental. Pues lo cierto es que el paso del siglo XIX al XX fue testigo de una verdadera disputa epistemológica cuya relevancia no suele recibir la atención que merece en este asunto. En pocas palabras, se trata del conflicto entre positivistas e historicistas que tuvo su punto álgido a finales del siglo XIX, a partir de la obra de pensadores como Schleiermacher, Droysen, Rickert o Dilthey, todos ellos grandes fundadores de la corriente filosófica conocida como «hermenéutica».

A grandes rasgos, lo que estos autores reivindicaban era una *imagen del hombre* que no debía ser arrinconada en los esquemas mecanicistas propios del neokantismo positivista, y su respuesta consistió en formular la necesidad de una serie de saberes que se caracterizaban por un objeto de conocimiento común: el ser humano en tanto que tal. Por la misma razón, también entendieron que debían procurarse una *metodología* específica para un tipo de saber que, con la misma legitimidad que la que pretendían para sí las que se empezaban a distinguir (precisamente en oposición a la nueva disciplina) como «ciencias naturales» (*Naturwissenschaften*), debía servir como signo distintivo de unas respectivas ciencias sociales o históricas, a las que en un gesto eminentemente hegeliano bautizaron como «ciencias del espíritu» (*Geisteswissenschaften*), término con el que las humanidades son conocidas hasta nuestros días en el entorno académico de habla germana.

Así se llegó a una consideración generalizada de la *hermenéutica* como metodología para investigar lo humano, lo que en cierto modo redundaba en un cierto «disimulo» de las implicaciones ontológicas inherentes a tales tesis. En la medida en que estas se apoyaban en conceptos que resultan fundamentales para el análisis histórico —como eran la interpretación y la comprensión (de textos, de intenciones, de símbolos...)—,

dio lugar a una cierta reformulación dualista de aquel «objeto de conocimiento» que el neokantismo positivista había identificado con el «hecho», empíricamente contrastable y subsumible a criterios de validación nomológica —esto es, siguiendo la aplicación del *método* de conocimiento de las ciencias naturales—.

Otros autores insisten, en cambio, en que solo a partir de este momento podía surgir un nuevo campo para el saber que, como el inconsciente, escapara a las exigencias del cálculo y la metodificación propias de las disciplinas naturales positivas (Barberi, 2002). Sin embargo, lo cierto es que el nacimiento de una «ciencia de la mente» como el psicoanálisis¹, cuyo mayor descubrimiento se creía que era la eliminación del concepto de «conciencia» (como hipótesis explicativa prescindible para dar cuenta de los fenómenos psíquicos), no podía sino suponer en sí misma un *ataque* contra una tal revisión historicista de la cientificación nomológica de la realidad. En pocas palabras: la tesis del inconsciente encarnaba un desmentido al postulado antropológico dualista implícito en la idea de que el ser humano y su campo de estudio debían constituir una excepción a la consideración determinista de la realidad. Tal es precisamente el presupuesto epistemológico fundante de lo que, en un primer momento, se tachó como «freudismo»: «conocer al hombre», desde el punto de vista de un saber riguroso y validable como era el científico, era algo que se debía poder hacer siempre desde las exigencias nomológicas que sabemos propias de toda *Naturwissenschaft*... aunque solo fuera porque para su fundador no había más «ciencia», propiamente dicha, que la que merecía tal calificativo. Así lo explica Assoun:

[...] por su obstinación un tanto porfiada de etiquetar su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*, se las arregla para eludir la pregunta, para ignorarla plácidamente. No escoge la ciencia de la naturaleza contra una ciencia del espíritu: Freud significa prácticamente que la alternativa no existe, que, tratándose de cientificidad, no se puede hablar más que de ciencia de la naturaleza. Freud, aparentemente, *no conoce otra*. [2001: 43; cursivas del original]

Es muy interesante el apunte que hace Assoun sobre los matices del uso freudiano del término «*Naturwissenschaft*» que, así entendido, no se debería traducir

¹ Nótese que Freud elude para su disciplina el término «psicología» ya en base a estas cuestiones: la «ciencia de la mente» o psicología era una disciplina que la había entendido desde el paradigma (para Freud narcisista) de la conciencia, es decir, era una rama más de la filosofía que luego se perfiló en esta reformulación humanista asociada al nacimiento de la hermenéutica.

necesariamente por ‘ciencia(s) de la naturaleza’, sino por ‘ciencia’ a secas. Desde el paradigma positivista freudiano, la *Naturwissenschaft* no se opone a una *Geisteswissenschaft* a la que, por lo demás, desconoce, sino en todo caso al modelo de la *Naturphilosophie* que es propio de la tradición científica previa al positivismo comtiano. Es decir, la elección de término no apunta tanto a la manera en que se hace ciencia, sino en cómo se debe estudiar la naturaleza. Se descarta así, por lo tanto, que haya objeto de estudio alguno que no quepa en el «campo» de lo que Freud asigna bajo el término *Natur*.

Por esta razón abundó Freud en la crítica a la filosofía en tanto que disciplina de conocimiento que para él no podía tenerse por legítimo y riguroso, y lo hizo amparándose en un término que no en vano hubo de extraer de la consideración dualista que asociamos a la hermenéutica: la «cosmovisión» (*Weltanschauung*) filosófica, es decir, la construcción de unidades de significado crecientes que dan una impresión de sentido y de autoconciencia en los actos humanos; los mismos que Freud pretendía por completo desmentidos por el saber *analítico*. Con ello, el psicoanálisis entendía haber acabado con el fundamento metafísico, que además tenía como adalid a una conciencia que se había descubierto ingenua. Sin embargo, gracias a este posicionamiento, el compromiso cientificista freudiano se afirmó como algo más que el mero «desconocimiento» que (por otra parte, con acierto) puntualiza Assoun. Pues el rechazo de Freud a la *Weltanschauung* filosófica resulta de una auténtica toma de posición en la diatriba epistemológica, según la cual las *Geisteswissenschaften* no deben entenderse propiamente como ciencia, sino como «mera» filosofía:

Personalmente no soy partidario de la elaboración de concepciones universales [*Weltanschauungen*]. Es ésta una tarea que debemos dejar a los filósofos, los cuales, según repetida confesión, no consideran realizable el viaje a través de la vida sin un total Baedeker² con noticias de todo y sobre todo. Por nuestra parte, aceptamos humildemente el desprecio con que los señores filósofos nos miran desde su más elevada postura. Mas como tampoco nos es posible dominar por completo nuestro orgullo narcisista, buscaremos un consuelo reflexionando que todos estos «textos-guías de la existencia» [...] no son sino tentativas de sustituir el viejo catecismo, tan cómodo y completo. [Freud, 2006j: 2838-2839; parcialmente citado por Assoun, 1982: 58-59]

² Es una referencia a Karl Baedeker (1801-1859), editor alemán que se hizo célebre por sus guías de viajes.

Eso no significa que el hombre, y sus instituciones, no puedan ser objeto de estudio. Lo que ocurre es que, si el estudio es científico, entonces habrá que someterlo a los preceptos metodológicos propios de toda *Naturwissenschaft*, esto es, no ya de toda «ciencia natural», sino de toda «ciencia». Pues bien, este es el presupuesto que choca de frente con el núcleo de la lectura de Paul Ricoeur, que por su parte está condicionado por una tesis antropológica fuerte que postula al ser humano como un ser de estudio no natural, sino eminentemente espiritual.

En él, se incide en la importancia de mantener un espacio para «lo histórico» que distinguiría al mismo tiempo el lugar de la «esencia», esto es, que pudiera dictar la diferencia específica que supuestamente distingue al ser humano como especie privilegiada entre el conjunto del reino animal. Desde este marco antropológico (propiamente antropocéntrico) se entiende que la remisión del comportamiento humano, de sus sueños, anhelos y frustraciones, a una concepción monológica —cuando no monista— de la realidad, que implica la reducción de los actos humanos a «meras» causas explicativas, debe redundar, desde la perspectiva del filósofo, en una reducción imperdonable, ciega e incluso ingenua. Así es como el concepto de «realismo freudiano» se convierte para este autor en un auténtico presupuesto hermenéutico, que no solo orienta los límites de su investigación, sino que incluso condiciona buena parte del contenido positivo de su lectura.

§ 3. Las críticas al freudismo: precedentes de Ricoeur

Sin embargo, ya hemos mencionado que la crítica de Ricoeur es menos «radical» u original de lo que puede parecer. De hecho, el propio Freud se defiende de ella en sus textos (evidentemente, contra esta crítica; no contra Ricoeur, al que por razones obvias no pudo conocer) cuando lamenta la «dificultad» con que la tesis del inconsciente podía esperar ser recibida por parte de la sociedad, en general, y aun de la sociedad científica, en particular. «Alguien que no ve con simpatía suficiente una cosa, no la comprenderá tampoco fácilmente» (Freud, 2006c: 2432); tesis esta que, por otra parte, lleva aparejado el presupuesto de una situación primariamente enajenada, esto es, en la que no se puede ser consciente de las razones profundas que mueven hacia la simpatía u hostilidad por determinado posicionamiento teórico.

Freud se hizo fuerte en torno a los presupuestos de este concepto de resistencia, que atacó al núcleo de la sociedad psicoanalítica internacional con deserciones tan prominentes como las de Stekel, Adler o Jung, e intentos de revisión y corrección no menos destacados, como fueron los de O. Rank, K. Abraham o, en mayor medida, Binswanger. Este último, que conservó hasta los últimos días del maestro su amistad, brinda al investigador la ocasión de hallar las respuestas que el propio Freud pudo dar a los postulados teóricos de una posición muy cercana a las que serán las tesis ricoeurianas acerca de la psicosis. Con estas claves pretendió el psicoanálisis «aleccionar al yo» en la máxima que, con dolor, le obligaba a reconocer que «el yo no es dueño y señor en su propia casa»:

[...] todo este proceso sólo se hace posible por el hecho de que también en otro punto importantísimo estás en error. Confías en que todo lo que sucede en tu alma llega a tu conocimiento, por cuanto la conciencia se encarga de anunciártelo. Y cuando no has tenido noticia ninguna de algo, crees que puede existir en tu alma. Llegas incluso a identificar lo «anímico» con lo «consciente»; esto es, con lo que te es conocido, a pesar de la evidencia de que en la vida psíquica tiene que suceder de continuo mucho más de lo que llega a ser conocido a tu conciencia. Déjate instruir sobre este punto. Lo anímico en ti no coincide con lo que te es consciente; una cosa es que algo sucede en tu alma, y otra que tú llegues a tener conocimiento de ello [...]. [Freud, 2006c: 2435-2436]

En su texto de 1981, de *Introducción a la epistemología freudiana*, Assoun concede la «maternidad» de estos posicionamientos a la psicóloga Maria Dorer, que en su artículo «Über die psychologischen Grundlagen des Freudismus» (*Internationale Zeitschrift*, 14, II: 305), analizaba la filiación materialista que Freud había heredado de los que habían sido sus maestros, especialmente de la psicología de Herbart y de Meynert (este último había sido jefe suyo en el Hospital General de Viena); sin embargo, Dorer expone este vínculo para «explicarse», y denunciar con ello, la «aberrante» ausencia de espiritualidad, de «sentido de los valores» (Assoun, 2001: 17), que caracteriza al psicoanálisis freudiano. Assoun afirma que M. Dorer «exagera» el vínculo materialista de Freud: «Y el remedio aparece en concavidad: para curarlo de esa imperfección, ¿no habría que operarlo de esa catarata infundiéndole un suplemento del alma? » (*ibid.*). Sin duda se trata de una «actitud expletiva, esto es, que busca armonizar el psicoanálisis mejor de lo que lo había hecho Freud», muy similar a la que reproducirá la lectura ricoeuriana.

Lo característico de la crítica de Dorer es la asunción de que Freud parte de una posición epistémica errada, que contrasta con la genialidad de su descubrimiento. No mucho después, el filósofo francés Rolland Dalbiez (maestro de Ricoeur) añadió una premisa a esta crítica al formular la distinción entre el «método psicoanalítico» y la «doctrina freudiana», a la que también se refirió, simplemente, como «freudismo». En este sentido, Assoun explica que el caso de Dalbiez no fue la excepción sino más bien la norma, el modo como la mismísima Sociedad Psicoanalítica de París se había constituido. Por esta razón, Assoun llama a estos postulados «la postura francesa», característica de las décadas iniciales en la recepción del psicoanálisis (*ib.*: 20):

[... ¡] se habían adherido al método psicoanalítico, no a la doctrina freudiana! Asimismo, se comprende el sentido más que anecdótico de ese rechazo famoso de René Laforgue, fundador de la *Revue française de psychanalyse*, de que apareciera el nombre de Freud en el órgano de la S.P.P. ¿Ingratitud? Simplemente indicio de que el freudismo no penetró en Francia junto con el psicoanálisis, que se podía, en la psiquiatría francesa del período entre las dos guerras mundiales, proclamarse émulo del método psicoanalítico y al mismo tiempo ignorar a cierto doctor Freud instigador de ese método, que habría pegado encima de él, de contrabando, *su* doctrina, que no tendría nada que ver. [Assoun, 2001: 22]

177

Solo se debía tomar como «psicoanalítico» al método formulado por Freud, no así a su doctrina, de la que había que prescindir. La palabra «freudismo» adquiriría, a tal fin, un matiz peyorativo, ya que sobre todo servía para señalar aquello que, en la obra del fundador, no atinaba en la comprensión del «auténtico» psicoanálisis (lo propiamente «psicoanalítico»). Ello dio lugar a una fórmula grotesca que Assoun expresa muy bien como «el psicoanálisis substraído del freudismo» (*ib.*: 21).

La consecuencia que a decir de Assoun queda tras ello es la de que «se habrá abierto una brecha entre el método analítico y los cimientos epistemológicos freudianos» (2001: 23); esto es, se habría privado a la práctica psicoanalítica de unos fundamentos epistemológicos propios. La mejor muestra de ello posiblemente se encuentre en la propia postura epistemológica de Dalbiez, partidario de un supuesto «neutralismo epistemológico» que se apoyaba en las tesis neoplatónicas de Émile Meyerson. Este entendía que el realismo científico no respondía a ningún tipo de legalismo, sino que era el resultado de la progresiva reunión de «lo múltiple» de la realidad a «lo uno», la

mismidad como característica del pensamiento racional. Así lo declaraba el propio Dalbiez:

En Francia, muy pocos espíritus han logrado comprender que existe un método psicoanalítico que debe ser discutido en el terreno puramente científico, y que no implica por sí mismo ningún otro postulado filosófico más que ese realismo que, como Meyerson lo mostró claramente, es la presuposición necesaria de toda ciencia. [Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, 1949, p. 1; cit. Assoun, 2001: 23, n. 20]

Pero el «realismo» al que se adscribe Dalbiez tiene que ver con la formulación de síntesis totalizadoras capaces de unificar el campo fenoménico. Sin duda, se trata de una metodología muy cercana a la definida como «hermenéutica» en el ámbito de las *Geisteswissenschaften*, con la que contrasta enormemente ese otro «realismo» que defiende Freud, de adscripción claramente positivista y acérrimo rival de las síntesis comprensoras —a las que, de forma igualmente despectiva, y en un interesantísimo debate con el también psicoanalista Wilhelm Stekel, dio en llamar «interpretaciones analógicas» (cf. Gracia Gómez, 2020)—.

Otro caso muy relevante, dentro del movimiento psicoanalítico, fue el de Ludwig Binswanger. Amigo personal de Freud, aunque discípulo al mismo tiempo de Jung, sus inclinaciones filosóficas pronto lo derivaron por la vía de un espiritualismo que había de aproximarlos a los postulados teóricos y prácticos de lo que había de conocerse como «psicoanálisis existencial» o *Daseinsanalyse*. Binswanger, apoyado en la fenomenología husserliana, buscaba una «esencia del hombre» que le pudiera servir para formular una fundamentación unitaria de la psiquiatría, pues «para él, la consideración del objeto teórico “psiquiatría” como un todo debe primar sobre la consideración del objeto teórico “psicoanálisis”» (Pérez Mateos, 2006: 15). En este sentido, la postura antropológica de Binswanger era abiertamente dualista, como se puede comprobar en el siguiente fragmento:

El naturalismo freudiano se basa en la valoración indebida de un «modo único de ser antropológico», vinculado al cosmos-naturaleza; por eso, el homenaje paradójico de Binswanger concluye acudiendo a la ayuda de los campeones de la historicidad, desde Herder hasta Dilthey, a fin de galvanizar el mensaje de Freud y liberarlo de su grisalla naturalista [...]. [Assoun, 2001: 20; las comillas cit. Binswanger, p. 231 de la ed. francesa]

Para Binswanger, «el problema no es el de la entrada en escena del inconsciente en el campo de la psicopatología, sino el de la fragmentación teórica de la psiquiatría y su incapacidad para “comprender” desde ahí la esencia del hombre» (Pérez Mateos, 2006: 15). Estaba en esto fuertemente influenciado por la epistemología neokantiana de Paul Natorp (*ib.*: 9), que había propuesto el «idealismo crítico» como la búsqueda de la síntesis epistémica de las actividades humanas. Natorp seguía a tal fin la división kantiana entre conocimiento teórico y conocimiento práctico, y la profundizaba hasta formular un espacio propio para la transcendentalidad específica de sus objetos (que seguían siendo objetos de conocimiento y no «meros» noúmenos [Ferrater Mora, 2001: 2498]). Así, de modo similar a Husserl, entendía la conciencia como el marco de toda posible objetivación, y por lo tanto previa a la psicología y a todas las demás ciencias empíricas.

Pero todavía tenía que pronunciarse la fenomenología de corte más estrictamente hegeliano en la obra de Jean Hyppolite: *Psychanalyse et philosophie* (1971: 373 y ss.), donde el gran comentador de Hegel explicaba que «para apreciar el significado filosófico de la obra freudiana no hay que vacilar en ir más allá de ciertas formulaciones del Maestro, y hacer explícito un sentido que él mismo no formuló» (p. 375; cit. por Assoun, 2001: 24). De este modo, Hyppolite define la obra de Freud como «un planteamiento histórico de signifiante a significado, de exégesis» (cit. por Assoun, 2001: 25); a lo que Assoun, con acertada ironía, apostilla: «Tal es el trabajo filosófico sobre el psicoanálisis: depurarlo de la ganga positivista» (*ib.* 24):

Todo sucede, si seguimos el razonamiento de Hyppolite, como si el psicoanálisis pecara por su parte teórica: su valor provendría de lo que investiga, de las unidades de sentido que evidencia, pero su debilidad provendría de lo esencial —la plataforma epistémica, principios y lenguaje. Resulta demasiado fácil achacar esa debilidad a las concesiones de Freud al demonio positivista. En una palabra, Freud no tendría principios *proprios*. Por eso le haría falta la muleta de la filosofía en su forma concreta trascendental, fenomenología husserliana u ontología heideggeriana. [*ib.* 25]

Así, lo que molesta de Freud es que «siempre se pasa de una imagen naturalista a una comprensión, y viceversa» (Hyppolite, 1971: 46; cit. por Assoun, 2001: 26). Por el contrario, para Assoun «naturalismo y hermenéutica están unidos en Freud como un solo y mismo lenguaje» (2001: 46). Cualquier otra cosa no sería más que: «¡Traducción

imaginaria! Ese vaivén sólo es perceptible para quienes privilegian la comprensión y consideran la “imagen naturalista” como enemiga del sentido» (*idem*). Pues la «confusión» que Hyppolite atribuye a Freud solo se puede entender como tal si se pretende que la hermenéutica menciona un espacio de la realidad que le es privativo; tesis esta que, por cierto, es más bien ontológica que epistemológica.

§ 4. La alternativa de Ricoeur al realismo freudiano

Esta breve revisión de la historia de la epistemología *fin de siècle*, esencial para situarnos ante la significación del rechazo que operaron buena parte de los críticos del psicoanálisis del siglo XX, sin embargo la omite el autor de *Freud: una interpretación de la cultura*. Sin mayores disquisiciones, Ricoeur se limita a dar por buenas las tesis dualistas que defendía la corriente hermenéutica y propone la necesidad de traducir el «realismo empírico» freudiano como la deriva epistemológica del psicoanálisis como hermenéutica de la *sospecha* (Ricoeur, 1970: 32); es decir: aquella que descifra los productos de la conciencia y le priva del fundamento pretendido al ponerle delante todas sus ingenuidades, incoherencias e ilusiones, que la convierten en un concepto insostenible o, por decirlo con Ricoeur, que la condenan a la «indigencia fenomenológica». De modo que «realismo freudiano» se viene a convertir en un étimo que traduce el «freudismo» de Dalbiez en una empresa que se combina con el esfuerzo expletivo de la propuesta idealizante de Maria Dorer, Binswanger e Hyppolite, dado que la actitud «crítica» o «de sospecha» que el psicoanálisis freudiano comparte, a decir de Ricoeur, con Nietzsche y Marx, resulta insuficiente:

Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la renovación de los estudios hegelianos y las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye una conmoción importante. No es tal o cual tema de la reflexión filosófica aquellos que se trata y discute, sino la misma del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en los que halla a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores. Un problema nuevo ha nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño; dicho problema no puede constituir un problema particular entre otros, pues lo que está en cuestión de manera general y radical es aquello que, para nosotros —buenos fenomenólogos—, constituye el campo, el fundamento, el origen mismo de toda significación: la conciencia [...]. [Ricoeur, 2003: 95]

Pese a que por una parte se sintetiza en una tarea que consigue llevar a cabo la impugnación del «primado del objeto», o sea que niega la vinculación desinteresada que se supone detrás de la pretensión de universalidad del conocimiento, por otra parte, sin embargo, da como resultado un serio relativismo que no solo pretende desdecir, sino que aún se revela incapaz de sostener todo fundamento metafísico, en la medida en que está condenado a que sus metodologías respectivas (la crítica de las ideologías, la genealogía y el psicoanálisis) le opongan al mismo el *sentido*, interesado y parcial, que se revela en el proceso deconstruido de su *génesis* (ya nos remita esta a nuestros instintos y valores, a las estructuras económicas, o a los deseos y representaciones inconscientes que nos dominan).

De este modo, concluye Ricoeur que el psicoanálisis adolece de una cierta *ambigüedad*, siquiera aparente, entre su vocación marcadamente hermenéutica, condicionada por el método que pone en práctica sus descubrimientos, y su pretensión cientificista, ejemplificada por la concepción energetista con que Freud da nombre y esquematiza sus primeros descubrimientos (1970: 60). Así, el planteamiento de Ricoeur opera reafirmando la *dualidad* en los términos de una supuesta relación excluyente entre la explicación naturalista y la comprensión, como propia de las ciencias del espíritu:

[...] está en juego la posibilidad de una *antropología filosófica* capaz de asumir la dialéctica de lo consciente y lo inconsciente. ¿En qué visión del mundo y del hombre son posibles estas cosas? ¿Qué debe ser el hombre para que pueda ser simultáneamente responsable de pensar bien y capaz de locura; estar obligado por su humanidad a más conciencia [...] [2003: 96]

En suma, lo que «está en juego» es «la posibilidad de una antropología filosófica» que deje lugar para el ser humano como ser espiritual y de cultura. Ante esta «confesión de desamparo fenomenológico por el problema planteado por el inconsciente», el autor encuentra la salida en un «umbral» infranqueable: el de que el inconsciente no puede tener una comprensión autorreflexiva. La «conciencia de sí» entendida como «adecuación de sí a sí mismo» (*ib.*: 97) es para Ricoeur una «idea límite» que hace equiparable al «saber absoluto» hegeliano, en la medida en que se convierte en algo que se situaría no al principio sino al final del proceso —consideración esta muy próxima a la de los *ideales regulativos* de la estética

kantiana—. Ricoeur entiende que la diferencia entre los dos tipos de proposiciones no es de grado, ni de generalidad (1970: 317), sino que responden a intereses distintos e incompatibles. Por eso insiste en que en la experiencia analítica «*lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia de un sujeto*» (*ib.*: 318; cursiva nuestra).

Puede parecer que el planteamiento histórico-hermenéutico ricoeuriano incurre en este punto en una petición de principio, consistente en haber aceptado previamente la demarcación primariamente dual del espacio epistemológico; demarcación que proviene de la consideración específica de lo antropológico-subjetivo como perteneciente al terreno de lo historizable (y que, por ende, debe contar entre los fenómenos relativos a la comprensión y al sentido que son propios de la hermenéutica). Pero esta es una conclusión que se encontraba ya supuesta en el punto de partida de la célebre «querella de los métodos», como acabamos de ver. Sin embargo, no vamos a detenernos en este aspecto más puramente formal de la tesis ricoeuriana, porque nos interesa profundizar en las consideraciones tanto subjetivas como epistemológicas que se desprenden de sus planteamientos.

En este sentido, concluye Ricoeur que el psicoanálisis encuentra su encuadre epistemológico en el seno de aquellas disciplinas que tienen en la hermenéutica su metodología específica: «no hay “hechos” en psicoanálisis, puesto que no se observan, sino que se interpretan» (1970: 319). Ni siquiera «los hechos de conducta [...] valen como observables, sino como significantes para la historia del deseo» (*ib.*: 318). A este respecto, solo tres cuestiones deben ocupar el interés de la filosofía por el psicoanálisis: 1) «la consistencia del discurso freudiano», el problema epistemológico; 2) la «comprensión de sí», o sea el «problema de filosofía reflexiva»; 3) y por fin un problema dialéctico, o sea la preocupación acerca de cómo se coordina el psicoanálisis con todos los demás modelos de interpretación.

La conclusión de todo ello es una rendición algo tendenciosa, o que al menos tiene la apariencia de pedir principio: «la conciencia ya no es origen sino tarea»; de esta manera, la conciencia cede aparentemente su aspiración ontológica, pero la recuperaría de hecho en tanto que causa final. La condición hermenéutica del inconsciente lleva implícita en Ricoeur la referencia a una teleología de la conciencia, que el autor hace equivalente con el movimiento dialéctico característico de la

fenomenología hegeliana. El «espíritu» ya no es necesariamente aquello que está en el origen, sino que se encontrará al final. Sin embargo, esta es una manera de suponer que el espíritu «está», no en el origen, pero desde luego sí *ab origo*. La condición supuestamente «naturalista» del inconsciente (que por cierto margina al psicoanálisis de Jacques Lacan), se reduce así a la condición de accidente, los atributos de esa sustancia universal que es la conciencia desarrollándose en el camino hacia sí misma, su encuentro o apercepción.

El razonamiento de Ricoeur «ensancha» en consecuencia los límites que Freud había atribuido al inconsciente. Le conmina a ser no-yo, no-conciencia. Acepta la traducción etimológica del *Unbewußtes* freudiano a condición de hacerlo transitar por el camino del espíritu. No en vano a la conciencia la rebautiza Ricoeur «tarea» y no «ideal regulativo», que podría haber dejado en suspenso la cuestión de si hay o no efectivamente esa supuestamente recusada proyección concienzialista en la consideración hermenéutica (valdría decir «hermeneutizada») de la conciencia. El inconsciente es el conjunto de *procesos*; lo que Freud llamaba «labor» (*Arbeit*) que están en camino de su consumación como «síntoma»:

Sabiendo lo que ahora sabemos del inconsciente, ¿qué sentido podemos darle a esta tarea? Al plantear esta pregunta, accedemos a un conocimiento del inconsciente no ya *realista*, sino *dialéctico*. El primero era incumbencia del análisis, el segundo lo es del hombre común y del filósofo. La pregunta es la siguiente: ¿qué significa el inconsciente para un ser cuya tarea es ser una conciencia? [2003: 103]

La cuestión del significado que mencionábamos antes muestra aquí la importancia que coadyuva a los planteamientos teóricos superacionistas de Ricoeur, que parecen jugar con la opción de una suerte de emergentismo de la conciencia que, por mucha tarea que sea, no puede más que definirse por relación a la propia conciencia:

Ése es el movimiento objetivo que Hegel llama el espíritu; por reflexión puede ser derivada la subjetividad que se constituye a sí misma al tiempo que esta objetividad se engendra. [*Ib.*: 106]

Es más, aunque esto sea lo que se deduzca del planteamiento de Ricoeur, precisamente porque juega con una concepción hermenéutica que traduce la *Traumdeutung* freudiana en términos de significado y no de significante, si atendemos

a lo que «realmente» se dice de ese «ser cuya tarea es ser una conciencia»³, resulta que del mismo solo podemos decir que no es, él mismo, una conciencia. Esto desmiente la relación de univocidad que, de forma errónea, había establecido Ricoeur entre el yo y la conciencia; pues, al contrario, es el yo el que resulta como eminentemente inconsciente. Pero esto último no lo dice Ricoeur; de momento atengámonos a sus pistas, a saber, que ese ser empieza a ser conciencia, y que el inconsciente (lo anterior, la historia de ese yo) es hermenéutico y, por lo mismo (para él), dialéctico. Ricoeur reafirma la identidad entre yo y conciencia en numerosas ocasiones, pero siempre por omisión, en fórmulas como la siguiente: «la visión miserabilista de la conciencia que propone [el psicoanalista] al presentar esta conciencia cautiva de tres amos —ello, superyó, realidad— [...]».

El resultado sería una «aproximación indirecta, mediata, de la conciencia» que «no tiene nada que ver con una presencia inmediata de la conciencia ante sí misma, con una certeza inmediata que la conciencia tuviera de sí misma» (2003: 106). Con esta afirmación soluciona Ricoeur el problema de la mendacidad ontológica en que las tesis freudianas dejan a la conciencia. La conciencia no es esa evidencia formal, sino la formalización de una teleología que se inaugura en el inconsciente. Surge de ello (¡por fin!) una definición de conciencia que recurre a la temporalidad:

Propongo partir de la fórmula siguiente: la conciencia es el movimiento que no cesa de aniquilar su punto de partida y que se asegura de sí sólo al final. Dicho de otro modo, es aquello que únicamente puede obtener su sentido en las figuras posteriores, dado que solamente una figura nueva puede revelar, *a posteriori*, el sentido de las figuras anteriores. [2003: 107]

«La conciencia [...] no cesa de aniquilar su punto de partida» y al mismo tiempo «se asegura de sí» al final (pero «solo al final», como si tal matiz aportara un cambio sustancial). A nuestro parecer, esta formulación de la conciencia como cierre de sentido incurre en contradicción interna, pues o cesa o no cesa de aniquilar su punto de

³ Noción esta última que, por lo demás, tampoco queda aclarada: ¿qué es «ser una conciencia» en los términos en que podemos deducir de la formulación del inconsciente como negativo de la misma? Solo podemos concluir una carencia en positivo del concepto de conciencia de Ricoeur o, más bien, que nos lo está ocultando como efecto de un juego de trileros: la conciencia se formula como el reverso negativo del inconsciente; pero es un reverso confuso, ya que anteriormente se ha definido al inconsciente como estando ya en la relación teleológica que lo sitúa en el camino de la conciencia, de otro modo no se podría formular su condición hermenéutica.

partida. Puede decirse que no lo aniquila hasta llegado a determinado punto: el de la conciencia, que es el cierre. Podría decir incluso que la conciencia es el cierre de esa tarea analítica freudiana. Pero no lo hace. La conciencia no cesa... hasta (solo) el final.

Por fin, esta fórmula viene a completar la equiparación que había hecho anteriormente entre inconsciente y sujeto trascendental kantiano, de manera que el inconsciente sería lo *a priori* de una cierta entidad constituida, a su vez, *a posteriori* como totalidad cerrada. La pregunta es: si tal totalidad no se ha dado, ¿por qué suponerla?⁴ Por otra parte, en el mismo sentido, la aprioricidad del inconsciente parece redundante y contraria al interés de hacer de él un inconsciente hermenéutico, esto es, en el sentido que aquí desarrolla Ricoeur, proyectado en una teleología que es la que supuestamente se ha de consumir como (auto)conciencia. En otras palabras: o no hay ese inconsciente teleológico, o no hay conciencia. Y el resultado es que al final no hay ni una cosa ni la otra: «Opondré, pues, de manera provisoria, estas dos empresas: analítica hacia el inconsciente y sintética hacia la conciencia» (2003: 107), donde esas dos «cosas» han quedado reducidas a una mera operatividad.

§ 5. Conclusión: dificultades teóricas del dualismo ricoeuriano entre inconsciente y conciencia

No entraremos a valorar las consecuencias prácticas que se podrían esperar de semejante clasificación⁵. El intento de aplicar los esquemas de la *Fenomenología del espíritu* a la dualidad topológica freudiana choca con esta pretensión de mantener una dualidad contraria a los presupuestos filosóficos del autor de Jena. En este sentido, las tesis de un Henry (2002), que defendió que el inconsciente de Freud mencionaba en

⁴ Y en el mismo sentido: ese supuesto *a posteriori*, en tanto que da sentido a todo el movimiento que se consume en su cierre o clausura en torno a sí, ¿no es más bien un *a priori*? Desde luego, así es en el sentido kantiano y aun hegeliano, donde la aprioricidad señala la localización de un cierto entramado lógico, y que por lo mismo no tiene nada que ver con la temporalidad en los términos en que se expresa Ricoeur. Algo que ocurre al final, si sucede así porque está previamente dispuesto a tal efecto, no es un *a posteriori*, es una causa final. De otro modo, el intento de Ricoeur de señalar ahí a la conciencia caería por su base, al deber renunciar a afirmar su supuesta condición autorreflexiva hasta que llegue el momento de semejante aposterioridad.

⁵ Una conciencia que mira a su pasado, ¿deja de ser conciencia y pasa a ser inconsciente? Pero esto entraría en contradicción con el declarado carácter retroactivo de la conciencia: «Puede afirmarse de manera muy general que la inteligibilidad de la conciencia va siempre de adelante hacia atrás» (Ricoeur, 2003: 107).

realidad a la «conciencia de los filósofos», podían presumir al menos de una mayor consistencia. En cambio, la formulación de Ricoeur, a fuer de introducir distinciones y relaciones entre los términos analíticos y filosóficos, acaba dando la impresión de un *totum revolutum* del que solo se puede concluir la imposibilidad inmanente del propósito ricoeuriano, a saber, el de hacer convivir al psicoanálisis con una supuesta psicósíntesis que tendría por función la de complementarlo y superarlo. Tal tesis no supondría una «mejora» de la metapsicología; bien al contrario, implicaría negar la realidad del inconsciente, ya se lo considere de forma naturalista o hermenéutica⁶:

El riesgo sería, entonces, descansar en un cómodo eclecticismo en el que conciencia e inconsciente serían vagamente complementarios. Esta clase de compromiso es la caricatura de la dialéctica. Pero se exorcizaría totalmente si se llegara a comprender que ambas hermenéuticas, la del Día y la de la Noche, son la misma cosa. No se puede sumar Hegel y Freud y darles a cada uno la mitad del hombre. Así como hay que decir que en el hombre todo es fisiológico y que todo es sociológico, del mismo modo hay que decir que las dos lecturas abarcan el mismo campo. [2003: 111-112]

Un hombre natural y un hombre espiritual son el mismo hombre. La hermenéutica es la glándula pineal ricoeuriana. Finalmente, el autor de *El conflicto de las interpretaciones* se ve obligado a reconocer lo insatisfactorio de su formulación: «Si pudiéramos comprender esta identidad entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia los significantes-clave del inconsciente, comprenderíamos también la palabra de Freud tantas veces citada: *Wo Es war, soll Ich werden*» (2003: 113); de donde se colige que, en efecto, los planteamientos de Ricoeur no ayudan en nada a comprender esa fórmula, sino en todo caso a malinterpretarla.

⁶ De hecho, el argumento de Ricoeur acaba formulando dos «hermenéuticas»: «una orientada hacia el descubrimiento de figuras posteriores —la hermenéutica de la conciencia—, otra vuelta hacia las figuras anteriores —la hermenéutica del inconsciente—» (2003: 108); entonces, ¿a qué tantas alforjas? Poco después, tras ejemplificar su tesis con una interpretación analógica de la tragedia de *Edipo rey*, se reafirma en esta tesis: «Hay, pues, dos hermenéuticas: una que apunta hacia la emergencia de símbolos nuevos, de figuras ascendentes, aspiradas como en la *Fenomenología del espíritu* por la última, la que no es figura, sino saber; otra que apunta hacia el resurgimiento de símbolos arcaicos» (pp. 108-109); se entiende que la primera es la hermenéutica inconsciente, la que hace surgir símbolos, y la otra la consciente, que forma «los pensamientos nuevos que el símbolo suscita». El símbolo mismo viene definido por esta dualidad entre pasado y prospectiva, entendida como repetición (de la infancia) *versus* despliegue humano, adultez. No nos interesa aquí cuestionar esta última hermenéutica de la cultura; se trata más bien de poner en entredicho la consideración de complementariedad de semejante acto de síntesis respecto al psicoanálisis.

Bibliografía

- Assoun, Paul-Laurent (2001), *Introducción a la epistemología freudiana* (trad. Oscar Barahona y Uxo Doyhamboure). México, Siglo XXI [1981].
- Assoun, Paul-Laurent (1982), *Freud. La filosofía y los filósofos* (trad. Floreal Maza). Barcelona, Paidós [1976].
- Azcona, Maximiliano, y Lahitte, Héctor Blas (2014), «El método de Freud y la tradición hermenéutica en psicoanálisis», en *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 4 (2), <https://www.relmecs.fahce.unlp.edu.ar/article/view/relmecs_v04n02a04>, [10/12/2024].
- Barberi, Alessandro (2002), «Nietzsche, Freud, Saussure. Eine historische und epistemologische Transformation des Historischen rund um 1900», en Alessandro Bove (ed.), *Questionable Returns*, 1.ª ed. Vienna, IWM Junior Visiting Fellows Conferences, vol. 12, pp. 1-32, <<https://homepage.univie.ac.at/alessandro.barberi/Publikationen/Artikel%20-%20Nietzsche,%20Freud,%20Saussure.pdf>>, [10/12/2024].
- Clavel de Kruyff, Fernanda (2004), «Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis», en *Revista Signos Filosóficos*, suplemento n.º 11, vol. VI, pp. 85-99, <<https://signosfilosoficos.izt.uam.mx/index.php/SF/article/view/248>>, [11/12/2024].
- Coblence, Françoise (2003), *Sigmund Freud 1. 1886-1897* (trad. Sofía Vidaurrezaga Zimmerman). Madrid, Biblioteca Nueva.
- Dalbiez, Roland (1936), *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*. Paris, Desclée de Brouwer, 2 vols.
- Ferrater Mora, José (2001), «Natorp, Paul [Gerhard]», en *Diccionario de Filosofía*, tomo III [K-P] (Josep Maria Terricabras, ed. y Priscilla Cohn Ferrater Mora, sup.). Barcelona, Círculo de Lectores, pp. 2497-2499.
- Freud, Sigmund (2006a), *La interpretación de los sueños* (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas I*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 343-720 [1900].
- Freud, Sigmund (2006b), *Tótem y tabú* (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas III*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 1745-1850.
- Freud, Sigmund (2006c), «Una dificultad del psicoanálisis» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 2432-2436 [1917].
- Freud, Sigmund (2006d), *El porvenir de una ilusión* (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 2961-2992 [1927].
- Freud, Sigmund (2006e), *Psicología de las masas y análisis del yo* (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 2563-2610 [1921].
- Freud, Sigmund (2006f), «La Gradiva de Jensen» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas II*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 1285-1336 [1907].
- Freud, Sigmund (2006g), «El Moisés de Miguel Ángel» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas III*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 1876-1891 [1914].
- Freud, Sigmund (2006h), «Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas V*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 3241-3324 [1939].
- Freud, Sigmund (2006i), «Más allá del principio del placer» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 2507-2541 [1920].

- Freud, Sigmund (2006j), «Inhibición, síntoma y angustia» (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 2833-2883 [1926].
- Freud, Sigmund (2006k), *El malestar en la cultura* (trad. Luis López-Ballesteros y de Torres), en *Obras completas IV*. Barcelona, Biblioteca Nueva/RBA, pp. 3017-3067 [1930].
- Gracia Gómez, Alfonso (2020), «Gadamer y el problema hermenéutico de la interpretación psicoanalítica», en *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, n.º 33, pp. 207-222, <https://doi.org/10.26754/ojs_tropelias/tropelias.2020333882>, [11/12/2024].
- Gracia Gómez, Alfonso (2019), *¿Quién habla ahí? Freud y el sujeto del inconsciente*. Valencia, Tirant Humanidades.
- Gutiérrez Terrazas, José (1998), *Teoría psicoanalítica. Su doble eje central: la tópica psíquica y la dinámica pulsional*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Henry, Michel (2002), *Genealogía del psicoanálisis* (trad. Javier Teira Lafuente). Madrid, Síntesis [1985].
- Hyppolite, Jean (1971), «Freud», en *Figures de la pensée philosophique. Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. PUF, Paris, pp. 373-442 [1925].
- Pérez Mateos, Luis (2006), «Vida y obra. Introducción a las *Obras escogidas* de Ludwig Binswanger», en Ludwig Binswanger, *Obras escogidas*. Barcelona, RBA, pp. 7-25.
- Ricoeur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* (trad. Alejandrina Falcón). México, FCE [1969].
- Ricoeur, Paul (1970), *Freud: una interpretación de la cultura* (trad. Armando Suárez). México, Siglo XXI [1965].
- Villoro, Luis (1961), «La crítica del positivismo lógico a la metafísica», en *Revista de Filosofía Diánoia*, vol. 7, n.º 7, pp. 215-235, <<https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.1961.7.1280>>, [11/12/2024].