

Energética, sueño y angustia en la aproximación psicoanalítica de Michel Henry

Angel Alvarado Cabellos

Bergische Universität Wuppertal

La relación entre fenomenología y psicoanálisis se ha visto caracterizada por el tránsito que va desde una crítica a su naturalismo, es decir, a una concepción que admite una presencia efectiva para la conciencia, a saber, aquella de las ciencias naturales, ya sea en su vertiente neurológica o biologicista, hasta su inscripción bajo los presupuestos de la fenomenología clásica¹. Desde Descartes —según una determinada interpretación fenomenológica—, la filosofía moderna ha sido caracterizada como una “metafísica de la subjetividad”. La conciencia no consiste en ser una cosa, sino, por el contrario, el aparecer en el cual toda cosa puede mostrarse en tanto fenómeno. Sin embargo, la fenomenología criticará las condiciones de posibilidad según las cuales dicho fenómeno puede acceder a su condición propia, a saber, aquellas de la física matemática, dado que dichas condiciones están fundadas en una determinada interpretación del tiempo, la del “presente”. La subjetividad sostiene, en ese sentido, el ideal de ser una “presencia a sí misma”, lo cual tiene como resultado el olvido del movimiento propio del aparecer, es decir, de la “diferencia”. La fenomenología defenderá, en contraposición, la prioridad de tal diferencia. Si el fenómeno es aquello que es presente, su condición de posibilidad no podrá consistir a su vez en una presencia a sí misma, sino, por el contrario, en una “ausencia”, en un abismamiento de sí misma, en un éxtasis, es decir, en un “afuera”: el acto de exteriorización en la trascendencia de un mundo, en el cual todo fenómeno puede advenir a su condición presente. En ese sentido, podemos comprender la importancia de una disciplina que, como el psicoanálisis, afirma que el fondo de la subjetividad radica en lo inconsciente, es decir, en aquello que rehúsa toda representación para la conciencia tomada de las ciencias naturales, así como —y en ello radicará la contribución de M. Henry, la cual va más allá del tránsito descrito— una interpretación de la conciencia como el éxtasis o el horizonte a partir del cual toda representación puede sernos manifiesta.

217

ENERO
2015

Así, M. Henry propondrá dos interpretaciones del inconsciente. Por un lado, plantea un “inconsciente de la representación”, el cual es representado por la aproximación al psicoanálisis freudiano por parte de Ricoeur en su *De l'Interprétation. Essai sur Freud* de 1965. A pesar de que el inconsciente es entendido como la negación de la fenomenalización de la conciencia representacional, se debe a ella al mismo tiempo como su límite, como el horizonte de no-presencia que hace posible toda presencia. La conciencia, en tanto designa el lugar en el cual todo fenómeno puede mostrarse, en el que toda representación puede devenir consciente, no es ella misma consciente. Se trata, en suma, de una co-pertenencia o de una dialéctica entre el inconsciente y la conciencia o —en un lenguaje más cercano al del psicoanálisis— entre pulsión y representación. Por otro lado, el inconsciente en tanto nombre de la “vida” rechaza toda estructura del aparecer como exteriorización que da lugar a todo fenómeno, al mismo tiempo que defiende un aparecer que encuentra su esencia originaria en

¹ Para un esclarecedor resumen de dicha recepción, cf. Tengelyi, L., *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin: Suhrkamp, 2011, pp. 260-265.

un “auto-aparecer”, en la “auto-afección” de la pulsión, con independencia de toda representación.

Por un lado, mostraremos cómo el “inconsciente de la representación” entiende al corpus freudiano en términos de una dialéctica entre energética y hermenéutica. Así, a partir de un examen de la energética freudiana pre-hermenéutica del *Proyecto* de 1895, veremos cómo esta puede ser reinterpretada según el “inconsciente de la vida” propuesto por M. Henry. Por otro lado, tomando como ejemplo *La interpretación de los sueños*, es decir, el momento en el que se deja de lado el paradigma naturalista —en el que la energética cede a la hermenéutica—, mostraremos cómo, en realidad, la aproximación fenomenológica del “inconsciente de la representación” lleva a cabo una reduplicación de la dialéctica entre pulsión y representación. El sueño no se reduce a ser un deseo reprimido, sino que este aspira a su “figuración”, es decir a un “auto-aparecer”, el cual justamente constituye su carácter afectivo y energético. Sin embargo, su inscripción hermenéutica entenderá a dicha “figuración” como una “simbolización”, es decir, a partir de una segunda estructura dialéctica al interior del deseo mismo. Así, la heterogeneidad entre el inconsciente y la conciencia es anulada, dado que ambos comparten la misma estructura dialéctica y, con lo cual, la terapéutica puede ser posible. Por último, a partir de un examen del concepto de angustia en la aproximación psicoanalítica de M. Henry, llevaremos a cabo una lectura crítica del “inconsciente de la vida”, en tanto presupone una escisión entre la “vida” y el “viviente”.

1. Dos aproximaciones fenomenológicas al inconsciente psicoanalítico

M. Henry afirma que el concepto de conciencia puede ser entendido tanto óntica como ontológicamente, según una distinción que es la misma que se opera entre fenomenología y ciencia. Si lo propio de la ciencia consiste en restringirse a una región óntica específica, la fenomenología, en contraste, no se ocupa de un objeto particular o de una región determinada de objetos, sino de la manera según la cual todo objeto puede mostrársenos. A pesar de que existen diversas maneras a través de las cuales los objetos se nos muestran, todas ellas comparten el hecho de mostrarse, es decir, la “mostración” en general. Así, existe una diferencia entre todo objeto, todo fenómeno que se da a la conciencia, y el acto de fenomenalizarse, entre aquello que es consciente y la conciencia misma. En este sentido, tenemos, pues, dos conceptos de “conciencia”: por un lado, un concepto “óntico” que designa aquello que es consciente; por otro lado, un concepto “ontológico” que hace referencia al hecho de ser consciente.

El psicoanálisis, por su parte, pone ante sí al inconsciente como su principio de explicación. Este concepto puede ser interpretado asimismo óntica y ontológicamente. El inconsciente, en un sentido óntico, designa aquello que no se muestra de entrada a la conciencia, aquello que no se ha mostrado *todavía*, pero que podrá mostrarse en un futuro, o aquello que no se muestra *más*, pero que se ha mostrado en un pasado —tal es el caso de las explicaciones fisiológicas de determinadas represiones, o de las explicaciones míticas que evocan las experiencias de la infancia. Contra esta interpretación óntica, M. Henry propone su propia comprensión ontológica del inconsciente, según la cual este designa aquello que rechaza *siempre* la condición de ser representación para una conciencia. Sin embargo, dicho rechazo puede ser entendido a su vez en un doble sentido. En primer lugar, a pesar de que el inconsciente puede ser interpretado como la negación de la fenomenalización de la conciencia representacional, él se debe a ella en tanto su límite, en tanto horizonte de no-presencia que hace posible toda presencia. Desde este punto de vista, como lo hemos anunciado, la

conciencia, entendida como el lugar en el cual todo fenómeno puede mostrarse, donde todo fenómeno puede devenir consciente, no es ella misma consciente, con lo cual se da lugar a una co-pertenencia o una dialéctica entre inconsciente y conciencia, entre pulsión y representación. La pulsión es, así, interpretada como una representación reprimida tal y como la encontramos en los sueños, en los lapsus de sentido, en los síntomas, es decir, en todo aquello que, mostrándose a la conciencia, alude al mismo tiempo a algo que rehúsa dicha mostración. Es a esta interpretación ontológica a la cual M. Henry denomina el “inconsciente de la representación”.

Sin embargo, si es el contenido psíquico óntico aquello que aparece y desaparece, lo que sale a la luz o rehúsa tal salida, es debido a que el horizonte o el claro, en el cual toda salida a la luz encuentra su posibilidad, permanece en la más absoluta oscuridad, en el completo anonimato. Como afirma Henry:

La posibilidad o, más bien, la necesidad de la contingencia de lo representado, el necesario desaparecer de todo contenido óntico, encuentra su fundamento en *la ley originaria de la desaparición* que afecta toda presencia extática como tal, con lo cual es el propio claro el que se ensombrece y el ente se desvanece continuamente en el inconsciente como efecto de una ley que no es en principio la suya.²

En contraste —y en marcada oposición a la interpretación precedente, en la cual la fenomenalización se “muestra” permaneciendo oculta—, el inconsciente según M. Henry, es decir, en tanto nombre de la “vida”, no se fenomenaliza en la trascendencia de un “afuera” que deja aparecer un contenido psíquico, sino en la inmanencia radical de su auto-afección. Así, contra el anonimato de la fenomenalización extática, contra la imposibilidad de poder fenomenalizarse ella misma, Henry propone su propio concepto del inconsciente, el cual afirma de manera paradójica el carácter “consciente” del fondo del inconsciente. En este sentido, la representación debe llevarnos, según Henry, hasta un “inconsciente eficiente”, una “ausencia constituyente” cuya eficiencia no puede desaparecer en la apertura del ámbito representacional ni limitarse a constituir una, por decirlo así, “eficiencia representacional”. En efecto, toda concepción de la subjetividad a partir del “ser-representado” tiene como consecuencia el que el inconsciente o la pulsión son interpretados según un proceso de exteriorización, de trascendencia, de éxtasis, y no en virtud de la fuerza, de la posesión de sí mismo, de la inmanencia radical. Así, el inconsciente que solo se manifiesta a través de los síntomas, los lapsus de sentido, los relatos de los sueños, no es sino la represión frente a un proceso de exteriorización en el cual tiene lugar todo devenir consciente y toda representación. La subjetividad, entendida así a partir de este malestar de no poder exteriorizarse ella misma —en tanto constituye el propio proceso de exteriorización—, nombra un deseo que debe traducirse sin cesar en representaciones, dado que precisamente ninguna puede saciarlo. Así, concluye M. Henry:

En efecto, a partir del momento en el que damos por una realización del deseo aquello que no comporta en sí en medida alguna el momento de la realidad, a saber, una serie de representaciones, esta pseudo-realización no puede evitar reproducirse sin cese, el deseo ha trocado su ser por una procesión de símbolos y de fijaciones imaginarias cuya proliferación se ofrece al juego asimismo incesante del análisis. Se debe partir a la búsqueda del “yo” en el bosque de signos, de alusiones, de máscaras, en un mundo de objetos en el cual no se encontrará jamás.³

² Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF, « Epiméthée », 1985, p. 349.

³ *Ibid.*, p. 368.

2. Una energética sin hermenéutica

De l'interprétation. Essai sur Freud es, como lo muestra M. Henry, la exposición más sobresaliente del “inconsciente de la representación”. Si bien el análisis de Ricœur se despliega tanto en una *Analítica* como en una *Dialéctica*, en el presente artículo nos concentraremos solamente en examinar su examen de las dos primeras partes de su *Analítica*, las cuales se corresponden con la energética pre-hermenéutica del *Proyecto* de 1895, así como con la primera hermenéutica de *La interpretación de los sueños*.⁴

En el *Proyecto de una psicología científica* de 1895, la pretensión de Freud consiste en hacer de la psicología una ciencia natural (*eine naturwissenschaftliche Psychologie*), es decir, en que pueda contar con la evidencia propia de la física matemática. Es en este sentido que se sirve de una “energética”, de una descripción del aparato psíquico en términos de un juego de fuerzas que debe tener un correlato anatómico. De ahí, como señala Henry, que este sea llamado no solamente “sistema nervioso” (*Nervensystem*), sino asimismo “organismo” (*Organismus*) o “tejido viviente” (*Protoplasma*).⁵

Este aparato psíquico está compuesto por partículas materiales —las neuronas— que reciben dos tipos de excitaciones, de “entradas de cantidades de energía” (*Quantitätsaufnahmen*): por un lado, aquellas que provienen del exterior; por el otro, aquellas que tienen su fuente en el propio organismo. El principio que rige este sistema es el “principio de inercia” (*Trägheit-Prinzip*), en tanto tiende a reducir las excitaciones a cero. En efecto, Freud afirma que, de acuerdo con dicho principio, “la neurona aspira a desprenderse de [la cantidad de energía] Q”⁶. Con arreglo a esta descarga de la recepción de la cantidad de energía, las neuronas se dividen en dos categorías: sensitivas y motoras. Se trata de una estructura que funciona según el “movimiento reflejo” (*Reflexbewegung*), de acuerdo al cual la cantidad de energía recibida por las neuronas sensitivas del sistema nervioso —heredero de la excitabilidad general del protoplasma— es descargada en forma motora a través de los mecanismos musculares. Sin embargo, a pesar de que el sistema puede liberarse de entradas exteriores, no puede escapar a las internas. En efecto, con la creciente complejidad estructural del organismo, el sistema nervioso recibe asimismo “excitaciones endógenas” (*endogene Reize*), las cuales dan lugar a las grandes necesidades fisiológicas: hambre, respiración, sexualidad. En contraste con las excitaciones externas, el organismo no puede desprenderse de ellas según el principio de la inercia, es decir, utilizando la propia energía recibida para descargarla de forma motora. Para poder descargar la cantidad de energía producto de las excitaciones endógenas, debe realizarse una acción específica —comer en el caso del hambre, por ejemplo—, la cual no solo es independiente de la cantidad de energía del sistema nervioso, sino que es incluso mayor, dado que implica un esfuerzo a fin de poder procurársela. De ahí que Freud califique a esta función secundaria del sistema nervioso como “penuria de la vida” (*Not des Lebens*). Así, afirma que “por ello, el sistema nervioso se ve obligado a abandonar la tendencia originaria del principio de inercia, es decir, la de reducir las

⁴ Para un examen de la tercera parte de la *Analítica*, así como de la *Dialéctica*, cf. Alvarado Cabellos, A., “Michel Henry et l'affectivité comme fondement de la psyché. Une confrontation avec *De l'Interprétation. Essai sur Freud* de Paul Ricœur”, *Revue Internationale Michel Henry*, número 4, Presses universitaires de Louvain, 2013, pp. 185-204.

⁵ *Ibid.*, p. 372.

⁶ Freud, S., “Entwurf einer Psychologie (1895)”, en *Gesammelte Werke, Nachtragsband*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987, pp. 388.

excitaciones a cero”⁷. En este sentido, para poder satisfacer la demanda de la acción específica, el sistema nervioso debe aprender a tolerar una cantidad de energía almacenada. El principio que consiste en mantener el nivel de la tensión tan bajo como sea posible (*konstantzuhalten*) es denominado “principio de constancia”.

Si bien la descripción del aparato psíquico pretende ser eminentemente cuantitativa, lo cierto es que depende del principio cualitativo de placer-displacer. En efecto, un descenso en el nivel de tensión será experimentado en términos de placer, mientras que su elevación provocará displacer. En la interpretación de Ricœur, el principio de constancia, es decir, la imposibilidad de escapar a la excitación de las neuronas proveniente del propio aparato psíquico, no será sino la metáfora para designar a la represión, dado que la tendencia del organismo consiste en el principio de inercia, en el sentimiento de placer experimentado a raíz de la liberación de la energía almacenada. La imposibilidad de liberarse de dicha energía será interpretada como un dolor, como un sufrimiento. El principio de constancia será, pues, la pulsión que proviene de uno mismo, el deseo de poder llegar a aprehenderse, de poder arribar a satisfacerse a sí mismo. Pero, ante la imposibilidad de apaciguar este deseo, es decir, la angustia constituyente a la ignorancia de la conciencia de sí misma, no nos queda sino aceptar dicha insatisfacción, lo que dará lugar al “principio de realidad”. Es, en efecto, este principio de realidad aquello que le permitirá a Ricœur ligar la energética a las problemáticas del otro, de la representación y del lenguaje, en suma, a un “afuera”. Solo en virtud a esta ligazón con el “afuera” es que Ricœur puede encontrar una salida a esta energética pre-hermenéutica — y no a través de su traducción en términos de placer-displacer, la cual puede permanecer independiente de toda hermenéutica o dialéctica entre pulsión y representación⁸.

Si, según Ricœur, la energética debe dar paso, en última instancia, a la hermenéutica, es decir, a su inscripción dentro del ámbito de la representación, el interés que ella suscita en Henry se corresponde con el estatuto que le adjudica al afecto⁹. Así, como afirma M. Henry:

Y es que la capacidad de las “neuronas” de recibir estas dos clases de excitaciones no designa sino la inscripción en el organismo de una doble receptividad ontológica; por un lado, la receptividad trascendental con respecto al mundo, su despliegue a través del éxtasis; por otro, la receptividad trascendental con respecto a sí mismo, la auto-receptividad de la subjetividad absoluta en tanto subjetividad viviente.¹⁰

⁷ Henry, M., op. cit., p. 390

⁸ Ciertamente, parecería no ser cierto que en la descripción del aparato psíquico a partir del principio de inercia no haya una referencia a un « afuera », es decir, a que la relación entre pulsión y representación solo acontezca una vez que se haya incorporado el principio de realidad. En efecto, si bien la función secundaria ciertamente apela a una inmanencia, se trataría de una inmanencia que está marcada por una carencia ; es una « necesidad » que busca satisfacerse en un afuera, si no aún por medio de representaciones, sí por una entrada de energía exógena (oxígeno, comida, sexo).

⁹ Como lo señala Fr. Roustang: “Hay, sin embargo, en Freud otra línea de pensamiento que otorga un lugar decisivo al afecto. Es de común acuerdo que “el afecto es la expresión cualitativa de la cantidad de energía pulsional así como de sus variaciones” (Laplanche y Pontalis (1971), 12). La pulsión que, como acabamos de ver, no se manifiesta sino a través de su representación, hace lo propio a través del afecto que la expresa de manera cualitativa. En ese sentido, dispondríamos de un medio alternativo al de la representación con vistas a acceder a la pulsión, la cual no es sino la esencia del inconsciente para Freud” (Roustang, F., “Une philosophie pour la psychanalyse”, *Critique*, No. 463 (diciembre 1985), p. 1179).

¹⁰ Henry, M., op. cit., p. 393.

En efecto, esta diferencia concierne el que la excitación externa, al depender de un “afuera”, es siempre una excitación “de algo”, es siempre un dolor o un displacer frente a un “objeto”. Por otro lado, la excitación endógena, al ser producida por el propio sistema nervioso, no es una excitación frente a algo, sino una auto-excitación, es decir, la auto-afección del sujeto ante la imposibilidad de deshacerse de sí mismo; en suma, ella no designa sino a la propia vida¹¹. Así, dejando de lado el principio de inercia, es el de constancia aquel que rige a la subjetividad en tanto afectividad. Sin embargo, Henry se pregunta al respecto:

¿Es acaso la afectividad subsidiaria de las cantidades de energía que constituyen o que organizan al ser de la pulsión? ¿O, por el contrario, tales cantidades quieren expresar de manera figurada las determinaciones afectivas fundamentales?¹²

Ciertamente, según el esquema así descrito, la afectividad sería subsidiaria con respecto a las cantidades de energía o, mejor dicho, al principio de constancia, el cual, reconociendo la imposibilidad de deshacerse de la auto-afección, intentaría controlar las excitaciones endógenas reduciéndolas al nivel más bajo posible. Como vimos a partir de Ricœur, a pesar de que el sistema que rige el aparato psíquico aspira a expresarse de modo eminentemente cuantitativo, es en realidad el principio de placer-displacer el que se encuentra a la base. En este sentido, podemos preguntarnos, no obstante, si no se trata solamente de la traducción de aquello que se expresa en el lenguaje de la energética en aquel de la fenomenología. Lo que yace como trasfondo de esta observación es el hecho de que la imposibilidad de deshacerse de la excitación endógena —la huida frente al displacer (*Reizflucht*)— sería interpretada en términos de “necesidad”, es decir, como una “carencia”, la cual podría ser satisfecha o experimentada como placer, si es que el sistema llegase a controlar dicha excitación. Sin embargo, como afirma M. Henry, la supresión de la necesidad no consistiría en este sentido sino en su transformación en otra modalidad afectiva. No se trataría, así, sino de una dialéctica de la propia afectividad, esto es, sin recurso a la representación.

222

ENERO
2015

Así, toda carga afectiva, toda excitación o entrada de energía, es interpretada en tanto la demanda hecha a la subjetividad de hacerse cargo de sí misma. Si frente a dicha demanda afectiva, intentamos liberarnos de ella, de reducir su nivel de excitación, de huir de la afectividad a partir de “reemplazos de satisfacción”, en suma, de reprimirla, ella tomará la forma de otra tonalidad afectiva, a saber, aquella de la angustia. No se trata, como en el caso de la “disposición afectiva fundamental” (*Grundstimmung*) heideggeriana¹³, de una angustia

¹¹ Estaríamos tentados de señalar que el gesto que va más allá de la fenomenología clásica —la cual pone de relieve el carácter secundario de la explicación físico-matemática—, en tanto intenta fundar una ontología a partir de un aparato psíquico de carácter fisiológico, es análogo a aquel de otra corriente “post-correlacionista” representada por Q. Meillassoux, la cual partiendo de una geología y una astronomía científicas encuentra un “mundo” cuya fenomenalización es independiente de toda subjetividad. Ciertamente, M. Henry rechaza la objeción que otorga a la afectividad un carácter subsidiario con respecto al modelo físico de un sistema energético, pero, por otro lado, afirma que este modelo “no es sino la traducción inconsciente de la vida fenomenológica absoluta en sus estructuras más profundas y, en ese sentido, en lugar de determinarla, constituye su representación objetiva, cuyos rasgos, en tanto refieren a ella, adquieren toda su claridad bajo su iluminación resplandeciente” (Henry, M., op. cit., p. 372).

¹² Henry, M., op. cit., p. 375.

¹³ Ciertamente, por un lado, M. Henry critica la aproximación heideggeriana del concepto de angustia en el §65 de *L'essence de la manifestation*, en la medida en que, en tanto “disposición fundamental decisiva” (*Befindlichkeit*), su poder de revelación es el de la trascendencia, es decir, consiste en desplegar el ser en tanto horizonte de mundo, el “entorno de alteridad pura”, en el cual todo ente puede aparecer. Sin embargo, toda disposición afectiva (*Stimmung*) no descubre solamente el *In-der-Welt-Sein* en tanto estructura de la

frente a la nada o frente a la muerte, es decir, frente a la imposibilidad del ideal de la presencia a sí misma de la subjetividad moderna, como en el caso de Ricœur, sino, por el contrario, de la angustia frente a la imposibilidad de huir de sí mismo, es decir, frente a la imposibilidad de tomar distancia con respecto a la ipseidad, a la vida. Así, la vida consiste en ser una pulsión, un perpetuo auto-afectarse, un exceso constante de sentido en tanto escapa siempre —y ello, no en virtud a un mero sustraerse— a la representación.

Si en Ricœur el que la pulsión o el deseo puedan ser reprimidos radica en ser la condición de posibilidad del despliegue del “principio de realidad” o, en el contexto de la terapéutica freudiana, del “principio de frustración”, es decir, de un “afuera”, en M. Henry no expresa sino el intento por deshacerse de sí mismo, el cual, atestiguando su imposibilidad fundamental, se traducirá en la tonalidad afectiva de la angustia. Por otro lado, la posibilidad de que la pulsión o el deseo puedan ser descargados se traducirá en Freud, a partir del principio de placer o de inercia, en poder descargar las cantidades de energía del aparato psíquico, es decir, en última instancia, la muerte. La pulsión de muerte permite mostrar, por un lado, cómo el ideal de la presencia a sí misma de la subjetividad o, lo que es lo mismo, el deseo de auto-satisfacción del aparato psíquico solamente puede tener lugar en su propia liquidación y, por otro lado, cómo la toma de conciencia de dicha imposibilidad —de esta ausencia— no es sino lo que permite desplegar un “afuera” a partir de la frustración, de la afirmación de la “penuria de la vida” (*Not des Lebens*), en suma, de la finitud.

Para M. Henry, por el contrario, no hay lugar en su interpretación de la energética freudiana para el principio de inercia o para la pulsión de muerte. En efecto, Henry afirma: “la represión plantea un problema teórico, dado que, si la satisfacción de una pulsión es siempre experimentada en términos de placer, es difícil explicarse por qué ella es reprimida”¹⁴. La respuesta a dicho problema consiste en sostener, a través del propio Freud, que es debido a

223

ENERO
2015

manifestación de todo ente, sino asimismo en tanto aquella de la propia existencia. En efecto, ello no escapará al análisis heideggeriano, dado que el *Dasein* se encontrará a sí mismo, a partir del éxtasis del pasado, “arrojado al mundo como a su propia muerte”. No obstante, para Henry, en la medida en que esta estructura pone el énfasis sobre aquello que es manifestado, a saber el carácter existencial de estar arrojado en el mundo y no sobre el hecho de que la existencia revela su esencia a sí misma, no se trataría sino de una reducción de la afectividad a la trascendencia. Aquello que despierta el carácter afectivo de toda disposición consiste en la revelación de la existencia a sí misma, en la cual puede tener lugar una ipseidad, la cual precede toda determinación trascendental. Por otro lado, en el contexto de la relación entre la esencia de la afectividad y de las tonalidades afectivas, Henry intenta desplegar una dialéctica inmanente a partir del concepto de “desesperación” kierkegaardiana, en el cual podemos encontrar el origen de su propio concepto de angustia. En efecto, el desesperado no desespera de esto o de aquello, sino de sí mismo, “de este sí mismo eterno que es en él la esencia de la vida” (Henry, M., *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, « Epiméthée », 1963, p. 851). Pero, en ese sentido, la desesperación muestra al mí mismo, como afirma Kierkegaard, como una relación a sí mismo... establecida por otro. Y, dado que él no ha establecido esta relación a sí mismo, se encuentra marcado por un querer deshacerse de sí, un querer imposible de ser realizado y que, en consecuencia, despierta la desesperación. El querer romper el lazo a sí que lo define, el querer encontrarse en un afuera, caracteriza, así, la trascendencia. No obstante, así expuestas las cosas, la relación entre la vida y el viviente parece ser descrita, por decirlo así, a contrapelo (*à rebours*). La posibilidad de querer decir “no” a la vida, ejemplificada por la “desesperación” será llamada “pulsión” y “angustia” tanto en la aproximación henriana al psicoanálisis, como en su fenomenología del cristianismo (cf. Henry, M., “Phénoménologie et psychanalyse”, en P. Férida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*. Grenoble: Millon, 1991, p. 108; Henry, M., *C'est moi la Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, pp. 137-138).

¹⁴ Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF, « Epiméthée », 1985, p. 376.

“un proceso por el cual el placer de satisfacción se ve transformado en displacer”¹⁵. Más aún, la razón de fondo por la cual dicho placer se transforma en displacer encuentra su fundamento en el hecho de que, en realidad, el aparato psíquico mismo está fundado en el displacer, es decir, en el deseo reprimido de poder tener un auto-conocimiento o una auto-satisfacción de sí mismo. Evidentemente, como lo señalan tanto Ricœur como Henry, Freud deberá añadir de manera casi gratuita el concepto de “pulsión de vida” o Eros, entendido como un mecanismo de auto-acrecentamiento necesario de la vida, como la condición de posibilidad de que la vida no quiera morir, de que quiera persistir en su ser. Sin embargo, esta así denominada pulsión de vida no denomina sino al principio de frustración. En efecto, M. Henry considera ser una contradicción el que el placer dé lugar a esta pulsión de muerte y que al mismo tiempo —y contra ella misma— se instaure al principio de frustración como pulsión de vida: “ ¡Eros contra el placer!” exclama Henry. Contra esta interpretación que comprenderá al Eros como el deseo de auto-conocimiento y auto-satisfacción y, al mismo tiempo, como la toma de conciencia de su imposibilidad, es decir, como el reconocimiento de la pulsión de la muerte, M. Henry recordará a partir de *El problema económico del masoquismo* cómo Freud abandona la hipótesis del principio de constancia, afirmando contra sí mismo el que una excitación puede estar acompañada de un sentimiento de placer, así como que un sentimiento de descarga pueda darse en el dolor. En este sentido, Henry muestra que es una dialéctica de la propia afectividad aquello que se encuentra a la base, la cual toma ciertamente en consideración a la represión o el displacer pero no para fundar sobre ella un principio de frustración que desplegará un “afuera”. Por el contrario, ella será interpretada como un sufrimiento que es indisoluble de un goce trascendental. Así, Henry concluye:

Freud solo aprehendió el fondo oscuro de la vida, en el cual tienen lugar nuestras primeras angustias, donde, acorralada en sí misma, ella no aspira sino a huir de sí. (...) No pudo tomar en consideración la verdadera significación del origen: que el dolor pertenece a la edificación interior del ser y la constituye, que *este nacimiento es un nacimiento trascendental* —que lo insoportable no es disociable de la ebriedad sino que, por el contrario, nos conduce a ella.¹⁶

3. El sueño: entre la figuración y el símbolo

En la *Traumdeutung*, pueden encontrarse dos modificaciones con respecto al *Proyecto*. Por un lado, la descripción del aparato psíquico ya no está acompañada de un fundamento anatómico. El sueño es el “cumplimiento de un deseo” (*Wunscherfüllung*), lo cual quiere decir para Ricœur de una “idea” o de un “pensamiento” y no de un tipo de neuronas. Por otro lado, la representación del aparato psíquico no es más una representación “real” con un referente psíquico, sino “figurado”. Estas dos modificaciones implican para Ricœur una prioridad de la interpretación, es decir, de la hermenéutica por sobre la explicación energética. Más aún, la tesis según la cual el sueño contiene un sentido que puede ser descifrado se opone a las interpretaciones que lo conciben como un simple juego de representaciones, así como a aquellas que lo ligan a una explicación orgánica. Sin embargo, la interpretación de un sueño no puede agotarse según la traducción que se opera entre dos sentidos, con lo cual permanecemos en la vida de la vigilia, sino, por el contrario, en el “trabajo del sueño” (*Traumarbeit*), en la distorsión entre ambos sentidos. En el contexto del sueño, podemos así constatar que no se trata de una relación establecida entre dos sentidos, sino de la tensión entre el sentido y la fuerza. El sueño es, en ese sentido, el cumplimiento de un deseo reprimido, expresión en la cual el “cumplimiento” (*Erfüllung*) se corresponde con el sentido,

¹⁵ Loc. cit.

¹⁶ *Ibid.*, p. 384.

mientras que la “represión” (*Verdrängung*) hace alusión a la fuerza. El reconocimiento de esta “distorsión” (*Verstellung*) es la manera según la cual el deseo puede hacerse presente, es decir, al mismo tiempo como manifestación y como su distorsión. Así, lo que se pone de manifiesto a través del sueño no es un segundo sentido, sino, por el contrario, un “deseo”. Como afirma Ricœur: “Si el sueño se aproxima al ámbito del discurso debido a su carácter de relato, la relación que mantiene con respecto al deseo lo devuelve a aquel de la energía, del conato, del apetito, de la voluntad de poder o, como será denominado, de la libido”¹⁷.

Así, el sueño es el fenómeno que muestra cómo la posibilidad de toda fenomenalización o, lo que es lo mismo, la subjetividad, se encuentra en la inflexión entre el sentido y la fuerza. La interpretación del sueño no puede solo consistir, por tanto, en la relación entre un discurso cifrado y un discurso descifrado. El inconsciente no es en modo alguno un discurso aún ininteligible. Si existe una distorsión (*Verstellung*) entre el discurso manifiesto y el discurso latente, se opera a su vez, en el propio contenido del discurso latente, una segunda distorsión, a saber, la del deseo en imágenes. Como parafrasea Ricœur: “el sueño es ya desde antes una ‘vicisitud de la pulsión’”¹⁸. En efecto, si no podemos interpretar al sueño como el desciframiento de un primer discurso menos claro en un segundo discurso más claro, ello no quiere decir tampoco que dicho primer discurso sea ininteligible, es decir, que escape a toda manifestación para la consciencia. No se busca a través de esta caracterización el fijarlo según la lógica de un discurso que funcione como su traducción mecánica, lo cual critica precisamente Ricœur con respecto al carácter neurológico de la energética, sino, por el contrario el poner de manifiesto una reduplicación de la “distorsión” (*Verstellung*) entre ambos discursos. Como afirma Ricœur: “la ‘transposición’ o la ‘distorsión’ (*Verstellung*) que opera la interpretación del contenido manifiesto en el contenido latente, descubre una segunda transposición, aquella del deseo en imágenes”¹⁹. Si bien, en primera instancia, el sueño manifiesta una primera distorsión entre la representación y el deseo, entre el sentido o la fuerza o, en suma, entre la hermenéutica y la energética, debemos atender enseguida a que en el propio deseo se da una segunda distorsión del deseo en imágenes. El gesto que lleva a cabo esta aproximación psicoanalítica no es sino aquel de reduplicar la estructura dialéctica o hermenéutica a fin de que el inconsciente pueda manifestarse y de que la terapéutica pueda tener lugar.

Examinemos, así, esta segunda distorsión del deseo en imágenes. Dejando de lado los dos primeros procesos de “condensación” (*Verdichtungsarbeit*) y de “desplazamiento” (*Verschiebungsarbeit*) que constituyen el “trabajo del sueño”, optaremos por concentrarnos en el examen del tercero, es decir, en el de la “figuración” (*Darstellung*). Los dos primeros se ocupan de la alteración del “contenido” del sueño, es decir, de la “regresión cronológica” que, más allá de las representaciones, descubre al deseo como aquello que ha sido abolido y reprimido, como la “ausencia constituyente” que no puede sino expresarse a través de la metáfora y la metonimia. En contraposición, a partir de la “aptitud para la figuración” del sueño, Ricœur afirma: “lo que parece caracterizar al sueño, en este respecto, es la regresión más allá de la imagen-recuerdo hasta la restauración alucinatoria de la percepción”²⁰. Más aún, afirma que esta “restauración alucinatoria de la percepción” es “un fenómeno económico que solo puede ser enunciado en términos de ‘modificaciones en las investiduras de energía

¹⁷ Ricœur, P., *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 107.

de los diversos sistemas”²¹. En efecto, en el contexto de la transferencia entre el analista y el paciente, el método de interpretación concierne al proceso de “rememoración”, del “devenir consciente de”, mientras que el “trabajo”, la lucha contra las resistencias, consiste en una “repetición” de la situación traumática, en la que el juego de fuerzas de la pulsión y de sus resistencias igualmente pulsionales tiene lugar nuevamente. Ciertamente, Ricœur interpretará esta caracterización del sueño como un retorno a las presuposiciones del *Proyecto*, es decir, a aquellas de una explicación que concibe al inconsciente no como el carácter no-fenomenal de toda fenomenalización, sino como una fenomenalización que ha tenido lugar en una escena arcaica. Así, puede afirmar que “la preferencia dada a la figuración en el trabajo del sueño es tenida por Freud como la reviviscencia alucinatoria de una escena primitiva que se ha otorgado de manera efectiva a la percepción”²². El sueño sería, así, el sustituto de una escena infantil, el resto mnémico de una percepción real y no el “fantasma”, es decir, la represión que caracteriza de entrada el deseo de la presencia a sí misma de la subjetividad. Sin embargo, para que Ricœur pueda interpretar a la “figuración” en términos de una estructura dialéctica, deberá servirse de la “simbolización”. Si la figuración resultaba problemática en tanto ella parece crear su propia materia, en la simbolización el “trabajo” ya ha sido realizado “allende”. El símbolo no es el producto del trabajo del sueño, sino un “vestigio” que ya está sedimentado en el inconsciente como producto de la cultura y que ya no hace más referencia a un significado particular. Sin embargo, como lo señala el propio Ricœur, lo que resulta problemático en la figuración del sueño es la dimensión propiamente “imaginaria”. Para Ricœur, el verdadero carácter de la “imagen” consiste en ser “símbolo”, es decir, “vestigio”, uno de los fenómenos que, a pesar de hacerse presentes, refieren a una ausencia constituyente. En contraste, valiéndose del carácter de “imaginación pura” del sueño, M. Henry no rechaza su estatuto perceptivo o intuitivo. Así, afirma en una nota a pie de página: “Husserl ha demostrado de manera decisiva que la imaginación es un modo de la consciencia intuitiva que difiere eidéticamente de la consciencia discursiva, la cual es una consciencia vacía, esencialmente no-intuitiva”²³. Ciertamente, esta interpretación de la imaginación no la reducirá a una presencia originaria que posteriormente se constituirá como una “representación inconsciente”. Por el contrario, se trata de una aproximación que puede hacer justicia tanto a su carácter “alucinatorio”, es decir, independiente de toda trascendencia o de todo despliegue de un “afuera”, como a su estatuto “intuitivo”, es decir, auto-fenomenal, auto-afectivo, en suma, viviente²⁴. Así, cuando posteriormente Ricœur vuelva sobre su análisis de la “condensación” y del “desplazamiento” en el contexto de la *Dialéctica*, no podrá evitar preguntarse con un cierto asombro con respecto a la “imagen”: “¿Cómo podemos decir de ella que remite a sí misma y que permanece abierta a todo sentido?”²⁵ Más aún, poniendo en duda su sujeción al carácter simbólico, se cuestiona: “Dicho de otra manera, ¿es que el símbolo es solamente vestigio? ¿no es asimismo aurora de sentido?”²⁶

²¹ Loc. cit.

²² Loc. cit.

²³ Henry, M., op. cit., p. 356.

²⁴ Sobre la concepción de la imaginación en M. Henry, cf. Gely, R., “L’imaginaire et l’affectivité originaria de la perception : une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty”, *Studia Phaenomenologica* IX (2009), pp. 173-192.

²⁵ Ricœur, P., op. cit., p. 425.

²⁶ *Ibid.*, 114.

4. El concepto de angustia en el “inconsciente de la vida”

Es contra el “inconsciente de la representación” de la fenomenología clásica, así como contra la manera en la cual conduce a Ricœur a lo que podría denominarse una “reduplicación de la dialéctica entre inconsciente y conciencia”, que M. Henry propone una aproximación al inconsciente alternativa a partir de la afectividad: “el afecto no es solamente un representante de la pulsión al mismo nivel que la representación, él constituye, en realidad, su fundamento”²⁷. Así, Henry reformula la paradoja de un inconsciente que es entendido como condición de posibilidad de la conciencia trascendental por la paradoja aún más radical del carácter “consciente” del fondo del inconsciente, es decir, del afecto: “Así, el fondo del inconsciente no tiene, en tanto afecto, nada de inconsciente”²⁸. En este sentido, como lo muestra Henry a través de su lectura del artículo de 1915 sobre *El inconsciente*, así como de la “nota sobre Saussure”, hablar de “sentimientos inconscientes” en el contexto de la terapéutica psicoanalítica —“sentimientos inconscientes” entre los cuales la “angustia inconsciente” constituiría el paradigma— acusa una impropiedad lingüística: solo puede ser inconsciente la representación a la cual el sentimiento está asociado.

Recordemos a este respecto que la represión, a partir de la cual los representantes del “inconsciente de la representación” concebían a la pulsión, se expresaba en un sentimiento de “malestar”. A pesar de que la pulsión no podía exteriorizarse, no cesaba, en este sentido, de manifestarse en su inmanencia, en su auto-afección, es decir, fuera de toda representación, en tanto “angustia”. Más aún, la interpretación de la subjetividad del “inconsciente de la representación”, como hemos visto en el contexto de la energética freudiana, llegaba a reconocer la necesidad de este “malestar”, en tanto esta angustia trascendental era concebida como el signo de la finitud del sujeto. En contraste, el carácter “consciente” del inconsciente es aquello que en la energética designa el malestar frente al deseo de deshacerse de sí mismo no a través de las representaciones, sino a través de los sustitutos de la satisfacción, los cuales, frente a la imposibilidad de alcanzar sus metas, se veían transformados en angustia. Asimismo, en el contexto de *La interpretación de los sueños*, él designa la “restauración alucinatoria de la percepción”, es decir, el sentimiento del afecto en el sueño independientemente de todo relato. En suma, la posibilidad de esta dialéctica propiamente afectiva o pulsional es aquello que M. Henry interroga a partir de una pregunta fundamental: “¿No puede la represión operar asimismo sobre el afecto, en cuyo caso, al ser reprimido, devendría inconsciente?”²⁹ Dicha posibilidad es rechazada por Henry, dado que la represión designaría precisamente el intento inherente al afecto de deshacerse de sí mismo, el cual es, por principio, imposible: “La represión no designa, en este punto, ninguna desaparición del afecto y, por consiguiente, de la fenomenalización que le pertenece por principio, sino solamente su modalización en otro afecto y, en última instancia, en la angustia”³⁰. Sin embargo, a pesar de que la represión del afecto no suprime su dimensión consciente, es decir, afectiva, la angustia, entendida como intento de deshacerse de sí mismo, parece instaurar una escisión al interior de la afectividad, más precisamente, entre la angustia y la vida: “La

²⁷ Henry, M., op. cit., p. 369.

²⁸ *Ibid.*, p. 369.

²⁹ *Ibid.*, p. 370.

³⁰ *Ibid.*, p. 371.

angustia es el sentimiento del ser, mientras que la vida es el sentimiento del Sí-mismo. En términos freudianos: la vida es pulsión, la libido; la angustia es el sentimiento de la libido”³¹.

Al final de la *Analítica*, Ricœur nos advierte: “no podemos hipostasiar lo innombrable del deseo, a riesgo de caer fuera de una ‘psicología’”³². En efecto, la aproximación henriana del inconsciente consiste en comprenderlo como el nombre de la “vida” o como la “afectividad”, es decir, como la auto-manifestación del aparecer mismo, en el cual no hay lugar para ningún “anonimato”, para ninguna exteriorización en el horizonte del mundo. Sin embargo, si es que hay un anonimato presente en el “inconsciente de la representación”, dado que él da cuenta de aquello que aparece, pero no del aparecer mismo, el “inconsciente de la vida” da cuenta del aparecer mismo, pero queda en entredicho su relación con respecto al “viviente”³³. En efecto, si la auto-afección del “viviente” se diferencia de aquella de la “vida” en tanto ella no ostenta el poder de su propia auto-afección, entonces esta vida puede muy bien aparecersele como “ajena”, como algo que no le pertenece de entrada, razón por la cual el viviente podría querer huir de ella, desembarazarse de la carga de sí mismo que experimenta como “demasiado pesada”, en suma, podría querer “reprimirla”. Ciertamente, se trata de un deseo imposible de realizar, dado que ya el sentimiento de este “exceso” no ha dejado nunca de ser experimentado, es decir, de ser “presente” e “interior” a través de la “angustia”; no obstante, a pesar de que la “angustia” expresa la imposibilidad para el viviente de poder deshacerse de sí, revela al mismo tiempo la posibilidad de querer hacerlo.

De lo que se trata en este punto es del tránsito entre el “sentirse” (*se subir*) y el “sufrirse” (*se souffrir*). Si el “sentirse” puede ser concebido como un “sufrimiento” (*souffrance*), es decir, como la afectividad o la pasividad de la vida misma, él puede asimismo presentarse como un “gozo” (*jouissance*). Ambas dimensiones del “sentirse” describen, en efecto, un “sentir su propio ser” que consiste al mismo tiempo en un “entrar en posesión de sí”. Estas dos categorías de la vida son descritas, en *Phénoménologie et psychanalyse*, como aquellas de la afectividad y de la fuerza. Desde este punto de vista propiamente ontológico, la afectividad de la vida constituye el “sentirse ella misma” (*s'éprouver elle-même*), en la cual es total pasividad con respecto a sí misma y no en relación con alguna “cosa” o con el “mundo”. En este sentido, este “sufrimiento ontológico” no manifiesta ningún sufrimiento sino la afectividad misma: “diremos que aquello que revela el dolor a sí mismo no es el dolor sino su afectividad”³⁴. En cuanto a la fuerza, ella no pone el énfasis sobre la pasividad de la vida con respecto a sí misma, sobre su “auto-afección”, sino sobre su “coincidencia consigo misma”, sobre su “ser originalmente en posesión de sí”, sobre su capacidad de “actuar”, a partir de la cual ella “goza de sí” (*jouit de soi*). Se trata, en suma, de lo que podríamos denominar un “gozo ontológico”.

³¹ *Ibid.*, p. 379.

³² Ricœur, P., op. cit., p. 161.

³³ La diferenciación entre la “vida” y el “viviente” sigue la distinción entre una auto-afección en sentido fuerte y otra en sentido débil, la cual es introducida en “Parole et religion: la parole de Dieu” (*Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, « Epiméthée », 2004, pp. 177- 202), cuyas conclusiones serán retomadas por *C'est moi la Vérité* (pp. 134-135). Como afirma Henry: “ella quiere expresar que se puede concebir una auto-afección que ostenta el poder de ser su propio origen (...), y otra vida tal como la nuestra que no se auto-afecta en un sentido fuerte, sino que, como he tenido la ocasión de decirlo y lo diré nuevamente, se auto-afecta en la auto-afección de la vida absoluta” (Henry, M., *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, p. 220).

³⁴ Henry, M., “Phénoménologie et psychanalyse”, en P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*. Grenoble: Millon, 1991, p. 107.

Así, a este nivel ontológico, Henry muestra, por un lado, que la fuerza presupone la afectividad, en tanto una fuerza solo puede ejercerse en su sentirse: “toda fuerza concebible remite a la afectividad como a su esencia interna, a la donación primera que la ha otorgado a sí misma, a fin de que pueda hacer todo de lo que es capaz”³⁵. Por otro lado, la afectividad también presupone la fuerza, dado que el “sentirse a sí mismo” es un constante “hacerse cargo de sí mismo”: “Así, la vida es, en tanto auto-revelación, un padecer, un ‘sufrirse a sí mismo’, y, por ende, necesariamente un “soportarse a sí mismo” más fuerte que cualquier libertad, que cualquier toma de distancia posible”³⁶. En virtud de ello, se manifiesta una “identidad”, una interioridad recíproca entre la afectividad y la fuerza o entre un sufrimiento y un gozo “ontológicos”.

En contraste, el tránsito de la vida al viviente puede ser calificado como un “sufrimiento existencial”, es decir, la traducción de este “sentirse” o “padecerse” en un “sufrirse”, en un “tolerarse”, de un “sentir su propio ser” en un “sufrimiento” que abre la posibilidad de querer huir o no de sí mismo. Como afirma M. Henry bajo el registro del “relato”, casi diríamos del “mito”:

Cuando el peso de la vida unida a sí, confiada a sí por la eternidad, se torna demasiado pesada, cuando el sufrimiento de este sufrirse, en el cual la vida se tolera a sí misma deviene insoportable, esta intenta escapar, huir de sí misma y, al ser ello imposible, al no poder romper el lazo que la liga a sí misma, intenta por lo menos transformarse. El esfuerzo de la vida por modificar su tonalidad afectiva y por modificarse a sí misma, a falta de poder escapar de sí, define la pulsión.³⁷

En este punto se operaría el tránsito de una “auto-afección fuerte” a una “auto-afección débil”, a través de una dialéctica entre la “fuerza” o el “gozo ontológico” y la “afectividad” o el “sufrimiento existencial”. Y es a partir de él que la “angustia”, entendida como la traducción del “sentirse” en el “sufrirse”, así como su dialéctica inmanente – el esfuerzo que la vida lleva a cabo por “modificarse” ella misma – tienen lugar. Sin embargo, si esta malinterpretación de la vida – a pesar de ser ilusoria – se corresponde con un decir “no” a la vida, se abre asimismo la posibilidad de decir “sí”, es decir, de experimentar un “gozo ontológico”. Henry lo afirma claramente:

Es así como la vida, en su afectividad interior irrefrenable, se esfuerza sin cese por transformarse a sí misma, más precisamente, de transformar el malestar propio a su subjetividad en otra cosa que sea más soportable; es así como el afecto se hace fuerza.³⁸

Si, en una primera instancia, se trataba del tránsito de la “fuerza” o del “gozo ontológico” a la “afectividad” o al “sufrimiento existencial”, ahora el “sufrimiento existencial”, al querer deshacerse de sí, presupone, en efecto, un “querer”, una “voluntad”, un “poder” que remite a la “fuerza” o al “gozo ontológico”. En el nivel ontológico, encontramos una identidad entre “sufrimiento” y “gozo”, pero en cuanto concierne al tránsito del nivel ontológico al nivel existencial, su relación se vuelve dialéctica, incluso compartiendo ambas un mismo fundamento. Así, si la angustia revelaba ser problemática desde el punto de vista del paradigma propio al “inconsciente de la representación”, en tanto ella revelaba el carácter “consciente” del inconsciente mismo, ella parece hacer lo propio desde la aproximación del “inconsciente de la vida” al indicar un cierto estatuto “inconsciente” con respecto a la

³⁵ *Ibid.*, p. 108.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ *Ibid.*, pp. 108-109.

³⁸ *Ibid.*, p. 109.

afectividad misma. La angustia, en tanto “sufrimiento existencial”, ¿no parece mostrar una cierta “impotencia” de la vida, una “malinterpretación” de sí misma correspondiente a la voluntad de querer destruirse, a pesar de que dicha voluntad de destrucción está fundada en su propio poder? Y el “gozo existencial”, es decir, la dependencia del “sufrimiento existencial” y del querer decir “no” a la vida con respecto a la “fuerza”, ¿no deviene simplemente una “actitud” que no cambia en nada esta angustia? ¿No debería pensarse, en contraste, un gozo existencial que se despliegue a través de la “coincidencia consigo mismo”, a partir del “exceso”?³⁹

Bibliografía

- Audi, P.: *Michel Henry*. Paris : Les Belles Lettres, 2006.
- Freud, S.: “Entwurf einer Psychologie (1895)”, en *Gesammelte Werke, Nachtragsband*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987, págs. 375-486
- Freud, S.: *Die Traumdeutung* (1899), Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2006.
- Gely, R.: “L’imaginaire et l’affectivité originaire de la perception : une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty”, *Studia Phaenomenologica* IX (2009), págs. 173-192.
- Henry, M.: *L’essence de la manifestation*. Paris: PUF, « Epiméthée », 1963.
- Henry, M.: *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*. Paris: PUF, « Epiméthée », 1985.
- Henry, M.: “Phénoménologie et psychanalyse”, en P. Fédida, J. Schotte (éds.), *Psychiatrie et existence*. Grenoble: Millon, 1991, págs. 101-115.
- Henry, M.: *C’est moi la Vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- Henry, M.: “Ricœur et Freud : entre psychanalyse et phénoménologie”, en *Phénoménologie de la vie, tome II. De la subjectivité*. Paris: PUF, « Epiméthée », 2003, págs. 163-183.
- Henry, M.: “Parole et religion : la parole de Dieu” en *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l’éthique et la religion*. Paris: PUF, « Epiméthée », 2004, págs. 177- 202.
- Ricœur, P.: *De l’Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- Roustang, F.: “Une philosophie pour la psychanalyse”, *Critique*, No. 463 (diciembre 1985), págs. 1172-1189.

³⁹ Es el camino abierto por P. Audi en su intento por caracterizar la distinción entre una auto-afección en sentido fuerte y otra en sentido débil no a partir de la angustia, sino del “incremento de sí”. Lo que describimos como identidad entre sufrimiento y gozo en el nivel ontológico sería aquello que P. Audi llama el “tropismo de la subjetividad”, es decir, la identidad entre fuerza y afecto. Asimismo, para describir el tránsito que va del nivel ontológico al nivel existencial, habla de una “excedencia del Sí mismo”, de “algo que va más allá del tropismo de la subjetividad”. Al caracterizar esta excedencia, desde un punto de vista ontológico, como una inmanencia que sería su propio rebasamiento, parece poner en marcha, en efecto, bajo un plano existencial, el segundo movimiento de la dialéctica entre gozo ontológico y sufrimiento existencial. En un sufrimiento determinado, en la auto-afección en sentido débil, aquello que hay de “más”, aquello que remite al “gozo”, no se encuentra en el plano existencial, sino en el ontológico, con lo cual podríamos hablar de una “economía de la auto-afección”. P. Audi reconoce esta aporía, en la cual el “exceso” viene dado por la trascendencia, frente a la cual defiende una “lógica de la excedencia” que nos conduciría más allá de M. Henry: “el ‘exceso’ inherente a la realidad (el ‘exceso’ que se inscribe en todo aquello que participa de la afectividad, en toda pasión, en todo sentimiento, en todo afecto, en todo deseo y en toda fuerza) no tiene necesidad de proceder de un Otro, así sea este Otro el ‘Sí mismo’, es decir, restringido a la mismidad de un *ipsum esse*. (...) Pero es preciso reconocer que Michel Henry no ha elegido recorrer esta vía, a pesar de haberla abierto” (Audi, P., *Michel Henry*. Paris : Les Belles Lettres, 2006, pp. 153-154).