

La problematización de las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología: perspectivas actuales en psicopatología

Juan Carlos Sabio García. IES Carreño-Miranda y Universidad de Oviedo (España)

Recibido 27/10/2025 • Aceptado 26/01/2026

Resumen

En este artículo se hace un recorrido por los principales autores clave en las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología. Se comienza, con una revisión de las problemáticas epistemológicas con respecto a la intersubjetividad en Husserl y Dilthey, para luego llegar a Merleau-Ponty de la mano de Guy-Félix Duportail y sus posibles nexos con Lacan a parte de las posibles aportaciones y superación de los conflictos del creador de la fenomenología y el historicismo. A continuación, se llega al debate entre el psicoanalista francés y Marc Richir, con objetivos *a priori* muy similares, pero con problemáticas, cuyas aporías podrían solucionarse en un estudio comparado entre ambos. En principio Lacan, aunque destaca el comienzo de la temporalidad con el ingreso de la palabra al mismo tiempo que el surgir de lo simbólico; Richir en cambio, sitúa antes en un origen prelingüístico la constitución de los fenómenos a partir de la temporalidad originaria y la síntesis pasiva. Pero el riesgo del fenomenólogo valón es que su fenomenalización deja atrás el establecimiento de una teoría científica del conocimiento.

Palabras clave: fenomenología, psicoanálisis, inconsciente fenomenológico, inconsciente simbólico, tautología simbólica.

Abstract

The problematization of the relationship between psychoanalysis and phenomenology: current perspectives in psychopathology

This article reviews the main authors who have been key figures in the relationship between psychoanalysis and phenomenology. It begins with a review of the epistemological problems regarding intersubjectivity in Husserl and Dilthey, then moves on to Merleau-Ponty through Guy-Félix Duportail and his possible links with Lacan, apart from the possible contributions and overcoming of the conflicts of the creator of phenomenology and historicism. Next, it arrives at the debate between the French psychoanalyst and Marc Richir, with a priori very similar objectives, but with problems whose aporias could be solved in a comparative study between the two. In principle, Lacan emphasises the beginning of temporality with the entry of the word at the same time as the emergence of the symbolic, while Richir, on the other hand, places the constitution of phenomena earlier in a pre-linguistic origin based on original temporality and passive synthesis. However, the risk for the Walloon phenomenologist is that his phenomenalisation leaves behind the establishment of a scientific theory of knowledge.

Key words: phenomenology, psychoanalysis, phenomenological unconscious, symbolic unconscious, symbolic tautology.

La problematicidad de las relaciones entre psicoanálisis y fenomenología: perspectivas actuales en psicopatología

Juan Carlos Sabio García. IES Carreño-Miranda y Universidad de Oviedo (España)

Recibido 27/10/2025 • Aceptado 26/01/2026

§ 1. Introducción

Debemos de advertir antes de caer en posibles precipitaciones que este escabroso tema como es el de las relaciones entre el psicoanálisis y fenomenología, que son complejas y ambiguas, tienen especial interés pero en un marco donde deberemos tener en cuenta aspectos referidos a su genealogía. Así, un saber o un método como el fenomenológico, que denomina una corriente del pensamiento que intenta conceder el estatus de ciencia a la filosofía —como ha pretendido su creador Edmund Husserl en nombre de esa *Filosofía como ciencia estricta*—, surge en un clima que no es cualquiera: el movimiento neokantiano, cuyo panorama constituyó un primer intento de rebelión contra la especulación metafísica, y una alternativa a ese vitalismo, que no parecía resolver los problemas en los que había desembocado el idealismo filosófico.

Así, reivindicando una nueva antropología como teoría del conocimiento, el movimiento que inauguró Hermann Cohen, con Paul Natorp y Ernst Cassirer como principales representantes en ese momento de aproximación al siglo XX, intentó llegar otra vez a las raíces kantianas para replantear una filosofía más sólida. La filosofía tendrá como dominio propio el de la teoría de la ciencia, siendo el paradigma de todo conocimiento el de la ciencia fisicomatemática.

Junto a este movimiento, la crisis de hegelianismo en Alemania tuvo un impugnador decisivo (Gadamer, 2005: 202), W. Dilthey, quien más allá de la sociología de Comte, critica los supuestos mismos del hegelianismo. En lugar de la Razón absoluta, ahora la base de la filosofía será la vida, siendo la historia esencial a la filosofía, por ser un momento formal de la vida del Espíritu. Así, Dilthey pretende

recuperar no solo esa dimensión de la vida y de la historia, sino también una dimensión «comprensiva» de la psicología frente a la explicativa de Wundt.

Junto a estos movimientos filosóficos es muy importante destacar a Brentano, quien destacará la intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Este filósofo escolástico tardío influirá decisivamente, no solo en Husserl, sino también en Freud.

Es pues este panorama intelectual —donde positivismo, el historicismo y el psicologismo convergen— el que se encontrarán dos pensadores que quieren ante todo encontrar otro nuevo fundamento orientado a un destino común, el de rebatir el psicologismo. Ha de haber un fundamento más allá de los simples hechos psíquicos que se pueden medir u observar a modo de ese cientificismo que impregna ya no solo el panorama de las ciencias, sino el de una filosofía reducida a teoría del conocimiento. La fenomenología será el resultado de esa nueva filosofía que quiere encontrar el fundamento de esa lógica más allá de los simples hechos medibles de la experiencia, y que están impregnados de una intencionalidad que hay que dilucidar. El psicoanálisis será el otro nuevo saber que intentará descifrar ese sentido, en la esfera del inconsciente.

No es pues casualidad que el siglo XX se abra justo en su comienzo con dos obras que ya marcarán para siempre un nuevo y decisivo rumbo en el pensamiento: *Investigaciones lógicas* (1900 y 1901) y *La interpretación de los sueños* (1899).

Después de ver ese breve proceso embrionario, que contextualiza esos dos nuevos saberes, comenzaremos con la fenomenología de Husserl para ver dónde presenta sus limitaciones, y ver posteriormente las posibles aportaciones que puede realizar el psicoanálisis.

§ 2. Husserl y la filosofía como ciencia estricta

Comenzando así con Husserl, es conveniente observar que ese rigor que estaba buscando era ni más ni menos que el de acabar, de una vez por todas, con esa sentencia kantiana: «No se aprende filosofía, sino a filosofar». Husserl verá que esta frase es tristemente correcta, y eso es porque la filosofía no existe aún como ciencia. Así, se trataba, sin incurrir en el error cartesiano que dividió de forma contundente ciencias naturales y ciencias del espíritu, de recuperar esa intencionalidad cartesiana que a

juicio del creador de la fenomenología se había producido, debido a no poder explicar convenientemente cuál era esa relación de la filosofía tanto con las ciencias de espíritu como con las de la naturaleza (Gadamer, 2005: 202). Por ello aún la filosofía no había surgido como ciencia. *Investigaciones lógicas*, surgió como ese intento de ver esa relación donde toda realidad de hechos es relativa a su esencia, pero esa esencia no es relativa al hecho. Por ello toda justificación será siempre una justificación y solo una apelación al saber de esa esencia.

Así, el conocimiento no es un puente entre ciencia y cosas, sino un saber cuyo conocimiento real y verdadero lo es de hecho. Así, la fenomenología como saber es un saber absoluto de esencia, fenómeno o cosa.

La cuestión del saber y la vida en Husserl, y también en cierta forma en Dilthey, sería en realidad la preocupación que ambos filósofos compartieron en profundidad y rigor. Ya que socavar los conocimientos del saber y llegar a los motivos originarios que lo constituyen no es ni más ni menos que llegar a captar la vida en su más efectiva manifestación. Hasta entonces, el idealismo alemán, había confundido la verdad y el saber con un sujeto cognoscente a circunstancial, petrificado fuera del mundo. Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*, da un giro decisivo a comienzos de siglo al criticar el psicologismo. Si bien como señala Gadamer en *Verdad y método*, la preocupación de Husserl estará en un principio más cercana a la idea de vivencia, en concreto toda su obra irá girando para refutar ese psicologismo alrededor de ese *a priori* de la correlación entre el objeto de la experiencia y la forma en que esos datos de la experiencia nos vienen dados. Este es el tema central de la quinta investigación lógica, donde el filósofo y matemático alemán va demostrando que una cosa es la conciencia y otra la significación que adquieren las palabras, es decir, no hay una correspondencia entre el contenido psíquico de la conciencia y el significado de las palabras (*ibidem*: 307).

En *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, que aparecieron en 1928 —en edición de Martin Heidegger según la ordenación y composición del texto que había preparado Edith Stein en 1917—, Husserl estudia a fondo la cuestión de la base de esa vivencia como un *continuum*, donde de alguna manera se unen las vivencias anteriores y posteriores en base a lo que denomina *retenciones* y *protenciones*. Es decir, que la vivencia ahora o el yo, se «construye» en base a una temporalidad, que

está constituida por intencionalidades horizontales anteriores y posteriores, unificadas como si de una corriente vivencial se tratase, lejos de la idea de una conciencia cuyos contenidos remitan a un polo trascendental del yo (*ib.*: 308). Husserl, entonces, quiere recuperar, o más bien, hacer de la filosofía una ciencia rigurosa, ya que esta noción de vivencia, descansaría finalmente en una conexión o articulación entre la verdad lógico-formal de las ciencias objetivas (en las que el autor fue especialmente formado, y como es el conocimiento matemático), y la de los fenómenos subjetivos de la conciencia. Así se puede decir que dicha empresa iba en la dirección de la clarificación de los conceptos en sí mismos, más allá de la manipulación de los símbolos, empresa que según el lógico y matemático Kurt Gödel, otorgaban a la fenomenología la dirección adecuada al poder dar una clarificación del significado más allá de la propia definición, lo que arrojaría una nueva luz sobre la cuestión de la certeza matemática (Mosterín, 2007: 274).

Este comentario resumiría estas significativas palabras respecto a Husserl:

La certeza de la matemática debe conseguirse no mediante la manipulación de los símbolos, sino mediante el cultivo del conocimiento de los conceptos mismos. Para ello se necesita una clarificación del significado que vaya más allá de la mera definición y que quizá pueda venir a través de la fenomenología de Husserl. De hecho, el interés de Gödel por Husserl ya será recurrente. Al final de su vida seguía estudiándolo e incorporándolo a su propio mundo paranoico. [*Idem*]

Esta cuestión, aunque Gödel en un principio la circunscribe en el campo de su propio dominio de investigación, es precisamente de crucial importancia ya que el creador de la fenomenología en su afán de sistematización intentará esta titánica empresa llevándola a todas las ciencias, pero antes debe encontrar ese *a priori*, lo más primigenio o verdad, que debería fundamentar todas las ciencias y por supuesto la matemática. De ahí que Gödel pueda estar en lo cierto en lo que respecta a la urgencia del proyecto husserliano. Claro que, para esa fundamentación, se ha de encontrar un método que pueda acceder a esa nueva racionalidad que Husserl pretende, a esa verdad que fundamente todo ese edificio que Husserl quiere construir superando el idealismo cartesiano y kantiano.

En *La fenomenología como ciencia estricta*, un artículo que aparece en 1911 en la revista *Logos* dirigida por Rickert, Husserl insiste en que para alcanzar esa nueva

fundamentación debe de alcanzar un trascendental donde los procesos constituyentes de esa conciencia se relacionen con las formas en que se dan en esa conciencia, ya que no hay manera de separar la esencia y los actos intencionales de la conciencia. Es, por tanto, así como va llegando el filósofo alemán a la cuestión fundamental que tanto está elaborando, y que fue ya antes pensada de una manera minuciosa en sus lecciones de 1905 sobre el tiempo, que aparecen sistematizadas en la obra de 1928 mencionada más arriba.

Se trataría de encontrar un principio de todos los principios, o un conocimiento del conocimiento, que sería así mismo esa subjetividad trascendental que fundamente todo lo demás. ¿Pero dónde hallar ese principio que fundamente y a la vez se constituya en el sentido procesual? La respuesta de Husserl a la problemática planteada en la quinta y sexta de las investigaciones lógicas la va encontrando en el *tiempo*. Y ese es precisamente uno de los temas centrales de la aportación de la fenomenología. El tiempo sería así esencia y al mismo tiempo la que constituye y fundamenta los objetos, pero a la vez ese tiempo que Husserl sitúa en la conciencia no tiene origen, por ser precisamente esencia. Esta contenía todo el tiempo, pero en sus límites originarios el tiempo no regía (Villacañas, 2000: 167). Es pues de esta forma como el creador de la fenomenología cree haber encontrado esa verdad apriorística, que posibilita ese nexo o correlación entre el objeto de la experiencia y la forma en que esos datos se dan en la experiencia, motivación de la mencionada quinta investigación lógica.

De esta forma, se podría resaltar que no hace falta la existencia de un Dios para fundamentar ese principio como era el *cogito* en el caso de Descartes, lo que en ese sentido le da una victoria a Husserl en lo que respecta a un nuevo concepto de racionalidad, que también rebasaría las limitaciones de Kant y los neokantianos. El filósofo alemán se podría ver así mismo como el culminador de una razón moderna como señala J. L. Villacañas en *Historia de la filosofía contemporánea* (*id.*).

Sin embargo, Husserl, pese a sus avances como el creador de ese nuevo movimiento como es la fenomenología, empezará a sufrir las disidencias de importantes discípulos como Scheler y Heidegger, entre otros, que no aprueban su falta de interés por el mundo, ya que ese nuevo orden de racionalidad estaría alejado de la vida, cuestión por la cual se manifestó en un principio. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una*

filosofía fenomenológica Husserl detalla la reducción fenomenológica característica, además de la *epojé*, pero, a pesar de mencionar el concepto de vida (ya no de conciencia y subjetividad [Gadamer, 2005: 310] que tiene en cuenta algo que abarca lo anónimo, como aquello que también está oculto, y que parece incluso compartir con Dilthey), presenta sin embargo el problema más grave con el cual se tiene que enfrentar. Y es que, si ahora aparece la palabra *vida*, ya no *vivencias* como en su primera obra fenomenológica, el problema es que Husserl tiene que alcanzar la reducción a la intersubjetividad, para poder fundamentar las diferentes subjetividades, que es uno de los elementos esenciales que confieren a la vida su peculiaridad característica.

Así, pues, hay que salvar el escollo del solipsismo. Husserl, según su razonamiento, deducía que sólo a partir de una fenomenología trascendental se llegaba a esa reducción existencial, lo que en palabras de Merleau-Ponty supondría que el programa del método fenomenológico consistiría en resituar las esencias en la existencia. Pero esa subjetividad trascendental, para ir a las cosas mismas, a esa existencia, dependía ahora de la intersubjetividad trascendental, que es el motivo de la quinta meditación de una de sus obras quizás más ordenadas como es *Meditaciones cartesianas*, en el contexto de su compleja obra llena de recovecos, vueltas y revisiones. Así pues, no es muy de extrañar que, según el extremo racionalismo de Husserl, esta nueva reducción a la intersubjetividad supusiera una vuelta a comenzar de nuevo, buscar, al fin y al cabo, un nuevo punto de partida. A parte de que su recurrencia a la aprehensión analogizante nos devuelve un *tú*, pero de una forma totalmente deductiva a partir de ese *yo*. Es decir, la aprehensión de ese *tú*, no nos viene a la conciencia de forma directa y originaria como ha destacado Gadamer (*ib.*: 314).

En su afán epistemológico, en el cual se fundamenta en esa subjetividad trascendental, no es capaz de explicar la vivificación de ese *tú* o el «otro», ya que se nos daría desde la interiorización de esa autoconciencia y no desde el ámbito funcional de la vida (*id.*). Así, Husserl no llega a explicar la significación de la vida, ya que en su obstinación de circulación desde lo reflexivo hacia lo mundanal autores como Landgrebe ven en esta operación de reducción una continua autojustificación, que lo sumerge de nuevo en el cartesianismo en su máxima expresión y manifestación, al no llegar a esa verdad a modo de fundamentación absoluta del conocimiento (Landgrebe, 1968: 264). Es un hecho que su persistencia en la fundamentación de ese eterno

comenzar crea ese concepto «petrificado» de la vida virtual, ya que requiere constantemente un punto de comienzo que se sitúa en la conciencia, empeño este que es fruto de una confusión ya muy temprana, desde el inicio mismo de las intenciones de su tarea fenomenológica, como es la equivalencia entre el saber con la pretendida empresa de alcanzar una verdad objetivable y totalizante.

Es cierto que Husserl tiene muy claro cuál es el objeto de la filosofía como ciencia estricta; la reducción cuyo correlato es la esencia ¿Cómo es posible esa ciencia estricta de esa esencia?, por medio de la intuición, contesta Husserl. Siendo el problema filosófico radical la constitución. La reconstitución evidencial de esa constitución será precisamente la filosofía, la vida absoluta del ego (Zubiri, 2010: 233). Pero Husserl ha de debatirse ahora ante ese nuevo problema, en su proyecto de distinguir críticamente el método psicológico y el fenomenológico, hacia una teoría verdadera de la razón (Husserl, 2009: 58); el de la vida como historia. Su solución de reedificar todo el sentido de la vida humana desde la profundidad de la subjetividad constituyente como único y último pivote, aparte de alejarlo de la vida, de esa vida como historia, no deja de ser un gesto profundamente cartesiano (Villacañas, 2001: 168): el enfrentamiento con el historicismo de Dilthey está servido. De todas maneras, ya veremos cómo autores posteriores, renovadores de la fenomenología, nos dan otra visión sobre el filósofo y matemático alemán.

En cuanto a Dilthey en un intento similar al de Husserl, pero en una crítica de la razón histórica, como medio de ese autoconocimiento, cometerá eso sí, el mismo error ante la dificultad de la intersubjetividad. Si Kant somete la razón a la crítica epistemológica, ahora Dilthey emprenderá una epistemología de la historia como una tarea filosófica. Si el punto de partida es que la vida tiene un saber en sí mismo, Dilthey intentará buscar una objetividad. Pero como señala Gadamer en *Verdad y método*, el filósofo germano en esa pugna entre lo finito y lo absoluto a la que le obliga esa objetividad por la búsqueda de esa conexión entre el saber y la vida, está abocada al fracaso, ya que Dilthey incurre en una confusión entre el cartesianismo y aquella duda que a diferencia de la reflexión invade la razón espontáneamente. No se podrá librar pues de ese positivismo e idealismo, ya que desde un principio el pensador alemán, no siguió la regla aristotélica de subordinar el método al objeto de investigación, lo que conduciría a las ciencias humanas y ese saber de la vida, al desconocimiento del

modo de ser específico de su propio campo de investigación (Gadamer, 2007), de ahí que ese saber, y supuesta objetividad este desligado de la experiencia vivida, es decir; de la vida.

Después de lo expuesto más arriba, vemos que Husserl y Dilthey, en su estudio de la vida tienen en común pues, el no llegar a alcanzar esa significación de esta, al no abordar correctamente el difícil problema de la intersubjetividad. Como señala Gadamer (2005: 314), fracasan en algo que el conde Yorck repara ciertamente para ir esclareciendo ese problema de la vida: el puente entre el idealismo especulativo y ese nuevo nivel de experiencia que resurge en las críticas al neokantismo. Será pues necesario volver a Hegel, en cierta forma, desde la fenomenología de Husserl y el historicismo de Dilthey, si queremos abordar esa complejidad que es el problema de la vida, desde una óptica más resolutive y materialista en el sentido filosófico de los términos. Habría que esperar a Heidegger que fue quien elaboró sus primeras conexiones entre mundo de la vida, fenomenología e historia, al desarrollar toda esa problemática señalada anteriormente en su obra *Ser y tiempo* (1927).

§ 3. El alcance del psicoanálisis y la propuesta de Merleau-Ponty

Si la fenomenología presenta por tanto esa problemática de la intersubjetividad, el psicoanálisis en cambio presentará la significativa secuencia de la resistencia, transferencia y repetición. No hay equivalente fenomenológico de la intersubjetividad, que pueda ofrecer esa secuencia del psicoanálisis. Es cierto que hay una aproximación de la fenomenología hacia el psicoanálisis en el sentido de la reducción como descentramiento de la conciencia. Así adecuación y apodicticidad, no van necesariamente juntas (Husserl, 1997: 31). Eso se traduce en cierta inconsciencia descubierta por la fenomenología a modo de lo implícito (Ricoeur, 2004: 330). La otra aproximación de la fenomenología al inconsciente freudiano, sería dado por el aspecto de la intencionalidad. Si la conciencia es conciencia o enfoque del otro, ello provocará un movimiento irreflexivo, que desbordaría la misma intencionalidad, dándose la imposibilidad de reflexión total sobre el objeto, es decir, del saber absoluto hegeliano.

Pero, aunque reducción e intencionalidad en la fenomenología tienen ese punto común con el psicoanálisis en el sentido de ir en esa dirección del inconsciente

psicoanalítico, no puede ir más allá la fenomenología de esa barrera de la represión. Así el inconsciente de la fenomenología sería, según Ricoeur, el preconsciente del psicoanálisis, es decir: un inconsciente descriptivo, todavía no tópico. Aunque la motivación y el sentido son accesibles a la fenomenología, el psicoanálisis descifra otro texto en el texto de la conciencia, como es del inconsciente, caracterizado por el proceso primario, ignorancia de la negación, ausencia de relación temporal, etc. (*ib.*: 343) que no puede ser reconstruido por la fenomenología, sino por la técnica propia del análisis. La fenomenología en principio nos hace comprender las relaciones de sentido entre representaciones pulsionales y sus derivados, pero el alejamiento y distorsión que separan a los derivados de sus raíces, es decir, la disociación entre derivados representativos y afectivos requieren de ese instrumento de investigación propio del análisis que la fenomenología no puede suplir (*ib.*: 344).

Tenemos pues que es en la intersubjetividad, donde psicoanálisis y fenomenología se distinguen en forma más fundamental. La relación intersubjetiva adquiere en el psicoanálisis la forma específica de la transferencia, que es donde se hace aflorar en un contexto especial de desprendimiento, aislamiento y desrealización aquella demanda en que consiste en última instancia el deseo. El trabajo del analista de lucha contra las resistencias, contra las satisfacciones de sustitución, en el contexto de la transferencia, que tienen como base el contexto dinámico de la frustración, se escapan totalmente al método fenomenológico (*ib.*: 365).

Es por ello por lo que el psicoanálisis en su contexto «intersubjetivo» pareciera prometer —veremos las dificultades— que nos ofrece esa conexión entre el saber y la vida, precisamente porque opera sobre el saber, la verdad y lo real, donde como hemos visto fracasan la fenomenología y filosofías de la vida de forma general. Podríamos, eso sí, exceptuar la labor fenomenológica de Merleau-Ponty, que autores como Guy-Félix Duportail consideran un filósofo clave. Y eso porque a través de este se podría hacer una corrección mutua entre fenomenología y psicoanálisis, donde la fenomenología sigue siendo una referencia indispensable, para prevenir al psicoanálisis de toda tentativa realista, es decir, del platonismo de las estructuras (Duportail, 2010: 90). Pero para poder hablar de la reformulación propuesta por Merleau-Ponty del inconsciente es necesario comentar muy resumidamente los aspectos más importantes de su filosofía.

Merleau-Ponty elabora el desarrollo de la fenomenología al realizar la crítica heideggeriana a la misma fenomenología, al querer llevar a captar la aprehensión concreta y corpórea de nuestra existencia de forma inmediata. No es cuestión aquí de argumentar dicha cuestión que pasaría por un amplio comentario del programa deconstructivista de Heidegger, lo que nos llevaría a un recorrido fuera de nuestros propósitos, sino de señalar la importancia de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty en cuanto que atiende especialmente a ese problema de captar esa experiencia de un modo que no sea *post factum*.

En el caso de la fenomenología de Merleau-Ponty, como hemos señalado anteriormente, la insistencia en el problema de la circulación entre reflexión y experiencia, le hacen dar un carácter de auténtica «dinamicidad» a una fenomenología que se inspira mucho en *Ideas II* de Husserl. M-. Ponty se basa, aparte del material inédito del creador de la fenomenología, en los estudios de psicología de la Gestalt, para los cuales *comprensión* y *explicación* constituían una unidad indisociable, y en los avances de la neurología de su tiempo. Así pues, la psicología fenomenológica de M-. Ponty se imbrica y articula con el nivel fisiológico en su primera gran obra: *La estructura del comportamiento*. En 1945, con la aparición de *Fenomenología de la percepción*, continúa con su tarea filosófica más enriquecida todavía y logrando una sólida unidad sistemática. Conceptos como el de *intencionalidad operante*, donde el cuerpo aparece como punto cero, constituyen un *a priori* encarnado en el mundo. No se trata de una concepción representativa, ya que este cuerpo como carne aparece bajo un horizonte prerreflexivo, que otorga una comprensión que aparece y viene bajo este saber inmediato, fuera de toda «objetivación».

Es necesario observar también, la dialecticidad entre el yo y el mundo; el cuerpo así, se mueve entre este retraimiento reflexivo del yo y el de la inmediatez que me ofrece este como apertura noemática a la mundanización de la exterioridad. El cuerpo actúa, así como percibido y perceptor. Esa dialecticidad es la que da lugar a una «ambigüedad», pero no como confusión, sino como *Entre-Deux*, situando la conciencia en esa posición para evitar la escisión entre sujeto y objeto. Así, es importante remarcar que la dialecticidad posibilita la relación entre un en-sí y un para-sí, en un contexto existencial muy claramente remarcado en la obra de Merleau-Ponty. La ósmosis que

aparece entre la dimensión sexual y la existencia, es la misma que aparece entre la vida anónima de nuestro cuerpo y la del mundo consciente (Merleau-Ponty, 1993: 186)

Así mismo esta dimensión de sexualidad como cuerpo erótico sirve de enlace, dando una interpretación fenomenológica, al aparente mecanicismo freudiano. Merleau-Ponty se compatibiliza y simbiotiza con el aparato freudiano, eso sí, sin llegar a establecer un psicoanálisis de la corporalidad. A través del análisis del caso Schneider, y del contenido y material de Goldstein, llegará a sintetizar aspectos del psicoanálisis con la neurología por medio de un análisis fenomenológico, donde concluye que el enfermo tiene alterada la significación sexual, la estructura de la percepción, cuya manifestación es no vivir en compromiso con el mundo, de ahí sus conductas estereotipadas. Merleau-Ponty da, por tanto, un paso más allá del creador de la fenomenología ya que su fenomenología de la «carne», ya no es una fenomenología «virtual».

Con la noción de *Entre-Deux*, intenta salvar ese escollo del solipsismo intentando atrapar la experiencia en el más amplio sentido mundanal. Finalmente, tan solo podrá realizar un discurso sobre dicha experiencia ya que, pese a sus esfuerzos pragmáticos, nunca pudo ir más allá de lo teórico.

Es cierto que, como señala Ricoeur (2004: 365-366) en *Freud: una interpretación de la cultura*, refiriéndose al prefacio a Hesnard en su meritorio trabajo *La obra de Freud* realizado por Merleau-Ponty, hay un intento de consumir por parte de este último todo idealismo, al referir que la propia problemática fenomenológica como el cuerpo, temporalidad e intersubjetividad, se dejan captar por la aprehensión más directa de ese ser onírico, oculto. Es entonces cuando podría la fenomenología «curarse» de su propio idealismo y corregir al psicoanálisis de cierta tentativa objetivista. Es por ello que Guy-Félix Duportail, nos habla de una corrección mutua entre fenomenología y psicoanálisis para prevenir al psicoanálisis de toda tentativa realista, es decir del platonismo Lacaniano, donde es preciso romper con la objetivación inducida por el enfoque positivista y dejar de considerar que la reflexión sobre los objetos matemáticos viene del exterior (Duportail, 2010: 90).

Esta idea nacida a partir de la fenomenología de Merleau-Ponty va referida a una noción de inconsciente distinta a la de Freud o Lacan. No habla M-. Ponty de una ruptura entre el sujeto del inconsciente y el sujeto en forma de «yo». el autor francés

habla de corte o división de la percepción en el lugar mismo de la apertura al mundo. Así el inconsciente merleau-pontyano funciona sin esa barrera represiva. El inconsciente sería un desconocido que actúa y organiza el sueño y la vida, no detrás de nosotros, sino en medio de nuestro campo, aunque preobjetivo, como el principio de segregación de las cosas. De esta manera el inconsciente obedece a los mismos principios que la ontología de la carne: indivisión de lo imaginario, división ambigua de lo percibido, y la reversibilidad del simbolismo, forman así un embrollo perceptivo no tético, preobjetivo (*ib.*: 82-83).

§ 4. Richir y Lacan

Esta crítica al inconsciente freudiano, o al inconsciente simbólico lacaniano, que realiza M-. Ponty a partir de un inconsciente perceptual estaría más cerca de las posiciones actuales de fenomenólogos como Marc Richir quien considera que el inconsciente en Lacan estaría cercano al engranaje cibernético y demasiado alejado del sentido (*ib.*: 83). Sobre el filósofo belga volveremos enseguida.

Otros autores anteriores como Binswanger, que fue prácticamente el primero que realizó una aproximación entre psicoanálisis y fenomenología, dirigió una crítica a la noción del inconsciente freudiano aunque siempre reconociendo la deuda con Freud (García-Alandete, 2015). Otros como Escoubas, por citar a investigadores implicados en la conexión de ambas disciplinas, subraya la imposibilidad de encuentro entre psicoanálisis y fenomenología, debido a la interpretación del modelo freudiano en términos físico-causales (Escoubas, 1992).

Autores como F. Dastur, siguiendo ya una línea más próxima a Merleau-Ponty, han realizado una nueva interpretación de un inconsciente fenomenológico que no sería sinónimo de latencia:

Lo que Freud llama «represión» sólo puede comprenderse verdaderamente en el nivel de una «intencionalidad operante», que no concierne a un objeto o una representación singular, sino a cierto estilo general del ser en el mundo. [Dastur, 1998: 282]

Es por ello por lo que quizás, Marc Richir —sin desmerecer la obra de Guy-Félix Duportail— al cual hemos mencionado más arriba, es el que en la actualidad ha

logrado una síntesis más prometedora entre el psicoanálisis (sobre todo de Lacan) y la fenomenología, para dar cuenta de la vida en su dimensión más intersubjetiva, donde reflexión y experiencia establecen nexos adecuados, que al mismo tiempo den cuenta de la temporalidad.

La nueva antropología de Richir se basa más bien en los textos tardíos de Husserl y también en los de Merleau-Ponty. A partir de Richir se ofrece una nueva visión de Husserl. La antropología del pensador valón quiere dar cuenta de la facticidad donde se conectan dos realidades o naturalezas distintas, la fenomenológica y la simbólica. Esto es importante si se tiene en cuenta que en el coloquio de Bonneval de 1960 el psicoanalista Jacques Lacan se posicionó contra Merleau-Ponty, adoptando el estructuralismo a partir de la lectura que Jakobson hace de Saussure, considerando que no hay que preocuparse tanto del sentido como de los distintos efectos de sentido.

Richir, ya en los años 80, intenta articular el estructuralismo psicoanalítico de Lacan con la fenomenología. Al contrario que este considera que toda simbolización es procesual siendo dicho proceso una fenomenalización que desemboca en una esquematización en lenguaje. La dimensión simbólica está anclada en la dimensión fenomenológica, al contrario que Lacan, quien tiene solamente en cuenta lo simbólico. El filósofo belga dice así que el sujeto es consecuencia de un proceso de temporalización y espacialización del sentido, ingresando dicho sujeto en el orden simbólico por interrupción de dicho proceso, por retraimiento de la dimensión fenomenológica, como bien señala Joëlle Mesnil en su libro *El ser salvaje y el significante*, siendo ese momento, de encuentro entre la dimensión fenomenológica y simbólica, la constitución de la subjetividad misma.

Lo psicopatológico, vendría de un bloqueo en la puesta en sentido, es decir en la fenomenalización del lenguaje, produciéndose ese automatismo de repetición, que es el síntoma. Por tanto, para Richir, aquello que no se ha temporalizado y espacializado en lenguaje sería el origen de la psicopatología. En el inconsciente fenomenológico, el pensador belga, sitúa los fenómenos-de-mundo, donde estos se prototemporalizan y protoespacializan, para después pasar al lenguaje fenomenológico consciente, temporalizándose y espacializándose en un sentido, y pasar así a la dimensión del lenguaje simbólico. Lo que ya se ha interrumpido y no ha llegado al lenguaje fenomenológico, dará lugar a los diferentes trastornos mentales (Mesnil, 2019: 207).

Vemos pues que Richir recupera la dimensión de la temporalidad en toda su unidad de éxtasis —empleando términos heideggerianos— algo en lo que Lacan falla, ya que su simbolismo presenta una «estaticidad», es decir está exento de «vida» ya que, sin fenomenología, sin temporalidad, los conceptos son vacíos. La dimensión simbólica, en cambio será necesaria para delimitar formalmente toda conceptualidad.

Es cierto que las críticas a Lacan se centran en su periodo simbólico. Es como si no hubiera más evolución en su obra. Y sabemos muy bien la enorme transformación en su trayectoria, que atraviesa lo psiquiátrico, imaginario, simbólico, lo real de la letra y el nudo borromeo. Pero a pesar de los esfuerzos de Colette Soler y otros grandes discípulos de Lacan por diferenciar el periodo estructuralista de lo Real (Soler, 2013: 13-17), Lacan gravita alrededor y continuamente de un hiper-hegelianismo (Richir, 2018: 362) cuya dialecticidad, como ya hemos comentado, no parece dar cuenta de la vida.

Husserl libera la dimensión del sentido de la dimensión del hecho, Richir da un paso más, liberando la dimensión de sentido de la lingüística. Es por ello justificable, que Richir posteriormente, fuera explorando también la obra de otros psicoanalistas como Winnicott, donde el espacio transicional no es imaginario como en Lacan, sino es un lugar de formación de sentido, el espacio de toda creación posible, propio de la dimensión fenomenológica del filósofo belga, como es la *phantasía* «perceptiva».

De todas formas, el debate entre Richir y lacan sigue abierto. El filósofo valón era un gran conocedor de la obra de Lacan y también de su obra tardía. El excelente artículo de Richir «*Ereignis*, tiempo, fenómenos» (2022) plantea la problemática de la relación entre ser y pensar, cuya identidad genera una tautología simbólica, donde no solo Descartes sino también Hegel quedaron anclados. Es ahí donde Husserl y Heidegger a lo largo de su recorrido filosófico intentan salvar este escollo para llegar a la cosa misma, como tarea propiamente final de la fenomenología. Tarea —dirá Richir— imposible, inherente, eso sí, al ser humano. ¿Pero no es esa también la tarea intencional de Lacan con relación a la clínica?

La ventaja a priori de Richir es que, como hemos dicho páginas más atrás, parece resolver la aporía de Husserl entre la aspiración a una teoría científica del conocimiento y la problemática de la constitución de los fenómenos a partir de la temporalidad originaria y la síntesis pasiva. En cambio, Lacan en mi opinión, no ha

asumido esa dimensión de la temporalidad originaria lo que puede llevar a la petrificación hegeliana de la tautología simbólica. Pero el filósofo valón es posible que presente el problema inverso, propio de su arriesgado despojo del eidetismo, como es su aversión a la construcción de una teoría científica del conocimiento.

Bibliografía

- Dastur, Françoise (1998), «Phénoménologie et métapsychologie», en *Phénoménologie et psychanalyse*. Paris, Champ Vallon.
- Duportail, Guy-Félix (2010), *Lacan y los fenomenólogos. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*. Buenos Aires, Letra Viva.
- Escoubas, Eliane (1992), «La “fatale différence”: ontologie fondamentale et archéologie de la psyché: Heidegger et Freud», en *Figures de la subjectivité*. Paris, Éditions du CNRS.
- Gadamer, Hans-Georg (2007), *El problema de la conciencia histórica*. Salamanca, Tecnos.
- Gadamer, Hans-Georg (2005), *Verdad y método*, I. Salamanca, Sígueme.
- García-Alandete, Joaquín (2015), «Influencias filosóficas y crítica a la teoría freudiana del homo natura en la psiquiatría analítico-existencial de Ludwig Binswanger», en *HASER. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, n.º 6, pp. 103-138, <<https://revistascientificas.us.es/index.php/HASER/article/view/15090>>, [30/11/2025].
- Husserl, Edmund (2009), *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid, Encuentro.
- Husserl, Edmund (1997), *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Tecnos.
- Landgrebe, Ludwig (1968), *El camino de la fenomenología*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993), *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Mesnil, Joëlle (2019), *El ser salvaje y el significante. Hacia un nuevo realismo en fenomenología y en psicoanálisis*. Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Mosterín, Jesús (2007), *Los lógicos*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Richir, Marc (2022), «Ereignis, tiempo, fenómenos», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 111, pp. 37-66, <<https://doi.org/10.57027/eikasía.111.361>>, [20/10/2025].
- Richir, Marc (2018), *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble, Jérôme Millon.
- Ricoeur, Paul (2004), *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI.
- Soler, Colette (2013), *Lacan. Lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Villacañas, José Luis (2000), *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, Akal.
- Zubiri, Xavier (2010), *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid, Alianza.

