

EPISTEMOLOGÍA PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS HUMANAS LA INTERPRETACIÓN

AUTORES – MARCELA RENÉE BECERRA BATÁN SOHAR MARCELO RUIZ MARIEL LUCÍA ROBLEDO
PATRICIA SARA GERBAUDO NICOLÁS EMILIANO KATZER ANNA LAURA FEDERICO
EDITORAS – MARIEL LUCÍA ROBLEDO MARCELA RENÉE BECERRA BATÁN



EPISTEMOLOGÍA, PSICOANÁLISIS
Y CIENCIAS HUMANAS.
LA INTERPRETACIÓN

Universidad Nacional de San Luis

Rector: CPN Víctor A. Moríñigo

Vicerrector: Mg. Héctor Flores

Subsecretaría General de la UNSL

Lic. Jaquelina Nanclares

Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950

Tel. (+54) 0266-4424027 Int. 5197 / 5110

www.unslneu@gmail.com

E mail: neu@unsl.edu.ar

Prohibida la reproducción total o parcial de este material sin permiso expreso de NEU



RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



neu
nueva editorial universitaria



Universidad
Nacional de
San Luis

COMPILADORAS / EDITORAS

Mariel Lucía Robledo y Marcela Renée Becerra Batán

EPISTEMOLOGÍA, PSICOANÁLISIS
Y CIENCIAS HUMANAS.
LA INTERPRETACIÓN



Universidad
Nacional
de San Luis

Epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas: la interpretación / Marcela Renée Becerra Batán... [et al.]; compilación de Marcela Renée Becerra Batán; Mariel Lucía Robledo - 1a ed. San Luis: Nueva Editorial Universitaria UNSL, 2021. Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-733-289-6

1. Epistemología. 2. Psicoanálisis. 3. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Becerra Batán, Marcela Renée, comp. II. Robledo, Mariel Lucía, comp. CDD 150.195

Nueva Editorial Universitaria

Directora:

Lic. Jaquelina Nanclares
Subsecretaria General UNSL

Director Administrativo

Tec. Omar Quinteros

Dpto. de Impresiones:

Sr. Sandro Gil

Dpto. de Diseño:

Tec. Enrique Silvage

Administración:

Esp. Daniel Becerra

Diseño e Ilustración de tapa y contratapa;

Paloma Ruiz Robledo
Serena Ruiz Robledo
Sofía Ulrich
Victoria Ulrich

ISBN 978-987-733-289-6

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2021 Nueva Editorial Universitaria

Avda. Ejército de los Andes 950 - 5700 San Luis

“Por eso cada palabra dice lo que dice y además más y otra cosa”
(Alejandra Pizarnik, “La palabra que sana”, 1971)

EDIPO Y EL ENIGMA

Cuadrúpedo en la aurora, alto en el día
Y con tres pies errando por el vano
Ámbito de la tarde, así veía
La eterna esfinge a su inconstante hermano,

El hombre, y con la tarde un hombre vino
Que descifró aterrado en el espejo
De la monstruosa imagen, el reflejo
De su declinación y su destino.

Somos Edipo y de un eterno modo
La larga y triple bestia somos, todo
Lo que seremos y lo que hemos sido.

Nos aniquila ver la ingente
Forma de nuestro ser; piadosamente
Dios nos depara sucesión y olvido

(Jorge Luis Borges. *El otro, el mismo*, 1969)

Índice

I- Prólogo	p. 7
II- Introducción	p. 11
III- La interpretación, en los cruces entre Filosofía/Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas	
III.a- La Interpretación, desde la Filosofía /Epistemología	
La interpretación, entre la hermenéutica y el psicoanálisis. La lectura e interpretación de Freud realizada por Ricœur. <i>Marcela Renée Becerra Batán</i>	p. 22
III.b- La Interpretación, desde el Psicoanálisis	
Freud y la interpretación. Sus consecuencias en el concierto de las hermenéuticas. <i>Sohar Marcelo Ruiz y Mariel Lucía Robledo</i>	p. 61
Interpretar: Técnica Psicoanalítica. <i>Sohar Marcelo Ruiz y Mariel Lucía Robledo</i>	p. 72
La interpretación en Lacan. Una cuestión táctica. <i>Mariel Lucía Robledo y Sohar Marcelo Ruiz</i> ...	p. 77
Epistemología y psicoanálisis: interpretar no es comprender. <i>Patricia Sara Gerbaudo</i>	p. 83
El analista y su interpretación en tiempos de urgencias subjetivas. <i>Nicolás Emiliano Katzer</i>	p. 93
III.c- La Interpretación, desde las Ciencias Humanas	
Traducción y Psicoanálisis. <i>Anna Laura Federico</i>	p. 99

I- Prólogo

Este libro reúne algunas producciones elaboradas en los marcos de dos Proyectos de Investigación Promocionados (PROIPRO) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis: el PROIPRO 4-03-12 código 22/H249 “Epistemología y Psicoanálisis. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas” durante los años 2012 y 2013, y el PROIPRO 4-2014 código 22/H449 “Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas” durante los años 2014 y 2015.

En la Introducción se presenta la historia de tales Proyectos, sus objetivos, sus supuestos básicos, así como los ejes fundamentales del trabajo teórico y de la problematización realizada en torno a la interpretación, en los cruces entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas.

En los tres apartados propuestos, con sus correspondientes capítulos, se exponen algunos resultados de tales indagaciones, en los cruces entre filosofía (especialmente, epistemología), psicoanálisis y ciencias humanas. En este sentido, desde la filosofía/epistemología, en el capítulo: “La interpretación, entre la hermenéutica y el psicoanálisis. La lectura e interpretación de Freud realizada por Ricœur”, Marcela Renée Becerra Batán propone algunos análisis, críticas y reflexiones filosóficas en torno a la interpretación, particularmente acerca de dos cuestiones: i) la hermenéutica, su devenir histórico en la cultura occidental y su actualidad y ii) Paul Ricœur, su formación, su camino filosófico hasta la hermenéutica y especialmente, su lectura e interpretación de Freud. En torno a la primera cuestión, la autora se detiene en aquellos hitos decisivos en la historia de la hermenéutica en occidente que permiten retomar las preguntas filosóficas por la hermenéutica, la comprensión y la interpretación desde nuestra actualidad. En torno a la segunda cuestión, la autora reconstruye cronológica y lógicamente la lectura e interpretación de Freud realizada por Ricœur, la cual se muestra como un caso privilegiado para problematizar la interpretación en los cruces interdisciplinarios entre filosofía, psicoanálisis y ciencias humanas.

En el apartado siguiente se indaga la cuestión de la interpretación desde el psicoanálisis. En primer término, en el capítulo: “Freud y la interpretación. Sus consecuencias en el concierto de las hermenéuticas”, Sohar Marcelo Ruiz y Mariel Lucía Robledo parten de las consideraciones epistemológicas de Paul-Laurent Assoun al abordar la especificidad de las

teorizaciones freudianas sobre la interpretación, considerándola de manera privilegiada como acción del psicoanalista en el dispositivo de su experiencia. A partir de allí, proponen una lectura arqueológica posible de la obra de Freud considerando el paso de la articulación de representaciones hacia su fuente pulsional, y el paso decisivo de la interpretación hacia la construcción. Ese movimiento lleva a Freud a una consideración de la historia en tanto memoria vivencial.

A continuación los mencionados autores nos brindan el capítulo: “Interpretar: Técnica Psicoanalítica”, en el que se interrogan acerca de la relación entre la “técnica analítica” centrada fundamentalmente alrededor de la interpretación en el texto freudiano para indicar que ella no depende de un conjunto de reglas a priori sino de un estilo adquirido en el análisis del analista. En la ausencia de reglas, la acción del analista está sujeta a principios y su eficacia se avalúa en cada caso. Por lo tanto, en la experiencia que el psicoanálisis acumula, cada caso implica una puesta en cuestión de la totalidad de ese saber.

En el siguiente capítulo: “La interpretación en Lacan. Una cuestión táctica”, Mariel Lucía Robledo y Sohar Marcelo Ruiz indagan la cuestión de la interpretación en la enseñanza de Lacan, tomando como base de su desarrollo la ubicación que le da en *La dirección de la cura y los principios de su poder*. Allí Lacan modeliza la experiencia analítica a partir de la diferencia entre Táctica, Estrategia y Política, según las consideraciones acerca de la guerra de Clausewitz. La interpretación será ubicada como táctica del analista. El recorrido que se propone a partir de esta ubicación comienza en el principio de la enseñanza de Lacan cuando considera a la interpretación como “resonancia semántica”, hasta el final cuando aún sosteniendo la “resonancia” ella será “en el cuerpo”. De una punta a la otra, se desarrolla la interpretación como introducción de un vacío que posibilita el esclarecimiento de lo que se repite en la diacronía pero que remite a esa presencia significativa en la sincronía, la reducción a un significante sin sentido, el equívoco homofónico, gramatical y lógico. El trabajo concluye considerando que en Lacan la reflexión teórica es sobre una experiencia: la analítica. Y que las diferentes consideraciones doctrinarias que se suceden proceden de las dificultades que se presentan en la práctica.

Luego en el capítulo: “Epistemología y psicoanálisis: Interpretar no es Comprender”, Patricia Sara Gerbaudo señala inicialmente que la noción de “epistemología freudiana” de Paul-Laurent Assoun apunta a elaborar un saber sobre la experiencia clínica e investigativa de Freud, diferenciándose de otras epistemologías psicoanalíticas que se sostienen en

consideraciones exclusivamente teóricas. A partir del concepto de interpretación en tensión con el elemento pulsional, destaca la noción de “racionalidad contradictoria” como elemento singular. Freud en *La interpretación de los sueños* reintroduce los sueños en el psiquismo y al soñante en el relato y la interpretación. Este proceso asociativo tiene un tope, un imposible, que lo llevará a postular la pulsión de muerte en la experiencia analítica. Los desarrollos de Lacan sobre el orden simbólico esclarecen la diferencia entre la interpretación y la comprensión que ya la epistemología freudiana señalaba, rebasando las consideraciones de las ciencias del espíritu en su época.

Situado en los cruces interdisciplinarios que esta investigación propone y desde el psicoanálisis, en el capítulo: “El analista y su interpretación en tiempos de urgencias subjetivas”, Nicolás Emiliano Katzer apunta a poner de manifiesto la especificidad de la interpretación en psicoanálisis. Con este propósito, se detiene en lo que Sotelo define como una entidad clínica específica: las llamadas “urgencias subjetivas”, no solo para poder delimitar los principios propios del psicoanálisis en su acto interpretativo, sino también para poder destacar la eficacia de los mismos a la hora de abordar la subjetividad contemporánea.

Por último, desde las ciencias humanas, Anna Laura Federico nos brinda el capítulo: “Traducción y Psicoanálisis”, en el que se propone mostrar en qué consiste la tarea del traductor y la complejidad de la traducción, partiendo de algunas similitudes entre la tarea del lector, la tarea del traductor, la del intérprete y la del psicoanalista. La autora hace hincapié en que la interpretación, entendida en sentido amplio como traducción, supone la pluralidad de las lenguas, de las culturas, de las visiones del mundo y asimismo simboliza al ser humano como tal, de allí que resulte inevitable la mención al psicoanálisis. Se hace especial hincapié en la traducción literaria, a la de poesía en particular, puesto que ésta es la que presenta más interés debido a su imposibilidad. La autora pasa a dilucidar el proceso cognitivo que acontece en la mente del intérprete a la hora de enfrentarse a la tarea de traducir un poema, una novela, para así poner de relieve el parentesco entre la actividad del traductor y la del psicoanalista a la hora de interpretar un mensaje. El concepto de interpretación abarca todo el campo del saber, puesto que, a fin de cuentas, toda comprensión implica esencialmente una interpretación previa. Y el término de traducción se revela en última instancia como sinónimo de interpretación, de comprensión y de lectura.

La reunión de estos trabajos en este libro ha implicado para nosotros retomar un pasado desde este presente y reanudar con lo más vivo de un proyecto. Resta ahora esperar que este

libro encuentre sus lectores y que de este modo podamos compartir con otros lo realizado, promover intercambios y disponernos a crear lo necesario, ante las complejas e impostergables contingencias actuales.

Mariel Lucía Robledo y Marcela Renée Becerra Batán,

Ciudad de San Luis, septiembre de 2021

II - Introducción

Como expresamos en el Prólogo, este libro compila producciones de dos Proyectos de Investigación Promocionados (PROIPRO) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis. A la hora de recoger en este texto algunos resultados de aquellas prácticas de investigación, recopilamos y revalorizamos desde el presente unas experiencias ricas en intercambios interdisciplinarios, que aún hoy nos estimulan a pensar.

Los integrantes de dichos Proyectos¹ proveníamos de diferentes campos disciplinarios, trayectos de formación y prácticas profesionales, vinculados con la filosofía, el psicoanálisis y/o las ciencias humanas. Salvo dos docentes-investigadores², todos los demás compartimos un antecedente decisivo en nuestra formación: habíamos pertenecido a una Línea de investigación dentro del Proyecto de Investigación Consolidado (PROICO) “Tendencias epistemológicas y teorías de la subjetividad: su impacto en las ciencias humanas” dirigido por la Prof. Emérita Violeta Guyot; nos referimos a la “Línea A”, denominada “Teorías y prácticas en psicología y psicoanálisis”³. A partir de lo realizado en aquella Línea, se fueron gestando inquietudes y apuestas teóricas que en el año 2012 nos llevaron a conformar un Proyecto independiente.

En este nuevo PROIPRO, titulado: “Epistemología y Psicoanálisis. La interpretación, debates teóricos y consecuencias prácticas”, nos propusimos como *objetivos generales*: i) brindar contribuciones al debate epistemológico vigente en torno a la interpretación en psicoanálisis, retomando los antecedentes de este debate desde inquietudes actuales que atañen al ejercicio epistemológico y a la praxis psicoanalítica, así como ii) exponer las principales consecuencias prácticas que se siguen de la asunción de diversas orientaciones epistemológicas en torno a la interpretación en psicoanálisis.

¹ Integrantes del PROIPRO 4-03-12: Marcela Becerra Batán (Directora); Violeta Guyot (Asesora Externa); Sohar Marcelo Ruiz, Mariel Lucía Robledo y Patricia Sara Gerbaudo (Docentes-investigadores). Integrantes del PROIPRO 4-2014: Marcela Becerra Batán (Directora); Sohar Marcelo Ruiz, Mariel Lucía Robledo, Patricia Sara Gerbaudo, Anna Laura Federico y Juan Manuel Saharrea (Docentes-investigadores).

² Anna Laura Federico y Juan Manuel Saharrea.

³ De todos sus integrantes, solamente mencionamos aquí a quienes escribimos en este libro: Marcela Renée Becerra Batán (Directora de Línea A); Sohar Marcelo Ruiz, Mariel Lucía Robledo, Patricia Sara Gerbaudo (Docentes-investigadores) y Nicolás Emiliano Katzer (Pasante).

Partimos de dos *supuestos básicos*, que formulamos inicialmente de la siguiente manera: i) la orientación epistemológica sesga la lectura de los textos freudianos acerca de la interpretación. A diferencia de una “epistemología inmanente”, una “epistemología externa” a la génesis de los conceptos freudianos sesga una lectura que deforma y/o no logra dar cuenta de la especificidad de la interpretación en psicoanálisis; ii) la interpretación es un tópico crítico, pues ésta sitúa al psicoanálisis entre dos tradiciones epistemológicas divergentes (“ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu”, “explicación” y “comprensión”). A partir de lo señalado por Ricœur (el “discurso mixto” freudiano entre “energética” y “hermenéutica”), se plantea el desafío de una renovada reflexión epistemológica de este tópico crítico, que asuma sus consecuencias prácticas.

Dos años más tarde realizamos una nueva presentación de PROIPRO, que ahora se denominaba: Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas”. La inclusión en el título del término “*Ciencias Humanas*” se seguía consecuentemente de lo previamente investigado y abría nuevos horizontes de problemas.

Retomando y renovando los objetivos generales del PROIPRO anterior, apuntamos a: i) brindar contribuciones a debates vigentes en torno a la interpretación, ii) poner de manifiesto las principales consecuencias prácticas que se siguen de estos debates no solo para el ejercicio epistemológico y la praxis psicoanalítica, sino también para las prácticas en ciencias humanas en nuestra actualidad (especialmente, en el campo de la educación), así como iii) plantear las condiciones de posibilidad de transformación de las prácticas en epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas.

Una de las primeras exigencias que por entonces se nos presentó para proseguir con nuestra investigación acerca de la interpretación, fue la de profundizar en torno a las *relaciones entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas*. Al respecto, a fin de indagar y exponer acerca de las reuniones y las separaciones, las conjunciones y las disyunciones, la no relación de complementariedad y las interpelaciones mutuas entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas, nos servimos de la escritura propuesta por Miller (2005): Filosofía \diamond Psicoanálisis, a partir de la cual propusimos en nuestro caso: Epistemología \diamond Psicoanálisis \diamond Ciencias Humanas.

En tales cruces disciplinarios y *losanges*, situamos nuestro tema/problema en vistas a construir una *problematización*, que a partir de Foucault (1984) entendemos como una búsqueda de las formas bajo las cuales unas determinadas prácticas se fueron tornando objeto de inquietud y de debate, elemento de reflexión y materia de estilización; es decir, una indagación de los modos según

los cuales fueron emergiendo y tomando forma específica ciertas temáticas, todo ello orientado a incidir en prácticas configuradoras de subjetividades. En definitiva, el problematizar promueve una crítica de experiencias históricamente situadas, analizadas según los tres ejes que las constituyen: la formación de saberes que a ellas se refieren, los sistemas de poder que regulan sus prácticas y las formas según las cuales los individuos pueden y deben reconocerse como sujetos.

Asimismo, más allá de diferencias, consideramos posible conjugar la problematización foucaultiana con lo que Althusser (1968) denomina *trabajo teórico*⁴, definido como un proceso de transformación de una materia prima dada determinada, mediante un trabajo humano que se vale de conceptos que se modifican en ese mismo trabajo, para elaborar problemáticas con nuevos conceptos que den cuenta de problemas “reales”. Althusser concibe al trabajo teórico como una exigencia ineludible de la praxis revolucionaria, como una práctica al interior de la trama de las prácticas sociales en dialéctica relación con prácticas políticas y con experiencias revolucionarias, en torno a las cuales era necesario producir conocimientos críticos y transformadores. En un gesto semejante al de Althusser, nos valimos del trabajo teórico para intentar dar cuenta de nuestro problema en los cruces entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas; particularmente, abordando al psicoanálisis como experiencia revolucionaria, inédita en nuestra cultura.

Respecto de los mencionados cruces disciplinarios, cabe en este momento explicitar nuestra manera de concebir a la *epistemología*, que entendemos como una disciplina filosófica articulada con todas las otras disciplinas filosóficas a las que puede recurrir una filosofía de las ciencias, especialmente con la ética, la política y la ontología. Concebimos a la epistemología como una actividad filosófica de análisis, crítica y reflexión de las condiciones de producción y de validación de los conocimientos científicos (Klimovsky e Hidalgo, 1998), como asimismo de los usos de tales conocimientos en prácticas investigativas, docentes y profesionales (Guyot, 2011). Entendemos también a la epistemología como un ejercicio filosófico sobre “materias extranjeras” (Canguilhem, 1971): las prácticas científicas en su historia y su actualidad, en sus múltiples contextos, en sus relaciones con la técnica y la tecnología, teniendo en cuenta relativas autonomías e interrelaciones entre diferentes culturas científicas -teórica, instrumental, experimental- (Galison, 1988), destacando la potencia de intervención y de transformación de la ciencia sobre el ser humano y su mundo, así como la dimensión valorativa (ética y política) de las prácticas científicas (Gómez,

⁴ Lo que por entonces sosteníamos encuentra un nuevo apoyo en un trabajo de Benoit (2019), en el que se ahonda en el “parentesco” entre Althusser y Foucault, dado “a partir de un zócalo común: la epistemología histórica de Canguilhem” (Benoit, 2019, p. 103).

2014). Proponemos entonces una epistemología primordialmente abierta al exterior de diversas prácticas sociales, las cuales incesantemente le plantean problemas (Paltrinieri, 2012). La epistemología puede ser así situada en la trama “*aletheia, politeia y ethos*” (Foucault, 2010, pp. 84-85), comprometida con nuestra actualidad.

Especialmente en nuestro Proyecto, elegimos hacer usos estratégicos de herramientas conceptuales y metodológicas elaboradas por Bachelard, Canguilhem y Foucault, representantes emblemáticos de la fase inicial de la *epistemología histórica*. Acerca de este “estilo francés en epistemología”, retomamos la sintética y compleja definición que brinda Braunstein: “ella parte de una reflexión sobre las ciencias, esta reflexión es histórica, esta historia es crítica y esta historia es igualmente una historia de la racionalidad” (Braunstein, 2002, p. 3).

Entendimos además que aquella característica de la epistemología histórica designada como “epistemología regional” (Bachelard) era acorde con lo que Assoun (2001) denomina “epistemología inmanente”. Desde esta perspectiva, Assoun apunta a explicitar la epistemología indígena al itinerario del propio Freud; en tal sentido, propone una indagación genealógica de los fundamentos epistemológicos o referentes filosóficos del freudismo, y de los fundamentos históricos ó los modelos de investigación de la metapsicología freudiana que orientaron a Freud en la constitución del psicoanálisis como “ciencia empírica”. Assoun distingue su proyecto de otras “epistemologías del psicoanálisis” producidas en diversos contextos (María Dorer y Ludwig Binswanger en Alemania; Roland Dalbiez, Jean Hyppolite y Paul Ricœur en Francia; Otto Fenichel, Ernest Nagel, David Rapaport, Albert Ellis y Peter Madison en Estados Unidos), pues de diversas maneras en estas propuestas epistemológicas “se borra la identidad freudiana”. No se requiere entonces de una epistemología externa al freudismo pues éste ya la tiene, la tarea epistemológica consiste más bien en “objetivarla” de nuevo. El panorama mostrado por Assoun nos permitió abordar determinadas orientaciones epistemológicas como externas a la génesis de los conceptos freudianos, y en tal sentido nos propusimos mostrar sus sesgos en la lectura de la cuestión de la interpretación.

La clave de una “epistemología inmanente” entendida como una “epistemología regional”, nos permitió analizar, criticar y reflexionar acerca de identidades y diferencias, idiosincrasias históricas, teóricas y pragmáticas, comienzos históricos, fundamentos y finalidades en psicoanálisis –cfr. (Assoun, 2001, p. 9)-, a la vez que nos sirvió para esclarecer convergencias y divergencias entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas en nuestra indagación en torno a la interpretación.

Ahora bien, en cuanto al psicoanálisis, advertimos que no bastaba con un abordaje meramente epistemológico del mismo, puesto que, como habíamos expresado en un trabajo anterior, entendíamos que “dar cuenta de lo original del psicoanálisis exige algo diferente: el pasaje por la experiencia” (Ruiz et al., 2011). Intentamos entonces elaborar una reflexión epistemológica que pusiera de manifiesto al psicoanálisis como una experiencia inédita en nuestra cultura; experiencia que de hecho critica radicalmente a la filosofía y a las ciencias humanas y que nos exige volver a pensar cuestiones decisivas: el hombre, la conciencia, la sociedad, la economía, la ética, la política, la cultura, el destino de la civilización, la ciencia.

Coincidimos con Lacan, cuando éste afirma que “todo lo que interesa no solo a las ciencias humanas, sino al destino del hombre, a la política, a la metafísica, a la literatura, a las artes, a la publicidad, a la propaganda, y por ahí, no lo dudo, a la economía, ha sido afectado por él (el freudismo).” (Lacan, 1995, p. 507). Así, en camino a plantear las conjunciones y disyunciones entre filosofía, psicoanálisis y ciencias humanas, nos detuvimos en lo señalado por Lacan en “Respuesta a estudiantes de filosofía”—cfr. Lacan (2012):

-Ante la cuestión en torno a la noción de conciencia elaborada por la filosofía (cogito cartesiano, conciencia trascendental, conciencia de sí hegeliana, cogito apodíctico de Husserl, cogito prerreflexivo de Sartre) y su relación con la experiencia analítica en tanto desconocimiento engendrado por un sujeto identificado a la conciencia, Lacan responde que el sujeto no se equivoca por identificarse con la conciencia, sino que se escamotea una topología: el objeto a minúscula en su vertiente escópica. La reversión de un *yo pienso* a un *yo soy* se produce por la superposición a un “me mira”; sin embargo, la división inaugural entre el existente y el ser no se soluciona. Justamente el psicoanalista se inserta por su acto exactamente en esa hiancia. Sin embargo “el psicoanálisis no tiene que rendir cuenta a la filosofía por el error filosófico, como si la filosofía a partir de allí debiera darse cuenta de él” (Lacan, 2012, p. 223). El verdadero peligro no es esta identificación, sino el rebajamiento del sujeto al yo por el deslizamiento del psicoanálisis a un gerenciamiento generalizado, vocación de la psicología.

- Ante la cuestión de la aspiración de la praxis revolucionaria a la superación del trabajo alienado, Lacan expresa que se debería tener en cuenta lo que en el psicoanálisis se pone en evidencia: no hay sujeto de deseo porque el deseo siempre está alienado al Gran Otro, se verifica un sujeto articulado al fantasma, lo simbólico en psicoanálisis no se liga a las tradiciones espiritualistas

sino que allí el significante muestra su linaje materialista, el psicoanálisis es el relevo de la antigua función social del esquizofrénico: la ironía.

- Ante la cuestión en torno al psicoanálisis y la hermenéutica, Lacan señala que el psicoanálisis no contribuye a las tradiciones hermenéuticas de la filosofía, sino aportándole la elucidación de los lazos de la hermenéutica con el oscurantismo.

-Ante la cuestión del psicoanálisis y la antropología, Lacan responde que el psicoanálisis no funda una antropología, pues no hace del hombre su objeto, sino que su objeto es la falta de objeto en él.

Nos enfocamos especialmente en poner de manifiesto la especificidad de la interpretación en psicoanálisis y sus diferencias con otros abordajes de la interpretación. Por otra parte, procuramos identificar y precisar algunos usos de la interpretación analítica en filosofía y en ciencias humanas, esclareciendo en cada caso las diversas estrategias empleadas: aplicaciones, extensiones, pedidos en préstamo de nociones y categorías que, por estar desarraigadas de su suelo natal, con frecuencia se encontraban atravesadas de equívocos y malentendidos.

En estas indagaciones interdisciplinarias, nos detuvimos en lo que llamamos “el caso Ricœur”. Reconocimos que con la publicación del libro de Paul Ricœur *De l'interprétation. Essai sur Freud* en el año 1965, se iniciaba un nuevo debate en torno a la interpretación en psicoanálisis, sobre el que era necesario volver.

Procuramos mostrar que, movido por el “deseo de una ontología” abierta a la fe, Ricœur se acerca al psicoanálisis desde la tradición hermenéutica (que entiende como herencia de dos tradiciones: la de Schleiermacher, Dilthey, Weber, Bultmann y Heidegger por una parte, y la filosofía reflexiva de Descartes, Kant, Fichte y Nabert por otra). Desde esta apuesta y esta tradición, Ricœur realiza su lectura de Freud, hallando en su obra una “interpretación reductora”, una “arqueología del sujeto” y una “hermenéutica de la cultura”, que brinda contribuciones a cada una de las tres etapas (semántica, reflexiva y existencial) de la hermenéutica filosófica. En tal sentido, Ricœur sitúa al psicoanálisis en el horizonte del giro lingüístico de la filosofía del siglo XX, dentro de hermenéuticas diversas y fragmentarias y al interior de un conflicto de interpretaciones, en el que se pone en juego la cuestión de la “comprensión de sí”.

Particularmente al abordar el problema epistemológico que hace a la “consistencia del discurso freudiano”, Ricœur señala en Freud el problema de la interpretación y su articulación con

la explicación económica: el discurso freudiano es un “discurso mixto”, que apunta a dar cuenta del vínculo del sentido y de la fuerza en una “semántica del deseo”. De ahí que el método, la técnica y la teoría de la interpretación psicoanalíticas estén, a su juicio, mucho más cerca de las ciencias históricas que de las ciencias naturales.

A nuestro parecer, Ricœur había puesto el dedo en la llaga, abriendo un debate que llega hasta nuestros días. Este debate nos llevó a preguntarnos nuevamente por la supuesta “debilidad epistemológica” del psicoanálisis, que no termina de inscribirse ni en una energética ni en una hermenéutica, ni del lado de las ciencias de la naturaleza –que apuntan a “explicar”-, ni del lado de las ciencias del espíritu –que apuntan a “comprender”-. Si bien Freud en su época ubicó al psicoanálisis dentro de las ciencias de la naturaleza apartándose de la “querrela de los métodos”, en su texto inaugural titulado precisamente: *La interpretación de los sueños*, presenta a la interpretación como esencial al método, la técnica y la teoría del psicoanálisis. De allí se nos planteaba la necesidad de una renovada reflexión epistemológica de este tópico crítico, que además asumiera lo que hemos denominado sus “consecuencias prácticas”.

A continuación, expondremos los principales resultados de estas investigaciones realizadas en torno a la interpretación desde los campos de la filosofía / epistemología, el psicoanálisis y las ciencias humanas y sus posibles cruces.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1968) *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI Editores.

Assoun, P-L. (2001) *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI Editores, 6ª edición.

Benoit, A. (2019) « "L'épistémologie historique en héritage. Althusser, Foucault et la fabrique conceptuelle de l'histoire". En: Braunstein, J.-F.; Moya Diez, I. y Vagelli, M. (Dir.) (2019) *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*. Éditions de la Sorbonne, pp. 103-116.

Braunstein, J-F. (2002) « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le ‘style français’ en épistémologie». En: Wagner, P. (dir.) *Les philosophes et la science*. Gallimard, 2002.

Canguilhem, G. (1971) *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI Argentina S.A.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores S.A. de C.V.

_____ (2010) *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Galison, P. (1988) “History, Philosophy and the central metaphor”. *Science in Context*, 2, 1 (1988), pp. 197-212.

Gómez, R. (2014) *La dimensión valorativa de las ciencias. Hacia una filosofía política*. UNQ Editorial.

Guyot, V. (2011) *Epistemología y prácticas del conocimiento*. Lugar Editorial.

Klimovsky, G. & Hidalgo, C. (1998) *La inexplicable sociedad*. A-Z Editora.

Miller, J-A. (2005). « Filosofía <> Psicoanálisis”. In: MILLER, J-A. et al. *Filosofía <> Psicoanálisis*. Editorial Tres Haches, pp. 141-156.

Paltrinieri, L. (2012) *L’expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Éditions de la Sorbonne.

Lacan, J. (1995). *Escritos, La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde de Freud*. Siglo XXI Editores.

_____ (2012) *Otros Escritos*. Editorial Paidós.

Ricœur, P. (1965) *De l’interprétation. Essai sur Freud*. Seuil.

Ruiz, S. et al. (2011) “Lo social, las ciencias humanas, la psicología y el psicoanálisis”. *Memorias del III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVIII Jornadas de Investigación y VII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. UBA, 22 al 25 de noviembre de 2011, pp. 706-709.

III- La Interpretación, en los cruces entre Filosofía /Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas

III. a- La Interpretación, desde la Filosofía / Epistemología

La interpretación, entre la hermenéutica y el psicoanálisis.

La lectura e interpretación de Freud realizada por Ricœur

Marcela Renée Becerra Batán

Introducción

Este capítulo es fruto de múltiples diálogos que tuvieron lugar en nuestros Proyectos de Investigación, como asimismo en Cursos de posgrado que brindamos acerca de estos temas⁵. A través de estimulantes intercambios interdisciplinarios, fue tomando forma una peculiar problematización en torno a la interpretación, que desde el inicio ubicamos en los cruces entre filosofía / epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas. Cruces en los que, como ya expresamos, nos servimos de la escritura propuesta por Miller: <> (*losange*), para destacar conjunciones y disyunciones entre dichos campos disciplinarios y praxísticos. Esta posición del problema nos permitiría emprender análisis, reflexiones y críticas, indagar y exponer incidencias en “lo real”, así como plantear condiciones de posibilidad de transformación de prácticas en epistemología,

⁵ Del último al primero:

1) Curso de Posgrado: “La interpretación, en la encrucijada entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas. El caso Ricœur”. Doctorado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua (UDA). Mendoza, 3 y 4 de noviembre de 2017. Docentes: Becerra Batán, M. y Ruiz, S. M., 32 horas reloj.

2) Seminario de Posgrado y Extensión: “Filosofía, psicoanálisis y ciencias sociales: sentidos y hermenéuticas a partir de Freud y Ricœur”. Res. Cd FHCS 2013 nº 087, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Trelew (Chubut), Universidad Nacional de Patagonia Austral San Juan Bosco (UNPA SJB), 22 al 28 de septiembre de 2013. Docentes: Becerra Batán, M. y Ruiz, S.M., 45 horas reloj.

3) Curso de Posgrado de Perfeccionamiento: “Epistemología y psicoanálisis. La interpretación en Freud y en Ricœur”. Res. 089/13. Facultad de Psicología, UNSL. Docentes: Becerra Batán, M.; Ruiz, S. M.; Robledo, M.; Gerbaudo, P. San Luis, 30 de mayo al 14 de junio de 2013, 45 horas presenciales.

4) Curso de Posgrado: “Filosofía, psicoanálisis y ciencias sociales: sentidos y hermenéuticas a partir de Freud y Ricœur”. Programa de Cursos Avanzados CCT CONICET Mendoza, Docentes: Becerra Batán, M. y Ruiz, S. M., 27 al 31 de agosto de 2012, 45 horas reloj.

5) Unidad II: “Psicoanálisis e interpretación. Freud y Ricœur”, dictada por la Docente Becerra Batán, M., al interior del Curso de Posgrado: “Intérpretes y Narradores. Explorando el reino de los símbolos”, a cargo del Dr. Agüero, G. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (UNC), del 18 de agosto al 26 de octubre de 2011, 40 horas reloj.

psicoanálisis y ciencias humanas, para pensar y hacer de otro modo ante desafíos de nuestra actualidad.

Desde la filosofía/epistemología, el examen de nuestro problema nos llevó a retomar tópicos clásicos y actuales, en torno a los cuales se enfocaron nuestras inquietudes teóricas y prácticas acerca de la interpretación. En tal sentido, *en primer término*, nos preguntamos qué es la hermenéutica -dentro de la cual abordamos las cuestiones de la interpretación y la comprensión- y cuáles han sido los principales momentos de su devenir histórico en la cultura occidental hasta nuestra actualidad. Y *en segundo término*, nos preguntamos por Ricœur, por su formación y su camino filosófico, por su llegada a la hermenéutica y especialmente, por su lectura e interpretación de Freud para sus propias finalidades.

La hermenéutica y su devenir en la cultura occidental

Al formularnos la pregunta acerca de qué es la hermenéutica, consideramos necesario interrogarnos por lo que ésta ha sido y ha llegado a ser en la cultura occidental. Aquí daremos cuenta brevemente de los recorridos realizados y nos detendremos especialmente en aquellos tramos y referentes que resultaron más relevantes para nuestra indagación. Nos orientaron especialmente i) las tres “maneras de entender” la hermenéutica señaladas por Grondin (2008): la hermenéutica como una disciplina auxiliar o un “arte de interpretar” textos, la hermenéutica como una reflexión metodológica de las “ciencias del espíritu” –comprendidas las ciencias sociales y las ciencias humanas- y la hermenéutica como “una filosofía universal de la interpretación”; como asimismo ii) los análisis de Ricœur (2010) en torno a la historia de la hermenéutica desde Schleiermacher y Dilthey en adelante, en la que identifica dos movimientos que se acompañan: una “desregionalización” y una “radicalización”, así como sus aporías internas⁶.

Desde los comienzos de la hermenéutica hasta la hermenéutica como “arte de interpretar” textos.

⁶ Al respecto consultamos también a Scivoletto (2012), quien se vale de esta reconstrucción de Ricœur y de la “asunción apeliana del problema, que esencialmente coincide con la perspectiva de Ricœur” (p.153), para plantear sus temas de interés.

Los probables comienzos de la hermenéutica estarían vinculados a ancestrales técnicas o artes de interpretar mensajes “divinos” o diversos signos de sentido enigmático o ambiguo (Grondin, 2015/6), mientras que el inicio de la hermenéutica como tarea sistemática puede situarse en la Grecia antigua en torno a la interpretación de la épica homérica (Mantzavinos, 2020). Más tarde, en el siglo –IV de la Grecia clásica, aparecerá por primera vez el adjetivo *hermeneutiké* en los textos de Platón *Ion* y *El Banquete* (Ricœur, 2013).

En los siglos siguientes, la hermenéutica llega a ser un *arte de interpretar textos de autoridad*, tales como textos religiosos -del judaísmo, del cristianismo o del Islam-, textos jurídicos y textos clásicos. Se desarrollaron y prosperaron hermenéuticas específicas, como disciplinas auxiliares en diversos campos: una hermenéutica *sacra* en teología, una hermenéutica *juris* en derecho y una hermenéutica *profana* en el estudio de autores clásicos, todas las cuales brindaban normas y reglas para interpretar “correctamente” sus respectivos textos (Grondin, 2005 y 2008).

En la Antigüedad tardía y especialmente en el Medioevo occidental, entre las técnicas de la práctica hermenéutica, se destaca el *accesus ad auctores*. Se trataba de una “introducción estandarizada”, contenida en publicaciones de y sobre autores clásicos, organizada en torno a un esquema con ítems o preguntas prefijadas (Mantzavinos, 2020). Citando a (Detell, 2011, p. 84 y ss), Mantzavinos nos trae una de las versiones más utilizadas del *accesus*:

“¿Quién (es el autor) (*quis/persona*)?”

¿Qué (es el tema /materia del texto) (*quid/materia*)?”

¿Por qué (fue escrito el texto) (*cur/causa*)?”

¿Cómo (fue compuesto el texto) (*quomodo/modus*)?”

¿Cuándo (fue escrito o publicado el texto) (*quando/tempus*)?”

¿Dónde (fue escrito o publicado el texto) (*ubi/loco*)?”

¿Por qué medios/recursos (fue escrito o publicado el texto) (*quibus facultatibus/facultas*)?”

En el siglo XVII, el teólogo Johann Conrad Dannhauer (1603-1666) inventa la palabra *hermenéutica*, la cual aparece en su libro *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris* del año 1630. En esta obra, que aspira a brindar un complemento al *Organon* aristotélico, Dannhauer apunta a discernir el significado verdadero del significado falso, tanto de discursos escritos de todas las ciencias como de todo discurso oral (Mantzavinos, 2020). En el año 1654, Dannhauer escribe *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, primer libro en usar el término *hermenéutica* en un título que, además, expresa sintética y claramente el propósito de ésta: ser un método para exponer o interpretar las sagradas escrituras (Grondin, 2015/6).

Entre los seguidores de Dannhauer, resalta el filósofo Johannes Clauberg (1622-1665), quien además de situar la hermenéutica en la lógica, subrayó la importancia de aprehender la “intención del autor” en la tarea hermenéutica (Mantzavinos, 2020).

En el siglo siguiente, sobresalen las reflexiones acerca de la hermenéutica elaboradas por el filólogo, teólogo y filósofo Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Para Schleiermacher, la hermenéutica debe recorrer el camino que va desde el discurso expresado hasta el acto de pensamiento de su autor y lo que éste ha querido expresar. Para ello, la práctica de la hermenéutica debe emprender, tanto una “interpretación gramatical” del sistema objetivo de la lengua común, como una “interpretación psicológica” ó “técnica” propia de la expresión singular del individuo. Al respecto, Ricœur (2010) señala que aquí Schleiermacher se topó con una serie de dificultades: estas dos formas de interpretación no pueden realizarse simultáneamente y cada una “exige aptitudes distintas”. Y aunque en sus últimos escritos la segunda interpretación “prevalece sobre la primera”, sin embargo no deja de incluir elementos de la primera interpretación.

La interpretación busca evitar una “mala comprensión” y aspira a “llegar a comprender a un autor tanto y *aún mejor* de lo que éste se comprendió a sí mismo”. Respecto de esta difundida fórmula hermenéutica de raíz romántica -retomada luego por Dilthey-, Gómez-Heras (2003) comenta que es “verosímil”, puesto que un autor “pudo ser inconsciente de implicaciones de su obra posteriormente descubiertas, de contextos histórico-culturales aún no acontecidos, de influjos históricos aún inexistentes, de vivencias aún no conceptualizadas” (pp. 49-50).

Schleiermacher aspira a trascender las hermenéuticas especiales o regionales (propias de las sagradas escrituras, de los textos de derecho, o de los textos de autores clásicos) y a

integrarlas en una hermenéutica general. Al respecto, Ricœur (2010) señala que con Schleiermacher se inicia en la hermenéutica un movimiento de “desregionalización”: por encima de los dominios de las hermenéuticas particulares y de sus específicos textos, técnicas y reglas, la hermenéutica debe ser una “tecnología” general de la interpretación, pues atañe al “problema general del comprender”. La hermenéutica debe desarrollarse como un “arte del comprender” y una “doctrina” de dicho arte de carácter general, con reglas de un método riguroso para posibilitar una “práctica estricta” de la interpretación⁷. Solamente este tipo de práctica evitaría el constante peligro de la incomprensión, tornaría familiar y cercano aquello inicialmente extraño y lejano, y aseguraría una recta comprensión o “reconstrucción” del proceso de composición de todo tipo de discursos y expresiones.

Antes de proseguir con nuestro recorrido, baste al menos mencionar con George (2020) que, además de Schleiermacher y Dilthey, Friedrich Ast (1778-1841) brindó contribuciones a la hermenéutica moderna y que asimismo, han influido en ella ideas de Johann Gottfried Herder (1744-1803), Wilhelm von Humboldt (1767-1835) y Friedrich Schlegel (1772-1829).

La hermenéutica como fundamento metodológico de las ciencias del espíritu

En un tiempo de “absoluto rechazo del hegelianismo” y de “apología del conocimiento experimental” (Ricœur, 2010, p.77), dominado por el cientificismo, el positivismo y el kantismo, Wilhelm Dilthey (1833-1911) retoma el legado de la escuela histórica alemana y se propone emprender una tarea aún pendiente, que juzga necesaria: la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Como señala Grondin (2008), Dilthey lucha contra el positivismo de Comte y de Mill y contra el idealismo –especialmente, el de la “metafísica de la historia” de la filosofía hegeliana– y trata de “conducir la nave de la razón histórica” entre esos dos escollos.

Al respecto, en su texto de 1883: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey acude a una expresión kantiana para expresar su propósito: “investigar la naturaleza y la condición de la conciencia histórica: una *crítica de la razón histórica*” (Dilthey, 1978, p. XVII); crítica indispensable para una sólida fundamentación lógica, epistemológica y metodológica de las ciencias

⁷Dentro de estas reglas, Schleiermacher “impondrá balizas, objetivas y subjetivas” (Grondin, 2008, p. 36) a la “regla del todo y de las partes”. Ésta remite al problema del “círculo hermenéutico”, probablemente planteado por primera vez por Friedrich Ast (Mantzavinos, 2020).

del espíritu. Asimismo, Dilthey aspira a comunicar ese “sentimiento de la vida que surge de la conciencia histórica cuando es elevada por el pensamiento al conocimiento de su alcance” (Dilthey, 1978, p. XXI). He aquí las dos “vertientes” del filosofar de Dilthey, que él mismo reconoce: “comprender la vida por sí misma” ahondando en el mundo histórico y fundar las ciencias del espíritu.

Al afrontar el desafío de esta fundamentación, Dilthey retoma y reformula la distinción propuesta por el historiador alemán Johann Gustav Droysen (1808-1884) entre “explicar” (*Erklären*) y “comprender” (*Verstehen*). Dilthey plantea una “oposición excluyente” entre ambas, pues se refieren a dos esferas de la realidad que se han de distinguir (Ricoeur, 2010): o bien la esfera de las ciencias naturales, cuyos objetos de conocimiento son fenómenos naturales observables que se busca explicar a partir de enunciados generales –hipótesis o leyes-; o bien la esfera de las ciencias del espíritu, cuyos objetos de conocimiento se refieren a la realidad histórico-social del hombre y al “encadenamiento” de sus obras, a un “campo peculiar de experiencias que tienen su origen propio y su material en la vivencia interna” (Dilthey, 1978, p. 17) y cuyo fin es captar lo singular de esa realidad histórico-social mediante el método de la comprensión. Para Dilthey, la comprensión implica la capacidad de ponerse en el lugar de un otro y acceder a su vida psíquica a través de los signos que este otro ha dado de sí, de allí que la psicología ocupa un lugar fundamental en las ciencias del espíritu.

En el año 1900, en su texto “El origen de la hermenéutica”, Dilthey destaca la importancia de la hermenéutica en la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, aquéllas, “para su certeza metodológica, dependen (del hecho) de si la comprensión de la existencia individual puede elevarse o no a una validez general” (Dilthey, 1972, p. 231). Para Dilthey *sí* es posible una tal elevación de la comprensión de lo singular a lo universal en las ciencias del espíritu, y ello gracias a la hermenéutica. Dilthey llega a vislumbrar en la hermenéutica, aquel clásico arte de interpretar textos, la buscada base teórica y metodológica de todas las ciencias del espíritu como ciencias de la comprensión.

En Dilthey, la interpretación está al servicio de la comprensión. Y el comprender, por su parte, es entendido como un “proceso por el que intuimos, detrás del signo dado a nuestros sentidos, esa realidad psíquica de la que es expresión” (Dilthey, 1972, p. 232), como una marcha que va desde las expresiones externas hasta la vivencia (*Erlebnis*) interna de su autor. Ahora bien, el

comprender “se centra en la exégesis o interpretación de aquellos residuos de la realidad humana conservados en forma escrita”. (Dilthey, 1972, p. 233), porque “La comprensión sólo puede alcanzar validez general en relación con los documentos escritos” (Dilthey, 1972, p. 244) que perduran. La hermenéutica ha de ser pensada ahora como "la base teórica para la exégesis de los monumentos escritos" (Dilthey, 1972, p. 233). El “propósito *principal*” de esta teorización de la hermenéutica es el de

“preservar la validez general de la interpretación contra las incursiones del capricho romántico y la subjetividad escéptica, y dar una justificación teórica de tal validez, sobre la cual se funda toda la certeza del conocimiento histórico. Vista en el contexto de la teoría del conocimiento, de la lógica y la metodología de los estudios humanos, la teoría de la interpretación se convierte en un nexo de unión esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas, un componente esencial en la base de los propios estudios humanos” (Dilthey, 1972, p. 244).

Según Heidegger, la inquietud elemental de Dilthey se orientó hacia una sola meta: “llegar a la comprensión filosófica de la vida, y dar a esta comprensión una base hermenéutica en la vida misma” (Heidegger, 1998, p. 429), comprender la vida en su desarrollo histórico, más allá del interés por fundamentar epistemológicamente las ciencias del espíritu. Esta lectura heideggeriana pone de manifiesto un giro en la hermenéutica contemporánea, acontecido a partir y más allá de Dilthey. Precisamente, en sus últimos escritos, se esboza “un nuevo rostro de la universalidad de la hermenéutica”, que sin embargo cuestiona el “sueño diltheyano” de una fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu (Grondin, 2008).

Heidegger y la hermenéutica como “una filosofía universal de la interpretación”

A continuación, nos detenemos especialmente en el filósofo Martin Heidegger (1889-1976)⁸, dada su relevancia en las transformaciones acontecidas en la hermenéutica

⁸ Valga acotar que hemos retomado el pensar de Heidegger en múltiples ocasiones (en cursos de grado y posgrado, en cursos de formación al interior de Proyectos de investigación, en exposiciones en eventos académicos), desde el año 2003 hasta nuestros días.

contemporánea. Dentro de la historia de la hermenéutica, Ricoeur (2010) ubica a Heidegger en el inicio de un movimiento de “radicalización”, a partir del cual las inquietudes epistemológicas de la hermenéutica se subordinan a una interrogación ontológica previa y fundamental. Grondin (2008), por su parte, identifica a Heidegger como uno de los padres⁹ del avance de la hermenéutica en el siglo XX, que llega a ser una filosofía universal de la interpretación.

Nos enfocaremos especialmente en *Ser y Tiempo*, del año 1927, texto en el que Heidegger se propone edificar una “ontología fundamental” mediante una “fenomenología hermenéutica” como “análisis preparatorio y fundamental del Dasein”. Se torna necesario comenzar por volver a despertar la comprensión acerca de una pregunta fundamental, acallada y caída en el olvido tras una larga tradición filosófica: la pregunta por el sentido del ser. Para hacer esta pregunta, partimos de un *factum*: nosotros, que nos interrogamos por el ser, nos hallamos ya bajo cierta comprensión del mismo. Cada vez que enunciamos de diversas maneras algo acerca de un ente, comprendemos –de modo no explícito, no conceptual, indeterminado o “pre-ontológico”- el ser.

Ahora bien, aquello de lo cual nos preguntamos: el ser, no es él mismo un ente, sino la “condición de posibilidad” de que comprendamos en cada caso “ente”. Y si el ser es aquello que está implícito en todo referirnos al ente ¿hay acaso algún ente que debemos elucidar como punto de partida en nuestra búsqueda del sentido del ser? Ciertamente lo hay, y es aquel ente que de diversos modos se pregunta por el ser: el ente que somos en cada caso nosotros mismos, el “*Dasein*” o “ahí del ser”.

Podría objetarse que estamos ante un *circulus in probando*: el ser es lo dado por supuesto en la elucidación del *Dasein*, cuando es justamente aquello que ulteriormente debemos elucidar. Pero para Heidegger no hay tal círculo en la prueba, porque el camino propuesto en *Ser y Tiempo* para dar con el sentido del ser no es el camino de una fundamentación propia de un razonamiento deductivo, sino una fenomenología que implica un “círculo hermenéutico”. El fundamento/ sentido del ser no es pre-supuesto como un principio indemostrado, y la respuesta a la pregunta por el sentido del ser no será entonces una fundamentación tradicional, sino la “puesta al descubierto” de un fundamento que se exhibirá desde sí como sentido del ser.

⁹ La otra paternidad –en este caso, anónima- le corresponde a Nietzsche. Cfr. (Grondin, 2008, p.19).

La pregunta por el sentido del ser tiene preeminencia ontológica y óptica sobre cualquier otra pregunta: i) preeminencia ontológica, porque que el preguntar de las ciencias se funda en un preguntar ontológico anterior, pero éste resulta “ingenuo”, “ciego” y “desviado” si no se arriba a la interrogación por el sentido del ser; ii) preeminencia óptica, porque remite a un ente señalado: el *Dasein*, al que le concierne esencialmente el ser. Y a su vez, el *Dasein* presenta una triple preeminencia sobre todo otro ente: una preeminencia óptica, puesto que el *Dasein* es en único ente que ex–siste; una preeminencia ontológica, dado que el *Dasein* es ontológico ó es en el modo de comprender el ser y finalmente, el *Dasein* constituye la condición óptico – ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. “De aquí que la *ontología fundamental*, que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (Heidegger, 1998, p. 36). Se trata de “una analítica *provisional y preparatoria*, que apunta a “poner en libertad” el horizonte a partir del cual es posible todo preguntar por el sentido del ser. Y dado que por este camino se mostrará finalmente que el sentido del *Dasein* es la “temporeidad” (*Zeitlichkeit*), se intentará luego, partiendo de aquí, arribar a una explicación originaria del tiempo como “el horizonte trascendental de la pregunta por el ser”.

Ahora bien, dado que la pregunta por el sentido del ser ha caído en el olvido desde Platón en adelante, se plantea la necesidad de una Segunda Parte en el plan de *Ser y Tiempo*, en la que se entable diálogo con la historia acontecida de la ontología que problematice esta tradición, para descubrir su específico modo de ser y sus derivas “como algo necesariamente ligado al modo de ser del *Dasein*” (Heidegger, 1998, p. 43). Si el preguntar por el ser está determinado por la historicidad, este preguntar debe asumir ineludiblemente la tarea de volverse hacia su propia historia. Ello implica una “destrucción” de la historia de la ontología; destrucción que es positiva antes que negativa, pues determinará los límites y posibilidades de aquella historia, indagando en algunos hitos históricos decisivos “las experiencias originarias en las que se alcanzaron las primeras determinaciones del ser, que serían en adelante las decisivas” (Heidegger, 1998, p. 46). Esta Segunda Parte de *Ser y Tiempo* queda solo enunciada, pero no llega a desarrollarse—como tampoco la Tercera Sección de la Primera Parte.

El método de investigación propuesto para fundar la nueva ontología es la *fenomenología*. En un primer paso, Heidegger nos propone volver a prestar oídos a las palabras griegas que se reúnen en la palabra “fenomenología”. De este modo, pueden rescatarse de una

tradición encubridora las significaciones de “fenómeno” como “*lo-que-se-muestra-en-sí-mismo*, lo patente” (Heidegger, 1998, p. 52) –esto es, el ser de los entes-; y de “lógos”, como lo que permite ver algo, lo que hace “patente aquello de lo que se habla en el decir” (Heidegger, 1998, p. 55). Nos aproximamos así a un concepto de “fenomenología” que consiste en “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 1998, p. 57). Así entendida, la fenomenología constituye el camino hacia el sentido del ser: “Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*” (Heidegger, 1998, p. 58). La fenomenología es fenomenología del *Dasein* y como tal, es “hermenéutica” en un triple sentido: en cuanto “interpretación”, en cuanto desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica y en cuanto “analítica de la ‘existencialidad’ de la existencia”. En conclusión, “ontología fundamental” y “fenomenología hermenéutica” no designan empresas diversas, sino una y la misma tarea: la filosofía. En este orden, “La filosofía es una ontología fenomenológica y universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*” (Heidegger, 1998, p. 61).

La Primera Sección de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*: la “Etapa preparatoria del análisis fundamental del *Dasein*” cotidiano y de término medio, arriba a determinar la constitución del existencial “estar-en-el-mundo”. Esta estructura unitaria es primeramente analizada en los distintos miembros que la componen, los que finalmente serán articulados en el “cuidado”.

Heidegger elabora originalmente la cuestión del “mundo” –cfr. § 14 al § 24-. El método fenomenológico indica que la indagación debe ir desde el “estar-en-el-mundo” cotidiano y fáctico hasta el fenómeno estructural de la “mundaneidad”. Avanzando en la Primera Sección, Heidegger aborda el “estar-en-el-mundo” como “ser-con” y “ser sí mismo” y la relación de éste con el “uno”. Tras ello, Heidegger se detiene a analizar la “apertura” del “ser en”, conformada por tres existenciales: la “disposición afectiva”, el “comprender” y el “discurso”.

Nos interesa particularmente el “comprender” (*Verstehen*) –cfr. § 31, 32 y 33-, existencial fundamental del *Dasein*, “con igual originalidad” que la disposición afectiva y el discurso. Cabe destacar las interrelaciones entre los dos primeros existenciales: la disposición afectiva tiene siempre una peculiar comprensión, así como el comprender está siempre afectivamente dispuesto de

una determinada manera. El comprender es luego puesto en relación con el poder-ser del *Dasein*, de modo que puede ser definido como un poder-ser que abre y como un poder-ser las posibilidades que el *Dasein* en cada caso *es*, existiendo. Efectivamente, el *Dasein* se “encuentra” ya siempre arrojado o yecto a determinadas posibilidades, a partir de las cuales “abre mundo” con su comprensión. El *Dasein*, pues, “es en el modo de haber comprendido o no comprendido que es de esta ó aquella manera. Siendo tal comprender, “sabe” lo *que* pasa consigo mismo, es decir con su poder ser... *El comprender es el ser existencial del propio ‘poder ser’ del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo* (Heidegger, 1998, p. 168). El comprender tiene, pues, la estructura de la “proyección”, en cuanto proyecta al ser del *Dasein* hacia su “por-mor-de” ó “para qué final” y hacia la significatividad de su mundo; es decir, el comprender y su proyección define la “apertura”. Ahora bien, el proyectar no consiste en planificar u organizar racionalmente una serie de objetivos, contenidos y actividades humanas, sino que el ser mismo del *Dasein* es siempre proyectante, y sólo comprende en el proyectar. Lo cual trae aparejada otra implicancia: el comprender no puede aprehender las posibilidades sobre las que se proyecta como si éstas fueran algo “dado”, susceptible de cálculo y dominio racional, sino que más bien el comprender se lanza hacia sus posibilidades, *es* sus posibilidades en cuanto tales. Las dos grandes posibilidades del comprender son la “propiedad” o la “impropiedad”; el *Dasein* se halla originariamente en la segunda de ellas, y desde allí puede ó no ganarse a sí mismo. Que el *Dasein* se elija a sí mismo según la propiedad o la impropiedad, implicará “una modificación existencial del proyecto en su integridad” (Heidegger, 1998, p. 170).

El comprender que proyecta tiene distintos modos: la “circunspección” ó “ver en torno” de la “ocupación”, el “ver por” de la “solicitud” y la transparencia o el “ver a través” de sí. En todos estos casos, el “ver” se refiere al permitir que salgan al encuentro los entes bajo una determinada luz y desde una determinada apertura. Es por ello que, en todo comprender es siempre comprendido el ser, aunque no tematizado ontológicamente. Esto nos permite afirmar que la comprensión del ser es constitutiva del *Dasein*, que el *Dasein* es siempre y en cada caso su comprensión del ser.

Seguidamente Heidegger elabora la cuestión de la “interpretación” (*Auslegung*) como desarrollo del comprender y apropiación de lo comprendido. Toda interpretación se mueve dentro de una “situación hermenéutica” u “horizonte de sentido”. El “sentido” hace referencia al

“hacia dónde direccional” u horizonte de la proyección primaria del comprender el ser, a partir de lo cual algo puede ser comprendido como algo. Este horizonte de sentido está estructurado por un “haber previo” (*Vorhabe*), que es lo abierto por el comprender, por una “manera previa de ver” (*Vorsicht*) que recorta y pone algo a la mira, y por una “manera de entender previa” (*Vorgriff*), que trae por anticipado los elementos a partir de los cuales es posible para el *Dasein* conceptualizar algo. Sólo el *Dasein* puede “tener” o “no tener” sentido, pues el sentido no es algo propio de los entes, sino un existencial del *Dasein*, que corresponde a la estructura misma de la aperturidad del comprender.

Tras abordar el “enunciado” o la “proposición” como modo derivado de la interpretación y como “mostración”, “predicación” y “comunicación”, Heidegger se detiene en el existencial denominado “discurso” o “habla” (*Rede*), de igual originalidad que la disposición afectiva y el comprender, y conformando con ellos la aperturidad del entero estar-en-el-mundo. El discurso articula la disposición afectiva y el comprender, y es la expresión de tal articulación en lenguaje y en palabras mundanas. En tal sentido, afirma Heidegger: “La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras” (Heidegger, 1998, p. 184). Lo que de este modo siempre se expresa no es algo “interno” del *Dasein*, sino el “afuera”; es decir, la disposición afectiva y el comprender interpretado del *Dasein* en su mundo –en este punto, Heidegger se diferencia de Schleiermacher y Dilthey, para quienes lo que se expresa es algo “interno” del individuo-. El discurso puede ser caracterizado ahora como “la articulación significativa de la comprensibilidad del estar en el mundo” (Heidegger, 1998, p. 188). Ella involucra: el “sobre qué” del habla, lo hablado “por” ella, la comunicación y la notificación.

“Existencialidad”, “facticidad” y “caída” son los tres caracteres ontológicos que conforman el todo estructural que es el *Dasein*. La “existencialidad” es un poder-ser más allá de sí por adelantado. Pero este “anticiparse-a-sí” caracteriza al *Dasein* en tanto éste es a la vez un ente “arrojado” *ya* en un mundo –mundo fáctico que es constitutivo de un *Dasein* fáctico y a la vez, proyecto de éste-. Asimismo, el *Dasein* se encuentra ya siempre junto a, “caído” o perdido entre los entes de su ocupación. Estos tres caracteres ontológicos mencionados se articulan en la unidad del “cuidado”, el cual a su vez se sustenta en la “temporeidad”.

En síntesis, en *Ser y Tiempo* encontramos una hermenéutica de la facticidad / de la existencia orientada hacia una hermenéutica ontológica. Puede también afirmarse que esta obra

propone lo que expresa Grondin (2008): para eliminar un “doble olvido”, el olvido de sí y el olvido del ser, se requiere de una “hermenéutica de la existencia” y de una “hermenéutica del olvido filosófico del ser”.

Respecto de esta última hermenéutica, recordamos que Heidegger no llegó a desarrollar la Segunda Parte de *Ser y Tiempo*, que proyectaba llevar por título: “Rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo conductor de la problemática de la temporalidad”. Pero estas cuestiones enunciadas no serán abandonadas, sino profundizadas en textos posteriores. En tal sentido, la meditación heideggeriana irá brindando palabras indicadoras tales como: “regreso al fundamento de la metafísica”, “vuelta” o “torna” del pensamiento, “salto” y “paso atrás”, para poder así pensar aquello a lo que ya se apuntaba desde *Ser y Tiempo*.

A juicio de Grondin (2008), en la crítica a la metafísica y en las reflexiones sobre el habla del “segundo Heidegger” se encontraría su “última hermenéutica”, que deja como legado a descendientes tales como Rudolf Bultmann (1884-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Paul Ricœur (1913-2005) y Gianni Vattimo (1936), entre otros.

Tras Heidegger, particularmente Gadamer y Ricœur han dado forma a la hermenéutica contemporánea (George, 2020). Dentro de ésta, se destacan además Emilio Betti (1890-1968), Jürgen Habermas (1929), Karl-Otto Apel (1922-2017), Jacques Derrida (1930-2004) y Richard Rorty (1931- 2007).

Finalmente, cabe al menos mencionar algunos desarrollos recientes de la hermenéutica en diversas direcciones: en filosofía feminista, en filosofía comparada, en filosofía encarnada, en filosofía latinoamericana, en ética y filosofía política, en torno a cuestiones de normatividad y en torno a cuestiones del “nuevo realismo” (George, 2020).

Paul Ricœur, su camino filosófico hasta la hermenéutica y su lectura e interpretación de Freud.

Tras abordar la cuestión de la hermenéutica, nos detuvimos en Paul Ricœur y nos preguntamos por sus filiaciones, su camino en la filosofía, su giro hermenéutico y particularmente,

por su lectura e interpretación de Freud. A continuación, presentamos los momentos y aspectos más relevantes de estas indagaciones.

El camino filosófico de Ricœur hasta la hermenéutica

Partimos de la lectura de textos en los que el propio Ricœur recapitula su camino filosófico, lo que sin dudas ilumina aspectos de su formación, su producción y su estilo de filosofar. Ahora bien, como sucede en toda narración retrospectiva de la propia obra, la de Ricœur no sólo arroja luces sino también sombras, razón por la cual acudimos también a lecturas críticas de especialistas del *corpus* ricœuriano.

Ante todo, destacamos que Ricœur reconoce su *pertenencia* a una tradición cultural doble: “bíblica y griega”, cristiana protestante y filosófica –cfr. Ricœur (1998)-, claramente presente en su filosofar de principio a fin. Como señala Corona, este filosofar “se despliega como una autocomprensión de la existencia desarrollada en la consciente proximidad de la fe cristiana (...) como discurso racional ligado y libre a la vez respecto de la fe cristiana” (Corona, 1992, p. 11).

Sobre sus procedencias filosóficas, en el texto del año 1983 “Acerca de la interpretación”, Ricœur expresa:

“comenzaría por caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: corresponde a una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa filosofía” (Ricœur, 2010, pp. 27-28).

Los tres rasgos identificados en esta cita también hacen referencia a un “camino recorrido” a través de tres “supuestos”: desde la filosofía como reflexión, atravesando la filosofía como fenomenología, hasta llegar a la filosofía como hermenéutica.

La primera filiación filosófica y el primer tramo del recorrido ricœuriano corresponde a la *filosofía reflexiva*, iniciada con Descartes y Kant y continuada en Francia por Jean Nabert (1881-1960) –cfr. Ricœur (2010)-, Jules Lachelier (1832-1918) y Jules Lagneau (1851-1894) –cfr. Ricœur (1995a)-. Inicialmente Ricœur se inscribe en esta la línea, que entiende a la filosofía

como la actividad de un *cogito*, de un “yo pienso” que se vuelve reflexivamente sobre sí para alcanzar una cada vez más clara conciencia y comprensión de sí mismo como sujeto y principio del conocer y del obrar.

En su devenir filosófico cabe destacar que, hacia mediados de los años ‘30, Ricœur se siente demandado por “fuerzas contrarias y fidelidades opuestas” (cfr. Ricœur, 1998): tanto por las indagaciones existencialistas y personalistas de Gabriel Marcel (1889-1973) y de Emmanuel Mounier (1905-1950), como por las exigencias del filosofar de Edmund Husserl (1859-1938). Ricœur identifica en esta polaridad de influencias el “dinamismo propulsor” de su obra, como así también la raíz de lo que sería su singular *estilo*: la “mediación incompleta entre posiciones rivales”. Reconociéndose hijo de su tiempo, que caracteriza como “la era poshegeliana” de la “sistematicidad quebrada”, opta por un “pensamiento fragmentario” que anhela una sistematicidad, pero sin síntesis final.

Por estos años, Ricœur da pasos hacia la fenomenología primero y hacia la hermenéutica después; pasos que retrospectivamente interpretará como “una realización y una transformación radical del propio programa de la filosofía reflexiva” (Ricœur, 2010, p. 28). Aunque la *fenomenología* es para Ricœur “su primera verdadera escuela de *método* en filosofía”, sin embargo se aparta de algunas “*doctrinas*” de Husserl (Grondin, 2013, p. 101). Al respecto, en el texto *Réflexion faite* del año 1995, Ricœur sintetiza qué ha rescatado y qué no de dichas doctrinas: “el tema de la intencionalidad, no la exigencia de fundamento último ni la evidencia apodíctica de la autoconciencia” (Ricœur, 1995a, p. 17).

Y llegamos así a la filosofía como *hermenéutica*. A los escritos ricœurianos autobiográficos antes referidos, agregamos dos textos más. En el primero de ellos: “Existencia y hermenéutica” del año 1965, Ricœur se refiere al “injerto tardío” de la hermenéutica en la fenomenología, que se da de dos maneras: o bien i) por una “vía corta” *à la* Heidegger, para la cual la hermenéutica no constituye un problema epistemológico o metodológico, sino más bien un problema ontológico, puesto que toda interpretación se funda en definitiva en la comprensión, que es un “existencial” del *Dasein*, o bien ii) por una “vía larga”, según la cual la hermenéutica filosófica debe pasar por una etapa *semántica* de la interpretación de las expresiones lingüísticas de sentido doble o múltiple, por una etapa *reflexiva* que relacione la comprensión de estas expresiones con la comprensión de sí, para finalmente arribar a una etapa *existencial* en la que, a través del conflicto de

interpretaciones que ofrecen distintas hermenéuticas rivales, se nos muestre en el horizonte una ontología – que no será ya una ontología “trionfante”, sino una “militante y quebrada”-. Esta “vía larga” es la que elige Ricœur, siempre movido por “el *deseo*” de una ontología –cfr. (Ricœur, 2008, p.12)-.

En el segundo texto que agregamos: “Fenomenología y hermenéutica, desde Husserl” del año 1975, Ricœur se pregunta por la práctica de la filosofía tras las enseñanzas de Husserl, Heidegger y Gadamer, y se plantea dos cuestiones: i) la crítica de la hermenéutica no se dirige a toda la fenomenología, sino particularmente a su versión idealista husserliana y ii) la tarea filosófica a emprender es la de una “fenomenología hermenéutica”, en la que subraya la “interdependencia” entre fenomenología y hermenéutica ó el “presupuesto fenomenológico” de la hermenéutica y el “presupuesto hermenéutico” de la fenomenología.

Luego, en Ricœur (2010), se refiere a la hermenéutica –aquél tercer rasgo de la tradición filosófica de su pertenencia y tercer momento de su filosofar- en estos términos: se trata de la “variante *hermenéutica*” de la fenomenología, de la “incorporación” de la hermenéutica a la fenomenología, del “arraigo fenomenológico” de la hermenéutica y de la “subversión” de la fenomenología por obra de la hermenéutica.

Ahora bien, Grondin (2013) arroja nuevas luces sobre algunas sombras que detecta en las narraciones retrospectivas de Ricœur acerca de la introducción de la hermenéutica en su camino filosófico. Por su parte, Ricœur explica que la razón de tal introducción fue la necesidad cambiar de método ante un objeto que no se dejaba atrapar con los métodos fenomenológicos clásicos: dado que el mal no podía ser comprendido directamente por introspección del *ego*, sino sólo mediante el rodeo de la interpretación de los símbolos, mitos y relatos del mal, la fenomenología debía entonces incorporar a la hermenéutica. Pero Grondin encuentra “otros motivos” en el primer texto en el que Ricœur hace referencia a la hermenéutica: *Filosofía de la voluntad. Finitud y culpabilidad. II. La simbólica del mal* del año 1960, y al respecto destaca que la introducción de la hermenéutica tiene más bien que ver con la búsqueda de “reglas de desciframiento” ó “reglas de transposición” de los símbolos del mal en un “nuevo tipo” de discurso filosófico. Si “el símbolo *da* qué pensar” (Ricœur, 1969, p. 700), el asunto urgente y necesario de la filosofía como hermenéutica es el de « la justa comprensión de los símbolos (religiosos) en filosofía, más aún en la época moderna que es la nuestra » (Grondin, 2013, p.106), caracterizada por el “olvido” de los signos de lo sagrado y por la pérdida

del hombre como “perteneciente a lo sagrado”. La hermenéutica filosófica serviría entonces para remontar este olvido y esta pérdida deshumanizante, recrear el lenguaje, revitalizar la filosofía, superar la crítica desmitificadora propia de la modernidad mediante una “crítica restauradora” del sentido y alcanzar una “segunda ingenuidad” en estos tiempos. Y aunque esta primera concepción de la hermenéutica y de sus fines luego experimentará cambios, “Ricœur nunca renegó completamente de su primera entrada en la hermenéutica” (Grondin, 2013, p.115).

La lectura e interpretación ricœuriana de Freud

Agís Villaverde (2003) señala algunas de las razones del interés de Ricœur por el psicoanálisis: una de tales razones, ya expresada en *Finitude et culpabilité*, es que Ricœur sostiene que “el pensamiento a partir del símbolo debe ser interdisciplinar”, incluyendo entre otras disciplinas al psicoanálisis; otra razón es la importancia que había cobrado el psicoanálisis en los debates filosóficos contemporáneos sobre el lenguaje a partir del *linguistic turn*.

Ya desde el año 1958, Ricœur desarrolla temas sobre Freud en sus cursos en la Sorbona (Dosse, 2013). En el año 1960, en el Coloquio de Bonneval organizado por Henry Ey dedicado a la cuestión del inconsciente, Ricœur expone sus ideas al respecto ante un selecto auditorio, entre los que se encuentran Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Maurice Merleau-Ponty, Jean Laplanche, André Green, Serge Leclair, Henri Lefevre, Paul Giraud y Antoine Vergote, entre otros notables. Haremos una breve referencia al trabajo presentado en dicho Coloquio, titulado: “Lo consciente y lo inconsciente” –cfr. (Ricœur, 2008, pp. 95-113)-.

Al comenzar su exposición, Ricœur reconoce la conmoción que ha causado el psicoanálisis en su formación. Y señala que, a partir de “tres maestros de la sospecha”: Nietzsche, Marx y Freud, para el filósofo contemporáneo ha nacido un nuevo problema: el del “engaño de la conciencia” o “la conciencia como engaño”. En esta situación de “desamparo fenomenológico” ante el problema planteado por el inconsciente, surgen tres interrogantes: primero, ¿cómo pensar de nuevo la conciencia, de tal manera que el inconsciente sea “su *otro*”?; segundo, ¿cómo emprender una crítica de los modelos del inconsciente? – cuestión que atañe a una “tarea urgente”: una epistemología del

psicoanálisis- y tercero, ¿qué antropología filosófica podrá afrontar la dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente?

En cuanto al *primer interrogante*, cabe enunciar lo siguiente: hay una certeza inmediata de la conciencia que, si bien es irrefutable en tanto certeza, es “dudosa en tanto verdad”. Una conciencia de sí nunca se halla “en el comienzo sino en el final”. Ricœur invita a asumir las críticas y enseñanzas de Hegel y Freud, que “dicen la misma cosa: la conciencia es aquello que no puede ser totalizado, por esa razón una filosofía de la conciencia es imposible” (Ricœur, 2008, p. 97). Ricœur también señala aquí que, si bien Husserl ya había iniciado una crítica a la conciencia reflexiva al descubrir lo irreflexivo en lo reflexivo, es Freud quien va “hasta el final del fracaso de la conciencia”. En cuanto al *segundo interrogante*, Ricœur señala la necesidad de una crítica epistemológica de los conceptos de la metapsicología freudiana, que implica un “recorrido de ida y vuelta entre el realismo empírico y el idealismo trascendental” (Ricœur, 2008, p. 102). Y finalmente, el *tercer interrogante* promueve una investigación de la dialéctica entre lo consciente y lo inconsciente, en la que primeramente se plantea una oposición entre “la empresa regresiva del análisis freudiano” del inconsciente y “la empresa progresiva de la síntesis hegeliana” del espíritu -o entre la hermenéutica de la arqueología freudiana y la hermenéutica de la fenomenología hegeliana-, para luego alcanzar una superación de esta oposición y una comprensión de la identidad de estas dos sistemáticas, que “hablan no de dos mitades del hombre, sino cada una de la totalidad del hombre” (Ricœur, 2008, p. 113). Esta comprensión de la identidad de ambas hermenéuticas o sistemáticas nos llevaría, además, a entender mejor el clásico *dictum* freudiano: *Wo es war, soll ich werden*.

Después de este Coloquio, Lacan invita a Ricœur¹⁰ a su seminario en Saint-Anne, a cuyas reuniones éste asistirá durante un año y medio acompañado de su hijo Jean-Paul y de su nuera Françoise. Por la misma época, Ricœur sigue la presentación de enfermos en Saint-Anne con Yves Bertherat, solicita consultas acerca de la técnica psicoanalítica a Serge Lebovici y a René Diatkine, como asimismo pide a Alphonse de Waelhens y a Antoine Vergote que le expliquen a Lacan, a quien no entiende (Roudinesco, 1993). En el otoño de 1961, Ricœur brinda tres conferencias sobre Freud y la filosofía dentro de las *Terry Lectures* en la Universidad de Yale y en el otoño de 1962, imparte otras

¹⁰ Roudinesco (1993) y Dosse (2013) se han referido a las vicisitudes de la relación entre ambos, atravesada de malentendidos.

ocho conferencias sobre Freud en la cátedra Cardenal Mercier del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina.

En estos recorridos por Freud, Ricœur va topándose con una cuestión clave, que llega a entender como “el conflicto de las interpretaciones” entre una interpretación “amplificadora” de los símbolos -propia de su anterior lectura “tradicional”- y una interpretación “reductora” -propia de una lectura “crítica” que encuentra en Freud-. Asimismo, se va modificando el problema que aborda, el cual ya no se circunscribe a la cuestión de la culpabilidad, sino que se expande hasta una interpretación de la cultura en su conjunto. Al respecto, retrospectivamente señala que

“La interpretación practicada en la *Symbolique du mal* estaba espontáneamente concebida como una interpretación amplificadora, quiero decir, una interpretación atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente el simbolismo del mal y que únicamente la reflexión elevaba a la plenitud significante (...). Ahora bien, esta interpretación amplificadora se oponía, sin decirlo y sin saberlo muy bien, a una interpretación reductora que, en el caso de la culpabilidad, me parecía perfectamente ilustrada por el psicoanálisis freudiano.

Se levantaba ante mí una polaridad de un género nuevo, que anunciaba lo que yo iba a llamar el *Conflicto de las interpretaciones*. (...) la lectura casi integral de la obra de Freud (...) me reveló enseguida que se trataba de algo muy diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. La apuesta, como Freud había visto claramente, era una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud (...) Mi lectura de la simbólica del mal era una lectura tradicional; la de Freud era una lectura crítica”. (Ricœur, 1998, p. 25).

A comienzos de la década de 1960, Ricœur expone sobre Freud y el psicoanálisis en las ediciones de los años 1962 y 1964 del “Congreso Internacional”, realizadas en Roma bajo la dirección de Enrico Castelli. En enero de 1962, presenta el trabajo: “Hermenéutica y reflexión” –cfr. (Ricœur, 2008, pp. 287-303)-. Y en enero de 1964, en el marco del tema del Congreso “Técnica y

casuística”, presenta el trabajo: “Técnica y no técnica en la interpretación” –cfr. (Ricœur, 2008, pp. 165-180)-. De ambas exposiciones, rescatamos algunas cuestiones de interés para nuestro tema.

En la trama argumental de “Hermenéutica y reflexión”, Ricœur señala el conflicto entre las interpretaciones del fenómeno religioso y de los símbolos de lo religioso y de lo sagrado que ofrecen por un lado, la fenomenología y por otro lado, el psicoanálisis. Particularmente este último brinda un enfoque del fenómeno religioso como ilusión en el marco de una “hermenéutica general de la cultura”, que Ricœur entiende como la “intención última” del psicoanálisis:

“cuando Freud toma la iniciativa de interpretar la civilización como un todo, no transgrede los límites del psicoanálisis; por el contrario, pone de manifiesto su intención última, la de ser una hermenéutica general de la cultura, no solo una rama de la psiquiatría” (Ricœur, 2008, p. 291).

A juicio de Ricœur, el psicoanálisis es una hermenéutica que, como todas las demás, aspira a interpretar la totalidad del hombre. El límite de su interpretación le viene dado por su peculiar punto de vista, que es el de “una ‘economía’ de las pulsiones”. Y si bien las hermenéuticas fenomenológica y psicoanalítica se oponen, cada una es legítima en su rango, han de articularse conforme a la dialéctica inconsciente- consciente y debe incluirse a ambas dentro de la reflexión filosófica.

De la exposición “Técnica y no técnica en la interpretación”, rescatamos aquellos pasajes en los que Ricœur brinda sus perspectivas sobre la técnica del psicoanálisis y sobre la naturaleza y los alcances de la terapia analítica, lo que nos permite ir entendiendo mejor el singular abordaje ricœuriano. Aún cuando admite su “falta de experiencia o de práctica analítica” (Ricœur, 2008, p. 178), aquí Ricœur pone el acento en el psicoanálisis como *técnica* o *praxis*, que a su juicio incluye los tres aspectos de la clásica definición freudiana del psicoanálisis: método de investigación, terapéutica y disciplina científica o teoría –cfr (Freud, 1992, p. 231)-: “el psicoanálisis es, de cabo a rabo, praxis que engloba el arte de interpretar y la explicación de los mecanismos” (Ricœur, 2008, p. 166); el psicoanálisis es *trabajo* -del analista, del analizado, del psiquismo-

Ricœur considera necesario señalar también que el psicoanálisis es una “antitécnica”, en cuanto no es una técnica de adaptación para la dominación de la naturaleza. Es, en cambio, “una técnica de la veracidad”, que busca recorrer el camino que va “del desconocimiento al reconocimiento” (Ricœur, 2008, p. 172) de sí mismo. Para Ricœur, el psicoanálisis no es una ciencia de la naturaleza –en este punto, piensa distinto que Freud-, de lo cual infiere que la técnica analítica no puede ser considerada como la aplicación de una ciencia natural ya establecida. A diferencia de las ciencias de observación, de las ciencias experimentales, de las psicologías conductistas y hasta de algunas versiones del psicoanálisis norteamericano, en psicoanálisis no encontramos ni hechos observables y verificables, ni enunciados legaliformes articulables en una teoría científica. En psicoanálisis estamos, en cambio, en el terreno de la palabra y de las interpretaciones de una historia. Precisamente aquí, para dar cuenta del método y de la técnica del psicoanálisis, así como para responder a las críticas acerca de su discutido estatus científico, Ricœur retoma la tradición hermenéutica:

“su método está mucho más cerca de las ciencias históricas que de las ciencias naturales. El problema de la técnica de la interpretación se vincula en mayor medida a la cuestión de Schleiermacher, Dilthey, Max Weber y Bultmann que a la problemática del conductismo, aun el menos salvaje. Reconocer esto último es la única réplica válida contra el ataque de los lógicos, semánticos y metodólogos que cuestionan el carácter científico del psicoanálisis” (Ricœur, 2008, p. 173).

El psicoanálisis es una técnica “extraña” y “sin par”, pues si bien el analista trabaja con energías, solo lo hace a través de los efectos y juegos de sentido: “Economía del deseo, sí; pero a través de la semántica del deseo. Energética, sí; pero a través de una hermenéutica (Ricœur, 2008, p. 174). Técnica que, a diferencia de las de otras psicologías, no se dirige hacia la adaptación, sino hacia el “principio de realidad”, que Ricœur entiende como un “sentido verdadero” al que el paciente puede arribar atravesando sus fantasías. La técnica del psicoanálisis no se relaciona con el desencanto de la técnica, sino con la “desilusión”, con la caída de los ídolos y de las supersticiones, con “conocerse mejor en los desvíos del deseo” (Ricœur, 2008, p. 176), con la posibilidad “radical” de una

“liberación” (Ricœur, 2008, p. 178) para poder hablar y poder amar de otro modo, con una “nueva orientación” y hasta una “reeducación del deseo”: “el psicoanálisis quiere ser, como la *Ética* de Spinoza, una reeducación del deseo. Esta reeducación es lo que el psicoanálisis postula como la condición previa a toda reforma del hombre, ya sea intelectual, política o social” (Ricœur, 2008, p. 180).

En 1965, Éditions du Seuil publica en París el libro de Ricœur: *De l'interprétation. Essai sur Freud*¹¹, que compendia y amplía sus indagaciones y producciones previas. De dicho magno Ensayo, rescataremos las principales cuestiones que nos interesaron en nuestras búsquedas.

Desde el Prefacio de este texto, Ricœur deja en claro el objeto de su problemática, de su lectura y de su interpretación: se detendrá en Freud y no en el psicoanálisis. Reconoce lo complejo de su “apuesta”, a partir de la cual opta por leer a Freud¹² y escribir sobre él sin haber pasado por la experiencia analítica, “sin ser analista ni analizado”, sino más bien y solamente un filósofo interesado en la obra de Freud y en “la nueva comprensión del hombre” que esa obra propone. Acerca de este punto, Corona señala: “En particular el encuentro con Freud aporta a Ricœur, articuladamente, una cierta comprensión del hombre, una cierta noticia de alcance ontológico y una cierta comprensión del fenómeno de cultura, en especial de la religión” (Corona, 1992, p. 12).

Ricœur se plantea la cuestión de “*la consistencia del discurso freudiano*” (Ricœur, 1970, p. 2), que entiende como un problema triple en el que se implican: i) un problema *epistemológico*: qué es *interpretar* en psicoanálisis y cómo se enlazan “interpretación de los signos” y “explicación económica”; ii) un problema de filosofía *reflexiva*: qué *comprensión* de sí y “qué ‘sí’” se alcanza por esta interpretación, y iii) un problema *dialéctico*: la interpretación freudiana de la cultura ¿es o no conciliable con otras interpretaciones de la cultura y, en caso de serlo, según qué reglas?.

En vistas al examen de este triple problema, el texto se organiza en tres secciones: “Libro 1º: Problemática: Situación de Freud”; “Libro 2º: Analítica: Lectura de Freud”; “Libro 3º:

¹¹ La primera edición en español de este libro, realizada en México por Siglo XXI Editores, aparece en el año 1970 bajo el título: *Freud, una interpretación de la cultura*.

¹² Para esta tarea, Ricœur decide retraducir la mayor parte de los textos de Freud. Además, brinda las referencias bibliográficas correspondientes a las ediciones originales en alemán, la edición crítica inglesa y las ediciones francesas de los escritos de Freud.

Dialéctica: Una interpretación filosófica de Freud”. Conforme a este orden de exposición, tras situar a Freud en el debate contemporáneo en torno al lenguaje (Libro 1º), Ricœur propone una disociación entre *la lectura* de la obra de Freud (Libro 2º) y *una interpretación filosófica* de dicha obra (Libro 3º). Respecto de esta compleja disociación planteada, un año más tarde, en un artículo precisamente titulado: “Una interpretación filosófica de Freud”, Ricœur expresa que, mientras que *la lectura* de Freud es “un trabajo de historiador de la filosofía” que busca reconstruir con objetividad la arquitectónica de su obra, *una interpretación filosófica* de Freud es en cambio “un trabajo de filósofo” que se posiciona frente a dicha obra y que intenta pensar “a partir de Freud, es decir, después de él, con él y contra él” (Ricœur, 2008, p. 149).

En las primeras páginas del Libro 1º, Ricœur reconoce al psicoanálisis como una de las disciplinas que contribuye en la indagación de ese problema privilegiado de la filosofía de su tiempo que es el lenguaje. Otra vez, Ricœur subraya que su aproximación al psicoanálisis es la sola lectura e interpretación de la “obra escrita” de Freud y no la práctica del psicoanálisis, lo cual a su juicio entraña tanto una limitación como una ventaja:

“sé bien que sin la práctica una lectura de Freud queda trunca y se expone a no abrazar sino un fetiche; pero si esta aproximación al psicoanálisis por los textos tiene límites que sólo la práctica podría salvar, en cambio tiene la ventaja de mostrar sobre todo un aspecto de la obra de Freud que la práctica puede enmascarar (...). Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral” (Ricœur, 1970, p. 8).

Precisamente para Freud el sueño - o mejor dicho, el relato del sueño - es un texto interpretable. Además, tomado como modelo de toda expresión distorsionada del deseo, el sueño puede ser considerado como el lugar de la “articulación entre deseo y lenguaje”, que remite a una “semántica del deseo”. La palabra *Traumdeutung* indica justamente la posibilidad de la interpretación

de los sueños y de todos los productos psíquicos que, como los sueños, tienen “doble sentido” –un sentido manifiesto y un sentido latente, un sentido que se muestra y un sentido que se oculta en lo que se muestra-. Todas estas expresiones de doble sentido son incluidas dentro de la definición de símbolo, el cual por su parte exige necesariamente el trabajo de la interpretación como “inteligencia del doble sentido”, como explicitación, traducción o desciframiento del segundo sentido o de los sentidos múltiples entramados en el símbolo.

Como ya se anticipó, en el campo del conflicto de las interpretaciones, la interpretación psicoanalítica se ubica del lado de una *interpretación reductora* de ilusiones, opuesta a una interpretación restauradora de sentidos. Esta interpretación crítica y destructora de ídolos es un ejercicio que nos ha enseñado y legado “la escuela de la sospecha”, en la que descollaron Marx, Nietzsche y Freud. Más allá de sus diferencias, estos tres maestros nos proponen ejercicios de la sospecha que i) parten de una crítica a las ilusiones de la conciencia inmediata, entendida como falsa conciencia, ii) proponen luego novedosas y astutas artes de interpretación o métodos de desciframiento y iii) aspiran a una extensión o una ampliación de la conciencia, tratándose ahora de una conciencia mediata y ya aleccionada por la disciplina de “la necesidad” o por el freudiano “principio de realidad”. Respecto de esta orientación hacia una extensión de la conciencia, destacamos esta cita: “Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz” (Ricoeur, 1970, p. 35).

Un desarrollo similar de esta cuestión puede encontrarse en el escrito “El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea”, del año 1965. De este texto, nos detenemos sólo en un breve pasaje, en el cual Ricoeur señala que el sentido de todas las expresiones psíquicas es un sentido “*promovido* e, incluso, *creado*” y a la vez “descubierto” por el método de la interpretación; método cuya justificación última radica en que ese sentido creado-descubierto

“*libera* al soñador o al enfermo, cuando éste llega a reconocerlo, a apropiárselo, en suma, cuando el portador de ese sentido *deviene conscientemente ese sentido*, que hasta entonces sólo existía fuera de él, ‘en’ su inconsciente, y luego ‘en’ la conciencia del analista” (Ricoeur, 2008, p. 140).

Puede decirse que, en esta perspectiva, el efecto de liberación depende del reconocimiento de un sentido que pre-existía “para *otro*” y que solo después, gracias al acto de interpretación del analista, se torna consciente “para sí”.

Esta cuestión de la conciencia para sí nos remite a otra: a la cuestión de la reflexión y su relación con la hermenéutica, de la que Ricœur se ocupa a continuación. A diferencia de la intuición del *Cogito* cartesiano y de la apercepción trascendental kantiana, “*la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser; a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*” (Ricœur, 1970, p. 44). Estamos aquí ante una conciencia de sí no inmediata sino mediata, que implica una tarea práctica de índole ética; transitamos aquí desde una reflexión abstracta a una reflexión concreta. En este paso, la reflexión requiere de la interpretación; mejor dicho, la reflexión llega a ser reflexión concreta atravesando e integrando interpretaciones en conflicto. La filosofía reflexiva debe entonces recurrir a hermenéuticas opuestas para interpretar los signos “opacos, contingentes y equívocos” de lo humano en el mundo y, a través de las diversas interpretaciones de tales signos, arribar a una nueva comprensión del *Cogito* y de sí. Dentro de tales hermenéuticas en lucha, el psicoanálisis es aquella que más y mejor invita al descentramiento de la conciencia inmediata, del Ego o del yo, promoviendo una aventura de la reflexión en cuya travesía hemos de perdernos para reencontrarnos.

En el Libro 2º: la “Analítica”, se expone la “Lectura de Freud”. Ricœur afirma que este Libro puede ser leído como una obra separada y suficiente, puesto que desde el inicio ha propuesto una disociación entre “lectura” e “interpretación” de Freud. Cabe también señalar que, en esta Analítica, Ricœur presenta diversos niveles de lectura dirigidos hacia la Dialéctica que expondrá en el Libro 3º, según una estrategia conducente a poner dicha lectura de Freud al servicio de sus propios intereses filosóficos. Las tres partes, ciclos o jalones de esta Analítica se titulan: “Energética y Hermenéutica”, “La interpretación de la cultura” y “Eros, Tánatos y Ananké”.

En la primera parte de esta Analítica, se plantea “El problema epistemológico del freudismo”. Ricœur encuentra en el psicoanálisis un “discurso mixto”: tanto un discurso de la fuerza ó una energética, como un discurso del sentido ó una hermenéutica. El problema epistemológico del psicoanálisis freudiano se resumiría en esta cuestión: “¿Cómo es posible que la explicación

económica *pase por* una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea *un momento* de la explicación económica?” (Ricœur, 1970, p. 61). Evitando caer en una simplista alternativa excluyente entre energética y hermenéutica, se intenta una lectura que asuma las dificultades de las diversas soluciones que Freud fue dando a este problema, desde el *Proyecto de psicología para neurólogos*, pasando por *La interpretación de los sueños*, hasta llegar a los *Trabajos sobre metapsicología*. En particular, los minuciosos análisis de *La interpretación de los sueños* muestran ejemplarmente la clave ricœuriana de lectura, a partir de la cual se intenta distinguir y articular energética y hermenéutica.

En la segunda parte de esta Analítica, Ricœur examina la aplicación del psicoanálisis a la interpretación de la cultura (arte, religión, moral, ideales, ilusiones), a partir del paradigma de los sueños y las neurosis. Si bien aquí se analiza la elaboración freudiana de una segunda tópica que se añade a la primera tópica, el sueño sigue siendo el modelo “insuperado e insuperable”; precisamente, la exégesis de la cultura “mostrará el modelo del sueño en su significación universal” (Ricœur, 1970, p. 139). Con respecto a esta extensión del psicoanálisis, Corona resalta que Ricœur encuentra en Freud “una nueva noción de símbolo y de texto, que hace ampliar la hermenéutica hasta extenderse a todas las obras de la cultura” (Corona, 1992, p. 87). Como el sueño, tales obras culturales son “una manifestación *disfrazada* –símbolo- de los deseos arcaicos reprimidos de la infancia individual y de la humanidad. Así, todas las formas de la cultura deben ser entendidas también como *textos* que con su sentido literal, manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido segundo” (Corona, 1992, pp. 56-57). Conforme a sus propósitos, Ricœur procura mostrar que la interpretación freudiana de la cultura tiene alcances filosóficos y que es susceptible de ser puesta en dialéctica relación con otras hermenéuticas.

En la tercera parte de esta Analítica, Ricœur se detiene en lo que considera la revisión, revolución o refundición de toda la obra freudiana a partir de la inclusión de la pulsión de muerte en *Más allá del principio de placer*. Según la lectura ricœuriana, esta revisión total “afecta, primeramente, al discurso mismo psicoanalítico (...), luego y gradualmente a la interpretación de todos los signos constitutivos de la semántica del deseo, hasta llegar a la noción de cultura” (Ricœur, 1970, p. 220) y torna posibles las últimas elaboraciones teóricas freudianas acerca de una teoría de la cultura y acerca del principio de realidad.

Y finalmente llegamos al Libro 3º, titulado “Dialéctica: una interpretación filosófica de Freud”. Esta interpretación filosófica avanza a través del análisis de cuatro partes, dedicadas respectivamente a la epistemología, la reflexión, la dialéctica propiamente dicha y la hermenéutica. Nos referiremos brevemente a las tres primeras partes, que son las que más nos interesaron en nuestro Proyecto.

En la primera parte de esta Dialéctica: “Epistemología: entre Psicología y fenomenología”, se intenta una evaluación epistemológica “al nivel de una lógica de la experiencia” (Ricœur, 1970, p. 297) psicoanalítica y se confronta al discurso psicoanalítico y a su praxis con otros discursos sobre la experiencia humana. Ante diversos frentes: i) lógicos y epistemólogos que critican el estatuto científico del psicoanálisis en razón de que éste no cumple con los requisitos teóricos, metodológicos y técnicos de las ciencias de la observación, ii) intentos de reformulación de la teoría psicoanalítica en términos de psicología científica o de operacionalismo y iii) reformulaciones internas, Ricœur insiste en señalar que el psicoanálisis no es una ciencia de la observación, sino una interpretación y en tal sentido, está más vinculado con las ciencias históricas que con las ciencias naturales y la psicología científica. Por otro lado, Ricœur trata de acercarse al psicoanálisis a través de la fenomenología; en esta tentativa, puntualiza cercanías y distancias, posibles similitudes y radicales diferencias entre ambas disciplinas y ambas experiencias. Todo ello lo lleva a afirmar que la fenomenología en sus límites apunta hacia el psicoanálisis, mientras que el psicoanálisis señala aquello que ésta nunca logrará alcanzar. Tras sus análisis y críticas, Ricœur finalmente destaca el fracaso de los intentos de reformular el psicoanálisis en términos de psicología científica, como el de aproximar el psicoanálisis a la fenomenología; fracasos ambos que, sin embargo, ponen de manifiesto lo original, “irreductible” y sin par del discurso y de la praxis analítica.

En la segunda parte de esta Dialéctica: “Reflexión: una arqueología del sujeto”, gira precisamente en torno al concepto filosófico de “arqueología del sujeto”. Ricœur aclara que éste no es un concepto psicoanalítico, sino más bien un concepto filosófico propuesto “para dotar de un apoyo filosófico al discurso analítico, a la vez que el propio pensamiento reflexivo sufre un cambio al integrar el discurso de su propia arqueología” (Ricœur, 1970, p. 298). Como ya se dijera, se requiere del paso por la metapsicología freudiana, por su tópica y sobre todo por su económica, como disciplina necesaria para desasirse de la conciencia inmediata y para devenir-consciente. En tal sentido, la metapsicología freudiana nos propone “una aventura de la reflexión”, que nos conduce

hasta un *Cogito* que ya no es íntegro, ni transparente para sí mismo, ni dueño de sí, sino que ahora más bien se trata de “un Cogito herido: un Cogito proferido, pero no poseído; un Cogito que no comprende su verdad originaria sino en y por el reconocimiento de la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual” (Ricœur, 1970, p. 384). En esta aventura de la reflexión, mediada por la interpretación de los símbolos de lo humano –privilegiadamente, por la interpretación de los sueños-, el psicoanálisis pone de manifiesto una regresión a lo arcaico, a lo “siempre anterior”, a lo infantil y a lo primitivo de cada sujeto y de toda la humanidad.

En la tercera parte de esta Dialéctica: “Arqueología y Teleología”, se propone una articulación dialéctica entre la arqueología regresiva freudiana y la teleología progresiva hegeliana, como proceso imprescindible en el tránsito que va desde una reflexión abstracta a una reflexión concreta. Con el propósito de alcanzar una mejor comprensión tanto de Freud como de su propio proyecto filosófico, Ricœur plantea relaciones de “homología” entre Freud y Hegel: “Freud, diría yo, vincula una arqueología tematizada de lo inconsciente a una teleología no tematizada del ‘devenir-consciente’, así como Hegel vincula la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la vida y el deseo” (Ricœur, 1970, p. 404).

Por último, en la cuarta parte de esta Dialéctica: “Los enfoques del símbolo”, Ricœur arraiga la dialéctica entre arqueología y teleología en la cuestión del símbolo y brinda una posible solución al problema que más le interesa, al servicio del cual ha desplegado toda la problemática, la analítica y la dialéctica de este Ensayo sobre Freud: el problema del conflicto entre una hermenéutica desmitificadora de la religión y una hermenéutica que, a partir de los símbolos de lo sagrado, se abre al *Kerigma* o a la interpelación de la fe.

Más tarde, en la segunda mitad de la década de 1960, pueden encontrarse desarrollos similares de esta lectura e interpretación filosófica de Freud en otros textos contemporáneos y posteriores a su Ensayo de 1965, de los que a continuación referimos tres.

En primer lugar, el texto “El psicoanálisis y el movimiento de la cultura contemporánea” del año 1965, en el que Ricœur insiste en sostener que el psicoanálisis “muestra su intención verdadera cuando, haciendo estallar el marco limitado de la relación terapéutica del analista y de su paciente, se eleva al nivel de una hermenéutica de la cultura” (Ricœur, 2008, p. 115). Desde este nivel, el psicoanálisis puede brindarnos una interpretación “global” de todos los fenómenos de la

cultura, pero a su vez se trata de una interpretación “limitada” de los mismos, circunscrita a los modelos tópico-económico y genético propuestos por Freud. Además, como hermenéutica de la cultura, el psicoanálisis es un momento y un movimiento constitutivo de nuestra cultura contemporánea.

En segundo lugar, en el año 1966 se publica el escrito: “Una interpretación filosófica de Freud”, en el que, como señala Corona (1992), el propio Ricœur resume las ideas centrales de su Ensayo sobre Freud. Dada esta característica, dicho escrito tiene la ventaja de proporcionar tanto una clara introducción como una rica síntesis del complejo recorrido de aquel monumental Ensayo. De este escrito de 1966, destaquemos aquí solo el punto de partida de su “Exposición”, en la que Ricœur reitera su apuesta de leer a Freud tal como se lee a cualquier filósofo. Y ante la objeción de que el psicoanálisis es una doctrina referida a una experiencia y a una técnica, lo cual hace de Freud algo diferente a un filósofo, Ricœur responde con dos argumentos: i) fue el propio Freud quien comunicó sus hallazgos en escritos destinados a todos, no solo a analistas y analizados, y ii) la experiencia analítica es comunicable y se ha ido constituyendo una doctrina y una teoría acerca de la misma, por lo tanto es posible comprender el significado de esta experiencia aún cuando no se la haya vivido. “Por esta razón, a pesar de los graves malentendidos que no subestimo, es posible para un filósofo comprender, como filósofo, la teoría psicoanalítica e, incluso, parcialmente, la experiencia psicoanalítica” (Ricœur, 2008, p. 152).

En tercer lugar, cabe hacer mención al texto: “El arte y la sistemática freudiana” del año 1968, en el que Ricœur evalúa la aplicación realizada por Freud de su “punto de vista sistemático” (tópico y económico) a las obras de arte, considerando su valor y sus límites. De los múltiples propósitos de esta aplicación del psicoanálisis al fenómeno estético, subrayamos uno: a juicio de Ricœur, “fue un jalón en dirección del gran proyecto filosófico que [Freud] nunca perdió de vista, y que el desarrollo de la teoría de las psiconeurosis enmascaró y manifestó a un mismo tiempo” (Ricœur, 2008, p. 182).

Las críticas en torno a la interpretación ricœuriana de Freud, que ya existían desde la exposición de Ricœur en el Coloquio de Bonneval en 1960, toman nuevas formas y hasta se tornan violentas después de la publicación de su Ensayo sobre Freud en 1965. Al respecto, Dosse (2013) detalla “El ataque de los lacanianos”, que se difunde a través de prestigiosas revistas: en primer lugar, el artículo “Comment survivre à Freud?” de Jean-Paul Valabrega, publicado en la revista *Critique* –al

cual responde el propio Ricœur en el siguiente número de la revista-; en segundo lugar, el artículo “De l’interprétation ou la machine hermeneutique”, publicado en dos números consecutivos de la revista *Les Temps Modernes*. Valabrega (1966) sobre todo apunta a subrayar la idea de que Ricœur usa sin citar a Lacan, que lo plagia sin darle el crédito que le corresponde; por su parte Tort (1966) realiza una crítica punzante, de la que solo rescatamos algunos puntos: i) ante la afirmación de Ricœur de que su lectura destaca algo que la práctica analítica podría ocultar: la centralidad de la “teoría de la cultura” en Freud, Tort señala que, si no se determina “el lugar, el status y el sentido” de esta teoría de la cultura respecto de la metapsicología y de la experiencia de la cura, se termina desplazando “el centro del pensamiento freudiano”; ii) no hay en Freud dos tipos de discursos: el de la energética y el de la hermenéutica, que requerirían de una dialéctica. El objetivo de tal escisión sería ubicar al psicoanálisis dentro de la hermenéutica y su resultado práctico, el “vaciar de sustancia” los conceptos freudianos; iii) no existe una arqueología del sujeto en psicoanálisis, porque éste modifica la posición del sujeto. Esta invención de Ricœur es más bien un “reflejo especular” de la teleología de la dialéctica hegeliana.

Además del “ataque de los lacanianos”, Dosse (2013) refiere otras críticas a Ricœur desde la publicación de su Ensayo sobre Freud en adelante, provenientes de psicoanalistas -algunos de ellos, “ceranos a Ricœur”-: las de Antoine Vergote, Michèle Bertrand, Jacques Sédat, Didier Anzieu, Jean Laplanche, Serge Lebovici y Monique Schneider. Y aunque Dosse también reconstruye una recepción “mayoritariamente positiva” del mencionado Ensayo de Ricœur, señala que en aquel momento es Lacan con sus *Écrits* quien gana la partida.

Ante el clima adverso para con Ricœur que se genera por entonces en el medio intelectual francés, éste se llama a silencio. Recién en los años ochenta vuelve a exponer en torno a Freud y el psicoanálisis. Al respecto, sus intervenciones y publicaciones más importantes en las dos décadas siguientes son: “La question de la preuve dans les écrits psychanalytiques de Freud” (conferencia publicada en 1982), “La psychanalyse confrontée à l’épistémologie” (artículo de 1986), « Respuesta a Mauricio Beuchot » (actas de Simposio publicadas en 1991), *La critique et la conviction* (reportaje de 1995) y “Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur” (reportaje de 2003, publicado en 2016). De algunos de estos textos, rescatamos algunos puntos de nuestro interés.

En el artículo “La psychanalyse confrontée à l’épistémologie”, Ricœur (1986) retoma cuestiones abordadas cuatro años antes en la mencionada conferencia: “La question de la preuve...”. Si han de superarse malentendidos entre psicoanalistas y epistemólogos en torno al estatuto científico del psicoanálisis, se requiere plantear tres “cuestiones preliminares”: i) los criterios de hecho en psicoanálisis, ii) las relaciones entre procedimientos de investigación, métodos de tratamiento y teoría y iii) la cuestión de la prueba en psicoanálisis. Particularmente en la cuestión ii), encontramos un nuevo acento, que permite a Ricœur entender mejor al psicoanálisis *no sólo* como una hermenéutica: si bien el procedimiento de investigación se asemeja a la interpretación de textos y en este punto se acerca a las ciencias histórico-hermenéuticas, se dejarían de lado “rasgos específicos de la interpretación” si no se articulara dicho procedimiento de investigación con el método de tratamiento, que es lucha contra las resistencias. La praxis psicoanalítica lleva a “pensar en conjunto” significaciones y fuerzas en una “teoría inclusiva”.

En su “Respuesta a Mauricio Beuchot”, Ricœur (1991) destaca “tres puntos” de la lectura que de él ha hecho Beuchot en torno a la cuestión de la epistemología y el psicoanálisis: i) al considerar al psicoanálisis como una hermenéutica, hay que tener en cuenta la “reforma general” de este concepto, que Ricœur viene trabajando en teoría del texto, teoría de la historia y teoría de la acción. Según esta reforma conceptual, la explicación y la comprensión constituyen los dos polos del proceso dialéctico de la interpretación. A partir de ello, Ricœur puede sostener, como por otra parte y a su modo lo había hecho Assoun (1981), que la interpretación psicoanalítica *es* una explicación; ii) Beuchot señala el “cambio de posición” de Ricœur desde su Ensayo sobre Freud hasta “La question de la preuve...”, según el cual se valora de otro modo “la heurística freudiana, es decir, la elucidación de *hechos*, inseparables de la *praxis*, analítica ella misma, y de su episodio mayor, la transferencia” (Ricœur, 1991, p.217), así como su importancia en la “verificación de la teoría”, y iii) al ahondar en la cuestión de la verdad en psicoanálisis, Ricœur enfatiza la noción de “verdad contextual” en relación con los logros de una cura: se trata de “la capacidad de construir una historia coherente y aceptable por sí misma” (Ricœur, 1991, pp. 218) de la propia vida, discriminada de otras historias de vida con las que ésta está entrelazada, para poder realizar aquellas dos “palabras maestras de Freud”: “trabajar” y “amar”.

Del reportaje *La critique et la conviction*, solo rescatamos aquella cita en la que Ricœur efectúa una autocrítica, al retomar una temprana crítica que le hiciera Gabriel Marcel a su Ensayo sobre Freud y que ahora, tres décadas después, entiende de nueva manera:

“[Gabriel Marcel] Me dijo muy claramente que yo había cedido a eso que él llamaba el ‘espíritu de abstracción’. Y yo comprendo mejor su juicio en la medida en que ahora me reprocho haber construido todo sobre los textos más teóricos de Freud (...) y no haberme enfrentado suficientemente a la experiencia analítica como tal” (Ricœur, 1995b, pp.43-44).

Con parecido acento, en el reportaje “*Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur*”, Ricœur advierte que solo discutió los “capítulos teóricos de Freud”, que dejó de lado la práctica:

“Pienso cada vez más que, en la situación analítica del cara-a-cara de la cura, hay mucho más que en la teoría psicoanalítica. La práctica excede la teoría, estoy convencido de eso; en particular, el rol de la transferencia y de la contratransferencia (...) Es por esta razón que prácticamente no he escrito más sobre el psicoanálisis” (Ricœur, 2016, p. 20)¹³.

Ricœur vuelve críticamente sobre otro punto de su Ensayo sobre Freud, que juzga como « la parte más débil » de aquel libro: el planteo de una oposición y de una dialéctica entre arqueología freudiana y teleología hegeliana. Ahora reconsidera esta cuestión y señala que es precisamente en la experiencia analítica -aquello que faltaba en dicho Ensayo- donde se da el movimiento entre una “arqueología del trauma” primitivo y una “teleología de la cura”, entendida ésta como proceso de reconocimiento del sentido de dicho trauma y “aceptación” del mismo.

¹³ La traducción es nuestra.

Y a pesar de sus años de silencio acerca del psicoanálisis, Ricœur no ha dejado de nutrirse de textos de Freud; por ejemplo, expresa que ha acudido a *Repetir, recordar y elaborar* y a *Duelo y melancolía* en su libro *La memoria, la historia, el olvido* (del 2000). A la luz de dichos textos freudianos, puede ahora repensar la dialéctica arqueología y teleología, que en la práctica psicoanalítica se despliega como resistencia, compulsión de repetición y elaboración. Asimismo, Ricœur vincula al psicoanálisis con los temas que él ha abordado en *Tiempo y Narración* (de 1983, 1984 y 1985): la posibilidad de narrar de otro modo para tornar soportable el sufrimiento insoportable, así como con temas expuestos en su libro *Sobre la traducción* (de 2004): ante lo intraducible del sufrimiento, en el proceso de la cura se traduce ó se produce un texto, que permite sufrir “de otra cosa y de otro modo, pero de una manera comprensible” (Ricœur, 2016, p. 26) y en definitiva, continuar viviendo.

Al concluir

En las vías abiertas por los interrogantes que inicialmente nos habíamos formulado, la pregunta por la hermenéutica nos llevó a recapitular un complejo recorrido, desde diversas tradiciones que se remontan a la Antigüedad griega hasta llegar a la emergencia del término “hermenéutica” con Dannhauer y sus desarrollos a partir de Schleiermacher. Nos detuvimos luego en el lugar de la hermenéutica en la fundamentación de las ciencias del espíritu a partir de Dilthey y finalmente, en la hermenéutica contemporánea, especialmente en Heidegger. Por este camino, comprendimos algo señalado por Grondin (2008): las tres “maneras de entender” la hermenéutica (como arte de interpretar textos, como reflexión metodológica de las ciencias del espíritu y como filosofía universal de la interpretación) son tres formas de concebir y practicar la hermenéutica *a la vez* históricamente acontecidas y actuales. Asimismo, la presentación de la historia de la hermenéutica moderna y contemporánea propuesta por Ricœur nos brindó claves para entender sus movimientos y sus aporías internas. Pudimos apreciar finalmente que la hermenéutica ha sido y es concebida y practicada como “método” y/o como “sensibilidad hermenéutica” (Grondin, 2015/6), y que el “conflicto de interpretaciones” o el “estallido” de su campo resulta de la esencia misma de la hermenéutica. Todo lo cual nos llevó a hacer nuevamente la pregunta filosófica por la hermenéutica –y dentro de ella, las preguntas por la comprensión y la interpretación- desde nuestros días. Y si bien

la planteamos como una interrogación principalmente epistemológica, advertimos que su despliegue lleva ineludiblemente a considerar implicancias ontológicas, éticas y políticas.

Interrogarnos luego por la lectura e interpretación de Freud realizada por Ricœur nos permitió apreciar que estábamos frente a un caso privilegiado para problematizar la interpretación en los cruces interdisciplinarios que inicialmente habíamos propuesto. Hacia el final del recorrido, volvimos sobre la lectura e interpretación ricœuriana de Freud y nos detuvimos especialmente en las siguientes cuestiones polémicas:

-¿Es posible plantear una disociación entre una “lectura” objetiva de la obra de Freud y una “interpretación” filosófica que se posiciona ante dicha obra?;

-¿Ricœur ha ganado o ha perdido la “apuesta” lanzada en su Ensayo de 1965: escribir un libro de filosofía sobre la obra escrita de Freud “sin ser ni analista ni analizado”? ¿Es “posible para un filósofo comprender, como filósofo, la teoría psicoanalítica e, incluso, parcialmente, la experiencia psicoanalítica” (Ricœur, 2008, p. 152)? ¿Es válido el intento de una evaluación epistemológica “al nivel de una lógica de la experiencia” (Ricœur, 1970, p. 297) psicoanalítica, sin haber pasado por dicha experiencia?;

-¿Es acaso “indiscutible que el psicoanálisis es una hermenéutica” (Ricœur, 1970, p. 61)?;

-¿Cabe hablar en psicoanálisis de una “semántica del deseo” (Ricœur, 2008, p. 174)?;

-La “intención última” del psicoanálisis ¿es “la de ser una hermenéutica general de la cultura, no solo una rama de la psiquiatría” (Ricœur, 2008, p. 291)? El “designio más vasto” de la obra de Freud, ¿fue “no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura” (Ricœur, 1970, p. 8)? El psicoanálisis ¿“muestra su intención verdadera cuando, haciendo estallar el marco limitado de la relación terapéutica del analista y de su paciente, se eleva al nivel de una hermenéutica de la cultura” (Ricœur, 2008, p. 115)? La hermenéutica de la cultura ¿constituye “el gran proyecto filosófico que [Freud] nunca perdió de vista, y que el desarrollo de la teoría de las psiconeurosis enmascaró y manifestó a un mismo tiempo” (Ricœur, 2008, p. 182)? La apuesta de Freud ¿es la de “una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud” (Ricœur, 1998, p. 25)? ;

-¿El psicoanálisis es “una técnica de la veracidad”, que aspira a recorrer el camino que va “del desconocimiento al reconocimiento” (Ricœur, 2008, p. 172) de sí mismo?;

-¿Su método está “mucho más cerca de las ciencias históricas que de las ciencias naturales”? Y de sostener que esto es así ¿ésta es “la única réplica válida” contra quienes “cuestionan el carácter científico del psicoanálisis” (Ricœur, 2008, p. 173)?;

-Al pensar la conciencia y el inconsciente ¿cabe plantear una dialéctica entre la “hermenéutica regresiva” de la “arqueología freudiana” y la hermenéutica progresiva de la fenomenología hegeliana, hasta arribar a una comprensión de la “identidad” de ambas hermenéuticas? Y además, ¿dicha comprensión nos da la clave para interpretar el sentido del *dictum* freudiano *Who is war; soll ich werden* -cfr. (Ricœur, 2008, p. 113)-?;

-La técnica del psicoanálisis, ¿apunta al “principio de realidad”, entendido éste como un “sentido verdadero” que se alcanza tras despojarse de fantasías -cf. (Ricœur, 2008, p. 174)-?;

-La técnica del psicoanálisis ¿tiene que ver con “conocerse mejor en los desvíos del deseo” (Ricœur, 2008, p. 176), con la posibilidad de una “liberación” (Ricœur, 2008, p. 178), con una “reeducación del deseo” (Ricœur, 2008, p. 180)?;

-Lo que Freud quiere y aspira ¿“es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era ajeno, amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz” (Ricœur, 1970, p. 35)?;

-La cura psicoanalítica, ¿tiene que ver con “la capacidad de construir una historia coherente y aceptable por sí misma” (Ricœur, 1991, pp. 218) de la propia vida, para poder “trabajar” y “amar”? Dicha cura ¿tiene que ver la posibilidad de narrar de otro modo para tornar soportable el sufrimiento insoportable, o con la producción de un texto que traduce en parte lo intraducible del sufrimiento, y así sufrir “de otra cosa y de otro modo, pero de una manera comprensible” (Ricœur, 2016, p. 26)?

Como podrá apreciarse en los capítulos a continuación, nuestro examen seguiría, pero esta vez desde el psicoanálisis y desde las ciencias humanas. Ello provocaría una suerte de efecto de bucle sobre lo previamente examinado desde la filosofía /epistemología.-

Referencias bibliográficas

- Agís Villaverde, M. (2003) “La hermenéutica de Paul Ricœur en el marco de la filosofía contemporánea”. *Azafea*, Revista filosófica, 5, 2003, Ediciones Universidad de Salamanca, 75-97.
- Assoun, P-L (1981) *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Payot.
- Corona, N. A. (1992) *Pulsión y símbolo*. Editorial Almagesto.
- Corona, P. E. (2005). *Paul Ricœur: lenguaje, texto y realidad*. Editorial Biblos.
- Dilthey, W. (1978) *Introducción a las ciencias del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión.
- _____ (1972) “The rise of hermeneutics”. *New Literary History*. Vol. 3, Nº 2, On Interpretation I (Winter, 1972), pp 229-244.
- Dosse, F. (2013) *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Freud, S. (1992) “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”. En: *Obras Completas, Vol. XVIII*. Amorrortu Editores.
- George, T. (2020) « Hermeneutics », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hermeneutics/>.
- Gómez-Heras, J. M. (2003) “En los orígenes de la hermenéutica contemporánea: F.D.E. Schleiermacher”. *Azafea. Rev. Filos.* 5, 2003, pp. 29-52.
- Grondin, J. (2005) “Hermeneutics”. En: Horowitz, M.C. (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, Thomson Gale, New York/New Haven, 2005, p. 982-987.
- _____ (2008) *¿Qué es la hermenéutica?* Herder Editorial.
- _____ (2015/6) « La sensibilité herméneutique », *Critique* 2015/6, Nº 817-818, pp. 453-463.

- _____ (2013) « Ricœur a-t-il d'abord introduit l'herméneutique comme une variante de la phénoménologie? ». *Studia Phaenomenologica* XIII (2013), pp. 97-116.
- Heidegger, M. (1998) *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria S.A, 2ª ed. Traducción de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.
- Mantzavinos, C. (2020), "Hermeneutics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/hermeneutics/>>.
- Ricœur, P. (2013) *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971-1972*. Édition électronique établie par Daniel Frey et Marc-Antoine Vallée © Fonds Ricœur, 2013.
- _____ (2010) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1998) "Autocomprensión e historia". *Revista Anthropos, Huellas del Conocimiento*, N° 181, noviembre-diciembre de 1998, pp.23-30.
- _____ (1995a) *Réflexion faite. Une autobiographie intellectuelle*. Esprit
- _____ (1969) *Finitud y culpabilidad*. Taurus.
- _____ (1970) *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI Editores.
- _____ (2008) *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- _____ (1986) "La psychanalyse confrontée à l'épistémologie". En: *Psychiatrie Française (Entre théorie et pratique – Fonctions de la pensée théorique)* N° spécial, 1986.
- _____ (1991) « Respuesta a Mauricio Beuchot ». En: Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (Eds.) (1991) *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur*. Anthropos, pp 216-218.
- _____ (1995b) *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay.

Calmann-Lévy.

_____ (2016) « Psychanalyse et interprétation. Un retour critique. Entretien avec Paul Ricœur ».

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies Vol 7, No 1 (2016), pp 19-30.

Roudinesco, E. (1993) *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*. Editorial Fundamentos.

Scivoletto, G. (2012) “La fundación práctica de la teoría desde un punto de vista hermenéutico - trascendental”. *Praxis Filosófica*. Nueva serie, N° 34, enero-junio 2012, pp. 149-163.

Tort, M. (1966) “De l’interprétation ou la machine herméneutique”. In: *Les Temps Modernes*, n° 237, 1461-93.

Valabrega, J.P. (1966) “Comment survivre à Freud?”. *Critique* 224, Janvier 1966, 68-78.

III b-La Interpretación, desde el Psicoanálisis

Freud y la interpretación. Sus consecuencias en el concierto de las hermenéuticas

Sohar Marcelo Ruiz y Mariel Lucía Robledo

El propósito del presente trabajo consistirá en problematizar la interpretación, su definición, sus posibilidades y sus límites desde la perspectiva en que Freud la ubica. Tomamos en consideración que el problema de la interpretación atañe singularmente a los postulados freudianos. Sin embargo no desconocemos que su campo problemático no le es exclusivo. Nos preguntamos ¿qué particulariza su uso en el psicoanálisis?. Sabemos que Freud señala que la interpretación de los sueños es el camino regio para el conocimiento del inconsciente y que ella es el instrumento fundamental de la intervención del analista.

Freud, aun siendo alguien con preocupaciones prácticas, da con un descubrimiento que pretende, sin embargo, sea ubicado en el orden de las ciencias naturales. El rigor que adjudica a éstas y el carácter no totalizador que de ellas se desprende, son solidarios con los ideales científicistas que cumplen una función fundamental en la configuración del psicoanálisis. Paul- Laurent Assoun se compromete con la siguiente afirmación: “(Freud) no escoge la ciencia de la naturaleza contra una ciencia del espíritu: Freud significa prácticamente que la alternativa no existe, que, tratándose de científicidad, no se puede hablar más que de ciencia de la naturaleza. Freud, aparentemente, *no conoce otra*” (Assoun, 2001, p. 43).

Freud es contemporáneo a lo que se denominó la querrela de los métodos: comprender versus explicar, ciencia de la naturaleza versus ciencias del espíritu, ciencias nomotéticas versus ciencias ideográficas, esfuerzo por la reducción a leyes universales del caso particular versus transcripción de lo individual sin disolución por ninguna mediación universal.

En *Pulsiones y destinos de Pulsión* de 1915, Freud considera que toda ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos, claros y definidos con precisión, pero que ninguna actividad científica comienza con tales definiciones. Dice allí, que el correcto comienzo consiste más bien, en la descripción de fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertados en conexiones. La descripción implica el uso de ideas abstractas recogidas de otra parte, no sólo de la nueva experiencia.

Por lo que no se puede dilucidar con claridad su contenido. En tal estado, es imprescindible remitirse al material empírico. Postula entonces la necesidad del trabajo conceptual a partir de convenciones no elegidas al azar sino por sus relaciones significativas con material empírico. Freud iguala su proceder al de las ciencias físicas, donde allí también, aun habiendo logrado definiciones, ellas mismas se encuentran en un constante cambio.

Hacia 1938 dice lo siguiente: “No cualquiera osa formular juicios sobre cosas físicas, pero todos tienen su opinión sobre cuestiones psicológicas y se comportan como si fueran al menos unos psicólogos aficionados. Y aquí viene lo asombroso: que todos -o casi todos- están de acuerdo que lo psíquico posee efectivamente un carácter común en que se expresa su esencia.” (Freud, 1991, p. 284-85).

Al inicio de *Lo inconsciente* de 1915, Freud reclama el derecho de suponer algo anímico inconsciente y a trabajar científicamente con ese supuesto. Ello le resulta “necesario y legítimo”.

El estatuto de concepto fundamental según Paul-Laurent Assoun, es aquel sobre el que descansa la arquitectura de cualquier ciencia que se considere como tal. El concepto fundamental sobre el que se erige una ciencia, en términos de Freud, está en permanente cambio porque no ambiciona una comprensión de la totalidad a diferencia de las ciencias del espíritu. Como lo señala Assoun (2003):

“De modo que esa exigencia absoluta de ‘conceptos fundamentales’ hipotéticos - deductivos refleja lo presuntuoso de una *Geisteswissenschaften* que tienden a una ‘concepción del universo’ totalizadora. Pues bien, nada puede ser más sospechoso a los ojos de Freud, que traza una línea de demarcación absoluta entre el carácter ‘totalizador’ de una ‘concepción del universo’ y el carácter ‘parcelador’ de la ‘ciencia’ ” (p. 25).

Siendo la interpretación cercana a la comprensión y por lo tanto plegada a las ciencias ideográficas, ¿qué lugar tiene en un cuerpo teórico-práctico, el psicoanálisis, que se pretende, en la concepción de su creador, ciencia de la naturaleza?

Para Assoun, la interpretación en Freud, es una forma de la explicación. Ambas expresan una operación homogénea. La interpretación es un procedimiento intelectual que explica en el modo interpretativo o interpreta asignando una causa. “El genial ‘sentido clínico’ de Freud nunca transgrede su imperativo explicativo, que ordena no detenerse antes de haber localizado el *nexus* del acontecimiento con el proceso, lo cual apoya el olfato clínico en un ‘objetivismo’ riguroso, uniendo sentido y proceso en una búsqueda obstinada de una especie de causalidad semiológica” (Assoun, 2001, p. 45).

Nos interesa preguntarnos por el problema de la interpretación en tanto intervención del psicoanalista. No ya, en contexto de la querrela de los métodos, pues este, siguiendo a Assoun, tiene solución; si no en la relación entre el ‘sentido clínico’ y el ‘objetivismo riguroso’. Buscaremos la rigurosidad de la interpretación, entre las exigencias de los tratamientos y las exigencias de rigurosidad científica que se impone Freud (1993).

“Mis pacientes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos sobre un tema determinado, me contaron sus sueños y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico que ha de perseguirse retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea patológica” (p.122).

Para Freud interpretar un sueño implica suponer que él tiene un sentido susceptible de ser develado. Freud aprende el procedimiento de la interpretación de sueños en el contexto de las curas. Freud encuentra en las culturas, procedimientos populares para la interpretación de los sueños en dos vertientes. La literatura científica, no le ha aportado nada sustancial. Los modos populares de interpretación de sueños son: uno simbólico, que toma la totalidad del contenido del sueño y lo sustituye por otro comprensible y análogo; en el límite de este proceder se encuentra aquellos sueños incomprensibles y que no dan lugar fácilmente a una traducción posible. Pero además el contenido

queda librado al orden de la ocurrencia, de la intuición, y, por ello mismo, su veracidad depende de los dotes del interpretador. El otro modo de interpretación que recorre es el de desciframiento. Este procedería a partir de suponer una escritura cifrada, donde cada signo es susceptible de traducción “parte a parte” en un significado conocido. El reintegro del sentido final del sueño, dependería del soñante, y por lo tanto el entramado final, es asunto de la condición de aquel. El problema que detecta Freud, y que invalida este procedimiento como científico, es que la traducción se sostendría en un hipotético ‘libro de los sueños’ que garantizaría la traducibilidad. Ninguna de estas vertientes Freud retoma. Aproxima su método al descifrado en tanto procede ‘parte a parte’, con la salvedad que el descifrado no será directo. De un mismo contenido de sueño, producido por diferentes soñantes, se desprenden diversos sentidos. Para Freud no hay un sentido garantido por fuera de las asociaciones del soñante. Considera que, habiéndose ocupado, en la resolución de los síntomas por vía de las ocurrencias espontáneas de un paciente, del mismo modo la interpretación de los sueños adquiere un sentido en la historia de un soñante. ¿Ello implica que toda producción psíquica es susceptible de ser significada, que toda significación puede ser ubicada en un sentido? Freud responde que no. En la Nota 18 de la “Interpretación de los Sueños” de 1900, dice: “Todo sueño, tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido” (Freud, 1993, p. 132). Todo sueño, hasta los mejores interpretados, deja entrever una ‘madeja de pensamientos oníricos’, que no se dejan desenredar, un lugar en que se asienta lo desconocido. Hacia 1925, en “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en conjunto”, Freud se pregunta: “¿Puede proporcionarse para cada producto de la vida onírica una traducción completa y segura al modo de expresión de la vida despierta (interpretación)?” (Freud, 1992, p. 129).

Dos son los pilares en que se sostiene el sueño: por él se alcanza una ganancia inmediata de placer, y además tiene una función útil, impide la perturbación del dormir. Si el sueño cumple su función, es decir impedir el despertar, lo soñado resulta indiferente, y aun quizás, tampoco se recuerdan. Pero hay sueños que se recuerdan por años, sueños que perturban el dormir, es decir sueños que despiertan al soñante. Ellos implican, siempre, la irrupción de lo inconsciente reprimido. Hay sueños que duermen y sueños que despiertan. La interpretación tiene valor, en aquellos sueños que despiertan al soñante. Insospechadas noticias acerca de mociones pulsionales son posibles de descubrir vía el trabajo interpretativo del sueño que toca algo del orden de la angustia por su proximidad al contenido reprimido.

¿Quién realiza la interpretación? Freud afirma que la interpretación de sueños es una pieza del trabajo analítico. Ella no es exterior a la asociación libre. Una interpretación sin la colaboración (interpretativa) del paciente, sería una operación intuitiva por un supuesto interpretador con muestras de cierto virtuosismo a-científico. De ello sigue, que la interpretación se produce entre las resistencias del yo despierto y lo inconsciente reprimido, por lo tanto, de la totalidad del material onírico, solo es interpretable una parte y la mas de las veces de manera incompleta. ¿Qué le cabe hacer al analista experimentado que puede comprender un sueño, con pocas contribuciones del paciente? Una interpretación semejante, dice Freud, es discutible, y produce la vacilación del lado del analista de comunicar la conjetura. La pregunta con que comienza el párrafo puede ser respondida de la siguiente manera: si bien Freud, le otorga al analista un papel activo en la interpretación, quién en última instancia la realiza, es el paciente. Pues de él depende la comprensibilidad por las vías asociativas. Veamos además, que ubicando la interpretación entre el yo despierto y lo reprimido, ella se revela siempre incompleta: las resistencias actúan impidiendo el develamiento de lo reprimido. Si las resistencias producen interpretaciones incompletas, ello exime al analista de tal restricción. Dice Freud, que, cuando las resistencias se hacen más laxas, es posible que, en un momento posterior y por la aparición de nuevas asociaciones, nuevos recuerdos, etc., haya una mayor comprensibilidad del sueño. Sin embargo el ideal de completud nunca es alcanzado. La interpretación nunca termina por completo.

En un sueño es posible suponer que varios pensamientos preconscientes o inconscientes hayan encontrado expresión. Por lo tanto, ante un mismo material onírico y habiendo encontrado un sentido vía la interpretación, otros sentidos son posibles. En la Nota 19 de “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños” de 1915, Freud toma en consideración un hecho ampliamente verificado: los sueños admiten dos interpretaciones simultáneas válidas. Procura allí, una comparación, que de manera sencilla, señala la figurabilidad del sueño: supone la dificultad de sustituir un artículo editorial en una gaceta política de ilustraciones. El trabajo del sueño sería equivalente: sustituir el pensamiento abstracto por uno más concreto, enlazado por comparación, simbolismo, alusión alegórica. Solo con este segundo pensamiento, es posible la figurabilidad. Estos sueños, dice Freud, son los que producirían, en personas bajo tratamiento analítico, interpretaciones múltiples y “...no tenemos más remedio que familiarizarnos con esta polisemia de los sueños.” (Freud, 1990 b, p. 131). Sin embargo, Freud señala, que se aceptaría aquel sentido, que provocara mayores ocurrencias y producciones inconscientes del lado del paciente sin por ello ser absolutamente

decidible finalmente un sentido. En un párrafo agregado en 1919 a la “Interpretación de los Sueños”, Freud, dice que nunca el interés de una interpretación tiene por objeto otro logro que las raíces pulsionales.

Si tomamos los puntos de referencia anteriores, es decir *La interpretación de los sueños* (de 1900) y el *Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños* (de 1915) podríamos extraer algunas conclusiones. Resulta preciso decir que los sueños son susceptibles de interpretación por que poseen un sentido a ser revelado. Así como Freud señaló que el sentido del sueño es el cumplimiento de un deseo, es muy importante decir que su correlativa función es que procura el dormir. Sin embargo el sueño que le interesa al psicoanalista no es el sueño que duerme sino el sueño que despierta al soñante. Un mismo contenido de sueño tiene varios sentidos y además no todo puede ser significado, deja entrever un “ombigo” desconocido. Un sueño es polisémico, es indecible un sentido verdadero en última instancia; y es siempre incompleto. El trabajo de la interpretación se libra entre el yo despierto y el inconsciente reprimido, entre la resistencia y lo que pugna por hacerse consciente. Si como dijimos anteriormente el interés del psicoanalista es el sueño que despierta, eso significará que ese despertar revela que el campo del sentido toca una raíz allende su frontera: la raíz pulsional. A lo incompleto y a la polisemia indecible le corresponde la posibilidad de un encuentro-desencuentro con el campo pulsional.

Lentamente, a lo largo de su obra, Freud comienza a percibir insuficiencia a la interpretación. En ese *impasse* introduce el procedimiento de la construcción

Un tratamiento analítico podría sintetizarse de la siguiente manera: si, los síntomas, las inhibiciones, son la consecuencia de lo reprimido, el recordar, equivale a mover el sustituto de lo olvidado. La vivencia y las mociones de afecto ligadas a ella, son conservadas en una memoria inconsciente. Hay un todo olvidado pero conservado que se tramita en el síntoma. ¿Con qué materiales es asequible el recuerdo? Dice Freud: jirones desfigurados de ellos en los sueños, ocurrencias en las producciones entregadas vía la asociación libre, retoños de afecto, indicios por repetición. La situación analítica es particularmente favorable para que tal proceso se desencadene, pues en los fenómenos de transferencia, se produce una repetición de lo que no se recuerda. Ya Freud en 1912 había dicho que lo que no se recuerda se repite en acto en la transferencia. Ella procura que los retoños que se abren paso desde lo inconsciente, tengan su lugar. De un todo olvidado, solo llegan fragmentos. La tarea fundamental con la que se encuentra el paciente es el recordar a partir del

fragmento, “lo deseado, es una imagen confiable, e integra en todas sus piezas esenciales, de los años olvidados de la vida del paciente” (Freud, 1991a, p. 260). En tal proceso, ¿qué tarea le cabe al analista? En principio está eximido de recordar, pues no ha vivenciado, ni olvidado nada. El analista construye a partir de estos fragmentos. La construcción es, según Freud, el verdadero trabajo que le cabe. ¿Cuál es el motivo por el que se impone la construcción? Las resistencias del paciente impiden que el todo olvidado-conservado sea recordado, en su lugar, la operación de la construcción se vuelve necesaria. Freud en “Construcciones en análisis” de 1937 realiza una operación que, a ese momento de su enseñanza, parece una obviedad: el trabajo analítico consta de dos partes, el paciente recuerda, el analista construye. Allí se pregunta dónde estaría la interpretación y responde que está ligada al elemento singular. Es decir, opera en el detalle, en el fragmento. Mientras que la construcción pretende una reconstrucción del todo olvidado imposible de recordar. Pero si la construcción parte del analista como una conjetura de la totalidad, ¿qué garantiza que una construcción sea verdadera y cuándo conviene comunicarla al paciente. Responde la segunda pregunta señalando que la construcción es un trabajo preliminar, pero no en el sentido de una base sobre la que se edifica una armazón en un segundo tiempo. La construcción como trabajo preliminar implicaría la inclusión de una temporalidad singular: se construye para que luego, con los materiales entregados por el paciente en un segundo momento, se construya nuevamente y se relance el proceso. Su respuesta no es conclusiva e incluye la temporalidad de la situación analítica. El problema de mayor seriedad se le plantea en relación con la veracidad de la construcción. ¿Acaso el analista no procedería siguiendo el principio “cara, yo gano, ceca, usted pierde? “O sea, si él nos da su aquiescencia, todo es correcto; pero si nos contradice, entonces no es más que signo de su resistencia, y por lo tanto igualmente es correcto.” (Freud, 1991a, p. 259). ¿Qué valor tiene el ‘si’ o el ‘no’ del paciente? El psicoanalista se vería así, muy resguardado y cómodo en su posición gracias al concepto de resistencia. Cabe preguntar, también, si es el paciente el que está en posición de sancionar la veracidad de la construcción. Freud dice, que en su experiencia, una construcción falsa, no es más que una pérdida de tiempo, pero que ello no causa un daño irreparable en el paciente. Además que ha podido verificar que tal procedimiento, nunca ha producido el efecto de sugestión. Sin embargo, esta posición no zanja el problema de la veracidad. Si el paciente dice ‘si’ ¿eso es prueba de la verdad de la construcción? “El ‘si’ del analizado es multívoco. Puede en efecto indicar que reconoce la construcción oída como correcta, pero también puede carecer de significado, o aun ser lo que podríamos llamar ‘hipócrita’, pues resulta cómodo para su resistencia seguir escondiendo, mediante tal aquiescencia, la verdad no descubierta”. (Freud, 1991a, p. 264). Respecto del ‘no’ ya había señalado en “La negación” de 1925,

lo siguiente, “un contenido de representación o de pensamiento reprimido puede irrumpir en la conciencia a condición de que se deje negar.” (Freud, 1992a, p. 253). Además, en 1937, señala que la negativa del paciente respecto de una construcción, rara vez puede significar una desautorización justificada, sino más bien, se concilia respecto de la justeza de aquella. “Como toda construcción de esta índole es incompleta, apresa sólo un pequeño fragmento de lo olvidado, tenemos siempre la libertad de suponer que el analizado no desconoce propiamente lo que se le comunicó, sino que su contradicción viene legitimada por el fragmento todavía no descubierto.” (Freud, 1991a, p. 264). En síntesis, Freud desconfía de las respuestas directas, pero exige que la veracidad de la construcción sea sancionada. Freud corre el problema de la confirmación por respuesta directa y coloca la veracidad del lado de la respuesta indirecta. No importa el ‘sí’ o el ‘no’, ellos valen en la medida en que el paciente produce otros materiales asociativos que se acoplan a ellos. Respecto del ‘sí’, no vale si no produce asociaciones confirmativas. Respecto del ‘no’, dice “Es particularmente impresionante el caso en que la confirmación se filtra en contradicción directa con ayuda de una operación fallida.” (Freud, 1991a, p. 266). Es decir la veracidad es confirmada en el equívoco, en el lapsus. Pero también señala:

“Cuando el análisis está bajo la presión de factores intensos que arrancan una reacción terapéutica negativa, como conciencia de culpa, necesidad masoquista de padecimiento, revuelta contra el socorro del analista, la conducta del paciente luego de serle comunicada la construcción suele facilitarnos mucho la decisión buscada. Si la construcción es falsa, no modifica nada en el paciente; pero si es correcta, o aporta una aproximación a la verdad, él reacciona frente a ella con un inequívoco empeoramiento de sus síntomas y de su estado general.” (Freud, 1991a, p. 266).

Freud desestima las respuestas directas. Pero, ¿acaso la respuesta indirecta no indica que Freud apoya su confianza, solo en las respuestas del inconsciente? Entonces, si esto es así, tendremos la siguiente conclusión, la verdad de la construcción es sancionada por el inconsciente de manera indirecta. ¿Qué pasa con el ‘sí’ o el ‘no’ directo? ¿Será acaso que Freud dice que el paciente siempre está equivocado respecto del inconsciente?

Vimos que la negativa del paciente ubicaría, no la desestimación de la construcción sino su incompletud. Y además, parecería que Freud dice, que las construcciones no tienen otra posibilidad. Por lo tanto el problema no es la completitud de las construcciones sino la eficacia

producida. “No reclamamos para ella ninguna autoridad, no demandamos del paciente un asentimiento inmediato, no discutimos con él cuando al comienzo la contradice. En suma, nos comportamos siguiendo el arquetipo de un consabido personaje de Nestroy, aquel mucamo que, para cualquier pregunta u objeción, tiene pronta esta única respuesta: ‘En el curso de los acontecimientos todo habrá de aclararse’.” (Freud, 1991a, p. 267).

Si la construcción no puede ser completa, la perspectiva temporal es incluida por Freud con relación a su veracidad. Como ya está señalado, el recuerdo no puede ser recuperado en forma completa pero la construcción tampoco llega tan lejos. Sin embargo, Freud señala, que en la mayoría de los casos una construcción en un análisis bien realizado rinde terapéuticamente lo mismo que un recuerdo recuperado. Por lo tanto, lo recuperado no es la verdad material de los acontecimientos sino un ‘núcleo de verdad’, un fragmento de verdad histórico-vivencial que ha sido tocado por una construcción que si bien es incompleta no por ello resulta inconsistente.

Concluimos. La operación de la interpretación es posible en la medida en que ella supone que las producciones psíquicas son susceptibles de ser significadas, que poseen un significado. Pero una interpretación llevada hasta sus últimas consecuencias da con lo desconocido, imposible de ser significado. Además, siendo el sentido polisémico, es indecible uno verdadero, en última instancia. El fiel que guía a Freud en su conceptualización de la intervención interpretativa, es que ella busca la raíz pulsional de la producción. En un segundo momento la interpretación es reubicada en el elemento fragmentado en que llega el recuerdo. Siendo el recupero del recuerdo olvidado-conservado el objetivo del tratamiento analítico la construcción opera reconstruyendo el fragmento. La construcción es preliminar al recupero de recuerdo, pero en la medida que este resulta imposible y la construcción se muestra también incompleta, su veracidad se verifica por un asentimiento indirecto, inconsciente, del paciente. Esta verificación incluye la temporalidad. Ahora, en la medida que el recuerdo nunca es recuperado por completo, la construcción opera al modo de lo recordado. La construcción es verdadera, en la medida que conlleva un ‘núcleo de verdad’ vivencial-histórico. Finalmente, la significación no cubre el campo de lo real.-

Referencias bibliográficas

Assoun, P.L. (2001) *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI Editores.

_____ (2003) *Freud y las ciencias sociales*. Ediciones del Serbal.

Freud, S. (1990) “Pulsiones y destinos de pulsión”. En: __. *Obras Completas. Tomo XIV*. Amorrortu Editores.

_____ (1991) “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”. En: __. *Obras Completas. Tomo XXIII*. Amorrortu Editores.

_____ (1990 a) “Lo inconsciente”. En: __. *Obras Completas. Tomo XIV*. Amorrortu Editores

_____ (1993) “La interpretación de los sueños”. En: __. *Obras Completas. Tomos IV y V*. Amorrortu Editores.

_____ (1992) “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto”. En: __. *Obras Completas. Tomo XIX*. Amorrortu Editores.

_____ (1990b) “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños”. En: __. *Obras Completas. Tomo XIV*. Amorrortu Editores.

_____ (1992b) “El método psicoanalítico de Freud”. En: __. *Obras Completas. Tomo VII*. Amorrortu Editores.

_____ (1992c) “Sobre el psicoanálisis silvestre”. En: __. *Obras Completas. Tomo XI*. Amorrortu Editores.

_____ (1993a) “El uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis”. En: __. *Obras Completas. Tomo XII*. Amorrortu Editores.

_____ (1993b). “Recordar, repetir y reelaborar”. En: __. *Obras Completas. Tomo XII*. Amorrortu Editores.

_____ (1991a) “Construcciones en el análisis”. En: __. *Obras Completas. Tomo XXIII*. Amorrortu Editores.

_____ (1992a) “La negación”. En: __. *Obras Completas. Tomo XIX*. Amorrortu Editores.

Miller, J-A. (1995) “Marginalia de Milán. Construcciones en Psicoanálisis”. *Uno por Uno. Revista Mundial de Psicoanálisis*. N° 41. Edición Latinoamericana.

Interpretar: Técnica Psicoanalítica

Sohar Marcelo Ruiz y Mariel Lucía Robledo

Introducción

Cualquier práctica que requiere un conjunto de reglas para el logro de un fin determinado y que se asientan sobre ciertos fundamentos teóricos, podríamos denominarlas técnicas. En las diversas aplicaciones se plantearían, posiblemente, problemas que podrían ser resueltos en el nivel de lo propiamente técnico o bien, en momentos propicios, pondrían en cuestión al conjunto de sus fundamentos. Podríamos decir que las técnicas son procedimientos operativos rigurosos, bien definidos, transmisibles y susceptibles de ser aplicados repetidas veces en las mismas condiciones.

A partir de Freud, las reglas técnicas de la acción del analista no son exteriores al tratamiento de cada caso ni al estilo de cada practicante del psicoanálisis. En consecuencia la acción del analista no permite una regularización que le sea externa, pero tampoco queda librada a su propio arbitrio.

Interrogaremos los textos de Freud. En ellos intentaremos ver que la dimensión práctica en el psicoanálisis está sujeta a principios, pero que resisten a una estandarización. Intentaremos mostrar que ella depende de la formación de analista. La acción del analista depende de su formación y de los principios que de él se desprenden. Interrogando qué es la técnica analítica, se suscita otra pregunta que orienta hacia la formación de un analista.

Dice Freud en “Consejos al Médico”: “...estoy obligado a decir expresamente que esta técnica ha resultado la única adecuada para mi individualidad.” (Freud, 1993, p. 111). Allí indicará que todas las reglas o consejos para quien ejerza la práctica analítica, pueden ser sintetizadas de la siguiente manera: atención flotante del lado del analista, asociación libre del lado del analizante. Para Freud, estar a la altura de la atención flotante, depende del paso del analista por el dispositivo analítico en tanto analizante. Un psicoanalista deviene de su propio psicoanálisis.

La exposición del caso clínico tiene, entonces, en algunas oportunidades, una función heurística de la singularidad que este presenta, como también de lo singular de la intervención del analista. Intenta dar cuenta de una experiencia como así también problematiza el

fundamento. En psicoanálisis la función que a veces adquiere la escritura de un caso clínico no es la aprehensión de categorías universales en lo particular, como tampoco se trataría de lo que él ilustra, sino que aporta, “la ganancia de nuevos esclarecimientos” (Freud, 1993a, p. 208). El caso le enseña al psicoanálisis, lo pone en cuestión. Por lo tanto su dimensión investigativa depende en gran medida de una disposición a la sorpresa del lado del analista y no tanto de la búsqueda de regularidades.

La técnica analítica

Freud en 1926 escribe: “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogo con un Juez imparcial”. Recordemos, brevemente, que este artículo fue escrito como respuesta a la causa judicial contra Teodoro Reik por practicar el psicoanálisis sin ser médico.

En este texto se dedica a lo largo de cuatro capítulos a tratar de transmitir a un supuesto interlocutor los resultados teóricos y prácticos con los que cuenta el psicoanálisis a esa fecha. Al comenzar el capítulo 5, Freud le solicita al juez que diga cómo, luego de la exposición, se imagina un tratamiento analítico. Este responde así: “Supongo que el enfermo acude a mí, y se queja de sus males. Le prometo curación o mejoría si obedece mis indicaciones. Le exhorto a decirme con la más cabal sinceridad todo lo que sepa y se le ocurra y a no dejarse disuadir de ese designio aunque muchas cosas pudieran resultarle desagradables de decir. Luego empieza a contarme y yo lo escucho. Por la comunicaciones que me hace colijo la clase de impresiones, vivencias, mociones de deseo que ha reprimido porque le sobrevinieron en una época en que su yo era todavía endeble y les tuvo miedo en vez de liquidarlo. Una vez que lo he puesto al corriente de ello, él se pone en las situaciones de entonces y mejora con mi ayuda. Desaparecen las limitaciones a que su yo fue constreñido. Y el enfermo sana.” (Freud, 1993a, p. 204)

Freud pone en boca del Juez la siguiente pregunta: ¿cómo se realiza el procedimiento y por qué llevaría tanto tiempo? Entonces responde que por obediencia a la regla fundamental, el analista se encuentra con gran cantidad de material asociativo que resulta de poco sentido tanto para el analizante como para el analista. El analista se ve dificultado para colegir las mociones pulsionales reprimidas y las vivencias olvidadas. El problema que se plantea, es del orden de la reducción, es decir, de qué manera se procesa el material para obtener la sustancia “preciosa, buscada”. Entre la cantidad y la sustancia, Freud coloca allí, la interpretación. El problema de la

interpretación cierra en un punto de dificultad que posibilita la apertura de otro campo. “Interpretar, dice el Juez, peliaguda palabra. No me gusta oírlo, con ella usted me destruye toda certeza. Si todo depende de mi interpretación ¿quién me asegura que interpreto correctamente? Todo queda librado a mi albedrío.” (Freud, 1993a, p. 205). Toda la exposición teórica de Freud se hunde en la más completa incertidumbre que imposibilita la respuesta exclusivamente en ese nivel. “Calma, dice Freud, ¿Por qué excluiría usted a sus propios procesos anímicos de la legalidad que reconoce a la de los otros?” (Freud, 1993a, p. 205). Confíe, parece decir, que si ha reconocido y experimentado la legalidad del inconsciente ella será la guía de la justeza de las interpretaciones. Reconocer la legalidad del inconsciente procura que, la intervención del analista está vaciada de los contenidos personales. “...lo que impone al analista la obligación de someterse él mismo a un análisis en profundidad a fin de volverse idóneo para una recepción sin prejuicios del material analítico” (Freud, 1993a, p. 205).

En psicoanálisis y desde la concepción de Freud abordada en diversos momentos de su obra, una interpretación es posible porque las producciones psíquicas tienen un sentido susceptible de ser revelado. Pero solo interesa aquella que conmueve de manera angustiante al sujeto. Una misma producción, en diversos sujetos, tiene sentidos disímiles. Además no todo contenido puede ser significado. Toda interpretación, llevada hasta sus últimas consecuencias deja entrever un ‘ombigo’, un lugar que se conecta con lo desconocido. El trabajo de la interpretación, se libra entre el yo despierto y lo inconsciente reprimido, entre la resistencia y lo que pugna por hacerse consciente. Por lo tanto, el sentido encontrado, es incompleto. Por otro lado, un mismo contenido puede ser susceptible de una multiplicidad de sentidos. Esta polisemia hace indecible un sentido verdadero en última instancia. El fiel que guía la interpretación en psicoanálisis, es encontrar las raíces pulsionales de la producción psíquica. ¿Quién realiza la interpretación? Una interpretación sin la colaboración (interpretativa) del paciente, sería una operación intuitiva ¿Qué le cabe al analista experimentado que puede comprender, con pocas contribuciones del paciente? Una interpretación semejante, dice Freud, es discutible, y produce la vacilación del lado del analista en comunicar la conjetura. Freud, le otorga al analista un papel activo en la interpretación, pero quién la realiza, es el paciente. De él depende la interpretabilidad por las vías asociativas. La interpretación, por sí misma, no garantiza la curación. En la medida en que el sujeto se acerca a lo reprimido, se levantan resistencias que imposibilita la recuperación completa del recuerdo. Pero hay una insistencia repetitiva, que avanzando sobre la barrera de la resistencia, no aparece como recuerdo sino como acto que se liga a la persona del analista. La confiada disposición al trabajo asociativo que en un primer momento presta el sujeto, en

un viraje que se justifica por el acercamiento a lo reprimido, torna en odio injustificado o bien amor hiperintenso que impiden la prosecución de las asociaciones. Así, un tratamiento llevado lo mas lejos posible, da con la paradójica situación de la aparición de una oscura voluntad del analizante que impide el logro de la curación buscada.

La interpretación está del lado del analizante y opera en el fragmento. La construcción, cuya pretensión es de totalidad, es el trabajo preliminar del analista que se sanciona como verdadera por el asentimiento indirecto e inconsciente del paciente, pero que ella, si toca un núcleo de la verdad histórico vivencial rinde al igual que el recuerdo. La presencia del analista es condición tanto de la transferencia como de la resistencia. “Pero una vez que se ha pasado por esa instrucción, que uno mismo ha sido analizado, ha averiguado de la psicología del inconsciente lo que hoy puede saberse, conoce la ciencia de la vida sexual y ha aprendido la difícil técnica del psicoanálisis, el arte de la interpretación, el combate de las resistencias y el manejo de la transferencia, *ya no es un lego en el campo del psicoanálisis.*” (Freud, 1993a, p. 214).

Nos aproximábamos al concepto de técnica definiéndola como un conjunto reglas y procedimiento, susceptibles de ser aplicados repetidas veces, bajo las mismas condiciones. Luego de interrogar algunos textos en los que expresamente Freud se plantea el problema de la técnica, nos parece que ella se particulariza ubicando la asociación libre de parte del analizante y la atención flotante de parte del analista. Esa disposición analítica sólo se adquiere en el análisis del analista.

Habíamos afirmado que en el psicoanálisis la técnica de la acción no es exterior al tratamiento del caso por caso, ni al estilo del analista. De manera que la posibilidad de una regularización exterior resulta inconducente. Sin embargo, ella no queda sujeta al libre arbitrio del analista. Podemos decir, entonces que, la acción del analista está sujeta a los principios del psicoanálisis y a su formación. En psicoanálisis, la técnica no se regula por reglas de acción estrictas. La acción analítica procura la puesta en acto de lo más singular de un sujeto. Si Freud, solo queda con la regla de la asociación y la atención flotante, ellas, nos parecen son los medios pertinentes a los fines de aquella singularización. De manera que, si bien en un caso hay lo típico de las categorías universales, lo que se pone en juego en la experiencia, es, en la conceptualización de Freud, un síntoma articulado a la persona del analista cuyo sentido yace en la biografía de un sujeto.

Finalizamos considerando que hay una tensión siempre problemática entre lo singular que acontece en una cura, que, más que probar la totalidad del corpus del psicoanálisis, lo

pone a prueba. Creemos que las reglas del tratamiento, para todo practicante, intentan hacer surgir lo singular que posibilita una puesta en cuestión del propio psicoanálisis.-

Referencias bibliográficas

Freud, S. (1993) “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En: *_. Obras Completas. Tomo XII.* Amorrortu Editores.

_____ (1993a) “¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial”. En: *_. Obras completas. Tomo XX.* Amorrortu Editores.

La interpretación en Lacan. Una cuestión táctica

Mariel Lucía Robledo y Sohar Marcelo Ruiz

Lacan la interpretación como de la experiencia analítica. En su texto *La dirección de la cura y los principios de su poder* del año 1958, nos dice que la cura analítica es una práctica basada en principios. Mientras que ubica a la interpretación como táctica, es decir las medidas de la acción, se refiere a la transferencia como estrategia, esquema de esa acción. La política de la práctica, es la conclusión de la experiencia, por lo que refiere tanto a la falta en ser como al deseo del analista.

Si bien a lo largo de la enseñanza de Lacan la idea de interpretación fue cambiando, se fue sedimentando de acuerdo a como fue desarrollando sus conceptos fundamentales, creemos que la ubicación de la interpretación como táctica se sostiene.

Lacan en “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” en 1953, nos dice que el descubrimiento freudiano es una práctica de la palabra y del lenguaje y que el psicoanálisis es una experiencia con palabras que tienen un efecto en el cuerpo. Hay una primacía de lo simbólico sobre lo imaginario y lo real. La palabra es un médium que llama a una respuesta. Una palabra que llama a una respuesta es en última instancia el llamado a una verdad. Un analista advertido del vacío, no se deja seducir ni por un más allá de la palabra, ni por la estrategia del sujeto, sino que remite ese vacío a la estructuración subjetiva. Esta articulación se establece a partir de un modelo de comunicación. Nos indica que hay que volver a los problemas de la “interpretación simbólica” y para ello nos remite al decir de Freud en sus historiales clínicos. Cuando el Hombre de las Ratas, le cuenta el relato escuchado de boca del Capitán Cruel, a Freud no le se escapa el efecto actual frente a él del rostro del paciente. Es en la repetición de eso donde, Freud, lejos de interpretar la resistencia, dilucida el lugar transferencial en donde él queda ubicado. Dice Lacan “vemos pues que Freud, lejos de desconocer las resistencias, usa de ella como una disposición propicia a la puesta en movimiento de las resonancias de la palabra, y se conforma, en la medida que puede, a la definición primera que ha dado de resistencia, sirviéndose de ella para implicar al sujeto en su mensaje....”(Lacan, 1988, p. 280). La interpretación es, entonces, resonancia y evocación de las palabras. Es respuesta silenciosa del analista a una interrogación profunda del sujeto. Esta idea de interpretación como resonancia semántica es solidaria con el axioma inicial de la enseñanza de Lacan:

el inconsciente está estructurado como un lenguaje. El analista juega con el poder evocatorio de las palabras calculando las resonancias semánticas de sus expresiones. Es por eso que Lacan relaciona la interpretación con la tradición poética hindú del dhvani: el papel de la palabra para hacer entender lo que no se dice. El Dhvani es sonido, tono, resonancia, lo que se sugiere, lo que es sugerido. Para entender el carácter metafórico de un símbolo hay que aprender de los recursos de una lengua especialmente de los textos poéticos y neutralizar los segundos sentidos de la palabra para poder restituir su valor de evocación. La función de la palabra no es información sino evocación de lo no dicho. La función interpretativa en psicoanálisis es la evocación de un vacío. Ahora bien, también las palabras están encarnadas en el cuerpo imaginario. Las palabras de la lengua hacen entrar sus representaciones en el cuerpo imaginario y hace que se constituya este como modelo de unidad de un cuerpo ilusorio. Lacan nos plantea la interpretación como resonancia semántica en esta primera enseñanza y ésta es solidaria de una definición de cuerpo como imaginario. Se trata de la interpretación como puntuación, como efecto de evocación de la palabra, como acceso a la verdad.

Para Eric Laurent “entre *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* y *La Dirección de la cura y los principios de su poder* se sistematizó para Lacan el manejo de la interpretación como lo que, agregando un significante a lo que está constituido como batería, como conjunto, hace surgir la pura diferencia, la nada que es que es el fundamento mismo del conjunto de significantes” (Laurent, 1993, p. 22). En 1958, en el texto *La Dirección de la cura y los principios de su poder*, Lacan nos dice que la interpretación como táctica es un “decir esclarecedor”, distinto a palabra esclarecedora:

“la interpretación, para descifrar la diacronía de las repeticiones inconscientes, debe introducir en la sincronía de los significantes algo que haga posible su traducción –precisamente lo que permite la función del Otro en la ocultación del código, ya que es a propósito de él como aparece el elemento faltante”. (Lacan, 1997, p. 573)

Y agrega que la verdad analítica aparece en filigrana. La interpretación debe introducir algo y ese algo que se agrega es nada. Esta nada introducida por el analista encuentra como eco un “no”, es decir el retorno del mensaje en forma invertida. Freud, ante la interpretación no

esperaba un asentimiento sino que el paciente negara (*verneinung*). En este texto a partir de dos casos de Freud que son el de Dora y el de Hombre de las Ratas, Lacan plantea la interpretación como rectificación subjetiva lo que produce una sistematización de los síntomas. Lacan destaca que Freud, de entrada, ubica la relación del sujeto con la realidad y la hace operar en el comienzo y luego no le presta más atención, interesándose de la posición del sujeto en lo simbólico. En este punto plantea que la dirección de la cura va desde la interpretación en función de la rectificación subjetiva, es decir la rectificación de las relaciones del sujeto con lo real, al desarrollo de transferencia y luego la interpretación propiamente analítica, “donde se sitúa el horizonte en el que se entregaron a Freud todos los descubrimientos fundamentales” (Lacan, 1987, p. 578). Lacan, aquí, nos plantea una interpretación como efecto de significante, como desciframiento de las repeticiones inconscientes y la introducción de algo que opere en lo simbólico, algo que es nada.

Hacia 1964 Lacan comienza una discreta modificación de su concepción del inconsciente. En el *Seminario II Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*, plantea un inconsciente pulsátil solidario con la temporalidad de la pulsión. Un inconsciente de apertura y cierre. Aparece, lentamente, una idea de interpretación que es propia del inconsciente una interpretación propia de la acción analítica.

Cuando se produce el sujeto supuesto saber (conceptualización inexistente en *La Dirección de la Cura*) hay apertura y alienación significativa, es el discurrir del inconsciente en tanto cadena significativa; con el cierre el inconsciente se empalma con un real, el objeto a, la cara real de la transferencia. Por lo tanto la interpretación analítica no está abierta a todos los sentidos, sino que apunta al sinsentido, al S1, significativo asemántico separado de la cadena. La interpretación tiende a aislar en el sujeto un hueso, un Kern de *non-sens* (no sentido). Lo que no implica que la interpretación misma sea un sin sentido. La interpretación es ese factor dotado de una estructura temporal propia de la metonimia. La interpretación apunta al deseo, es idéntica a él. El deseo es la interpretación misma. Plantea un arco en el que coloca en un extremo al S1 y en otro extremo la interpretación, en el intervalo está la sexualidad en la forma de pulsiones parciales. La legibilidad del sexo en la interpretación de los mecanismos inconscientes es siempre retroactiva. El efecto de la interpretación es el surgimiento de un significante irreductible mas la lectura retroactiva de lo pulsional.

Miller en “Los signos del goce” considera que la última enseñanza de Lacan comenzaría entre el Seminario 20 y el Seminario 22. Es allí donde Lacan constata el carácter

radicalmente insensato de lo real, denunciando el fracaso de lo simbólico. No se trata de bajar los brazos ante lo real indómito sino elaborar nuevas categorías capaces de sostener su abordaje.

En el *Seminario 20. Aún* (1972-73) Lacan pone el énfasis en el monólogo del goce, en el monólogo de la palabra. Cae la comunicación del sujeto con el Otro. ¿Qué lugar tendrá entonces la interpretación que se insertaba en el diálogo analítico? La interpretación se le plantea a Lacan como equívoco. La interpretación es táctica del forzamiento del monólogo de la palabra, de la lalengua. Es apertura de la dimensión significante, del Otro. La interpretación como equívoco aparece en el texto de Lacan “El Atolondradicho” en tres “puntos- nudos”: *Homofonía* que tiene que ver con lo ortografía y pone de relieve hacer surgir el sonido más que la escritura. *La Gramática* que se apoya en un “no te lo hago decir tu lo has dicho”. *La Lógica*, que sin ella toda interpretación sería del sentido, pues verifica la imposibilidad de decirlo todo, introduce el no todo. A partir de acá el inconsciente ya no es intérprete, ni la interpretación del sentido producido por la resonancia semántica, ni una interpretación que apunta al deseo y la hace equivaler a este, ni propone una interpretación que apunte a un S1 separado de toda cadena, sino a una interpretación que corresponda a la disyunción, al corte de los significantes, a la abolición del sentido.

En el *Seminario 23 El Sinthome* (1975-76) a propósito de Joyce, Lacan nos dice “Al fin de cuentas solo tenemos al equívoco como arma contra el sinthome” (Lacan, 2008, p. 17) . La frase es enigmática, pues si anteriormente ha definido a la interpretación como esencialmente siendo equívoca, eso significa que habría que pensarla contra aquello que en este seminario define como cuarto nudo. Lacan responde que interpretar será “jugar con ese equívoco que podría liberar al sinthome” (Lacan, 2008, p. 18). Si la interpretación opera por el equívoco en contra del sinthome, es preciso pensar que interpretación resuena en el cuerpo. De allí que es imprescindible dejar de pensar que las pulsiones existen sino que “son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir” (Lacan 2008. p. 18) Es preciso pensar un cuerpo sensible a la resonancia, “es que el cuerpo tiene algunos orificios, entre los cuales el más importante es la oreja, porque no puede taponarse, clausurarse, cerrarse. Por esta vía responde en el cuerpo lo que he llamado voz” (Lacan, 2008, p. 18) En este Seminario se puede ubicar una solidaridad entre interpretación, pulsión y cuerpo, puesto que si la interpretación es resonancia, es porque la pulsión también lo es en un cuerpo sensible a ello. La interpretación ya no será resonancia como evocación de la palabra sino que pone el acento en la pulsión. La interpretación ya no es elucubración de saber como efecto de verdad, es un decir apunta al cuerpo hablante, apunta al goce. El cuerpo hablante es una nueva unión entre la palabra y el cuerpo.

Si el síntoma es el “signo de lo que no anda en lo real”, este se revela como un tratamiento posible de él. De modo que una interpretación como equívoco, que pretende producir resonancia, apunta a perturbarlo.

Pero aún Lacan va más allá. Para Miller, entre el *Prefacio para la edición inglesa del Seminario 11* y el *Seminario 24*, Lacan ubica una disyunción entre interpretación e inconsciente. que es solidaria de dos consideraciones del inconsciente: uno transferencial, producto de la cadena significante (S1,S2), causante de un Sujeto Supuesto Saber, que moviliza los significantes del inconsciente, inserta el síntoma en la transferencia y procura un tratamiento de éste por medio de la interpretación; de un inconsciente real similar al traumatismo, un inconsciente exterior al sujeto supuesto saber, exterior a la maquinaria significante que produce sentido, un inconsciente fuera de sentido. A partir de la ultimísima enseñanza, Lacan plantea el Uno anterior al Otro. El sinthome, anterior al inconsciente y al síntoma. En el seminario 24 el sinthome no es un arreglo o cuarto nudo sino que se presenta desde el inicio en consonancia con el Uno. El inconsciente viene después, es quien agrega sentido. Se accede al inconsciente hasta el sinthome, pero no se trata de hacer desaparecer el sinthome. La interpretación implica una función nueva del significante en vías a provocar un “despertar”, por fuera del “dormir”, efecto del inconsciente transferencial. .

El testimonio de Susana Hommel nos aproxima, intuitivamente a estas elaboraciones. Habiendo sido ella víctima de la Gestapo, relata en su tratamiento un sueño en el que esas fuerzas vienen por los judíos a las cinco de la mañana. Lacan interviene con una caricia extremadamente tierna sobre su mejilla. Hommel equivoca “Gestapo” con “Geste a peau” (un gesto tierno). La interpretación de Lacan que provoca el equívoco en Hommel produce una sorpresa y una conmoción en su cuerpo que trastoca la mortificación en vivificación.

La teoría analítica es una elucubración de la experiencia analítica, es por ella que se van transformando los conceptos y es en esa tensión entre la experiencia y su conceptualización, que la acción del analista, la interpretación, verifica modificaciones. Pero también llama la atención lo que permanece. Basta para ello señalar la palabra resonancia. Quizás en el extremo de la simplificación de la enseñanza de Lacan respecto de la interpretación se pueda decir que se pasa de una resonancia semántica a una resonancia en el cuerpo.-

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (1987) “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En: *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.

_____ (1988) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En: *Escritos 1*. Siglo XXI Editores.

_____ (1973) *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Editorial Paidós.

_____ (2014) *Seminario 20 Aún*. Editorial Paidós.

_____ (2012) *Otros Escritos. El Atolondradicho*. Editorial Paidós

_____ (2008) *Seminario 23 El sinthome*. Editorial Paidós

Laurent, E. (1993) *Concepciones de la cura en Psicoanálisis*. Manantial Ediciones.

Miller, J A. (2010) *Los signos del goce*. Editorial Paidós.

_____ (2013) *El Últimísimo Lacan*. Editorial Paidós.

Epistemología y psicoanálisis: Interpretar no es comprender

Patricia Sara Gerbaudo

El recorrido del trabajo se inscribe en los momentos iniciales de nuestra investigación “Epistemología y Psicoanálisis. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas”.

Epistemología freudiana

Epistemología y psicoanálisis son dos campos que no se articulan fácilmente.

Acerca de la cientificidad del psicoanálisis, epistemólogos y psicoanalistas lo plantean de maneras diversas.

Para Gregorio Klimovsky, el siglo XX es el siglo de la ciencia que atraviesa la vida humana y es además el siglo del psicoanálisis, que a partir de Freud produce un nuevo modo de concebir el psiquismo. La teoría psicoanalítica puede ser científica a partir de “requerimientos de deductividad, contrastabilidad y de análisis semántico de teorías y en especial de términos teóricos (que) serían una guía de cientificidad que los psicoanalistas deben tener bien en cuenta si desean realmente construir conocimiento y no meras especulaciones filosóficas o literarias acerca del ser humano” (Klimovsky, 2004, p. 20). Para darle estatuto científico al psicoanálisis, es necesario un trabajo lógico sobre las teorías dejando de lado la acción terapéutica, ya que ésta presenta innumerables problemas epistemológicos complejos - entre ellos, la interpretación.

En una posición antagónica Paul-Laurent Assoun, en *Introducción a la epistemología freudiana*, plantea la *paradoja* de unir el término epistemología con el nombre de Freud en tanto, como mencionamos, el intento de convertir al psicoanálisis en una epistemología hizo necesario suponerlo solo como una teoría desconociendo su carácter práctico.

Assoun propone una epistemología indígena e inmanente al itinerario de conocimiento que pertenece a Freud. “No se trata de utilizar las aportaciones freudianas para inferir

de ellas una epistemología” sino más bien de “extraer la identidad freudiana, considerada en su idiosincrasia histórica, teórica y pragmática, averiguando sus orígenes, sus fundamentos y sus finalidades” (Assoun, 1982, p. 9).

Para Freud el psicoanálisis es *un método de investigación, una terapéutica y una teoría* (Freud, 2006, p. 231). Aun cuando Freud no produjo un texto particular donde abordara la cientificidad, sin embargo dejó a lo largo de su obra algunas referencias en las que muestra la ambición de acercar su trabajo a los de la química o la física. Por eso crea un término: la *metapsicología*, con el objetivo de dar un fundamento teórico al psicoanálisis publica en 1915 *Pulsiones y destinos de pulsión, La Represión, Lo Inconsciente, Adición metapsicológica a la teoría de los sueños, Duelo y melancolía* dejando de lado otros escritos metapsicológicos que no da a conocer. Assoun la denomina *plataforma epistemológica* a partir de la cual Freud teoriza la práctica investigativa clínica. La construye sobre los modelos epistémicos tomados de su tiempo que inscriben ese saber en el momento histórico de su producción. Por esto la nombra *epistemología freudiana* y no epistemología psicoanalítica.

En el mismo momento del surgimiento del psicoanálisis hay un movimiento científico que propone la consideración de las ciencias del hombre, las ciencias del espíritu, que sostienen una disputa con el método de las ciencias de la naturaleza. En lugar de la *explicación* en términos de causa y efecto se trata, en las ciencias humanas, de *comprender* los fenómenos por el empleo de la intelección humana. La *hermenéutica*, estudio de las interpretaciones y significados de textos se constituye como método. El momento en el que Freud inicia su práctica médica (1880) es contemporáneo al trabajo de Wilhelm Dilthey *Introducción a las ciencias del espíritu*. Dilthey se convierte en el teórico más representativo al plantear la oposición con las ciencias de la naturaleza y su método.

Freud fue explícito en su intención de evitar que el psicoanálisis fuera considerado una metafísica o una filosofía que aportara una visión del mundo, por eso se hace necesario investigar la reivindicación de cientificidad que transmite así como su distancia con los desarrollos de las nacientes ciencias del espíritu.

La pregunta que se hace Assoun es si con esta fidelidad al texto de Freud y a su ubicación histórica no corremos el riesgo de reducir la novedad de su obra. Por ese motivo considera

lo histórico no como datos fácticos sino como *modo de constitución del saber* de Freud a partir de los modelos de las prácticas tomados de las ciencias naturales de la época, en particular el modelo de Bruck, el de Herbart y el modelo de Fechner /Helmholtz.

Lo que interesa a los fines de una *epistemología freudiana* es la localización histórica del saber de Freud. La tarea de Assoun es la de una reconstrucción lógica de las teorías de la época que funcionan como paradigmas gracias a los cuales surge la novedad freudiana: ese saber que deviene un saber inédito.

Señalamos brevemente la lectura que Assoun realiza de epistemologías del psicoanálisis surgidas a partir de Freud y sus desplazamientos:

De los trabajos de autores alemanes como María Dorer (1932) y Ludwig Binswanger (1936) ubica los intentos de suplementar el trabajo freudiano con una axiología y por lo tanto la restitución de una ontología en la naturaleza humana.

En los Estados Unidos los desarrollos de Otto Fenichel, Ernest Nagel, David Rapaport, Albert Ellis y Peter Madison que toman auge después de la segunda guerra mundial destacan la exigencia de científicidad en Freud considerándola deficiente. El saber freudiano es interpelado desde el exterior dotándolo de observables que permiten el tratamiento experimental: conducta, estructuras, organismos; o bien se piensa la continuidad del psicoanálisis con las ciencias de la naturaleza a costa de postular un mentalismo y un desarrollismo.

Entre los autores franceses Roland Dalbiez (1936) separa la doctrina freudiana del método psicoanalítico para otorgarle al método su científicidad porque la teoría se encuentra ligada a una indeseable metafísica. Hay que evitar que el método se contamine con teoría y por lo tanto hay que separar la obra de Freud del psicoanálisis. Los autores Jean Hyppolite (alrededor de 1955) y Paul Ricœur (1961) abordan la dificultad de Freud de integrar a su doctrina el problema energético (la teoría pulsional) y el sentido de la interpretación. La pregunta importante que estos autores realizan es cómo se tornaría posible articular una interpretación del sentido por el sentido con una economía de las investiduras, desinvestaduras y contrainvestaduras. Si la pulsión no cesa, no es posible por la interpretación la desaparición del elemento pulsional. El desarrollo de Assoun en cambio destaca que Freud nunca planteó una armonización de ambos campos, no intentó sintetizarlos ni reunirlos, “el

redescubrimiento de la identidad freudiana implica verla construirse llegando a la formulación de su racionalidad contradictoria” (Assoun, 1982, p. 27).

Para Assoun la particular epistemología de Freud es rechazada por una intelectualización de su proyecto que desconoce la tarea investigativa y terapéutica, desembocando en un freudismo teorista que deja de lado el carácter praxístico a los fines de convertirlo en una postura epistemológica.

Desde el psicoanálisis Jacques-Alain Miller en *Los signos del goce*, a propósito de situar el trabajo de Lacan sobre el texto de Freud como una operación lógica presenta algunas reflexiones epistemológicas.

Separa el descubrimiento de Freud de su interés por inscribir al psicoanálisis entre las ciencias de la naturaleza y agrega que esa ambición determina el descubrimiento mismo, destacado por Lacan: “Me atrevo a enunciar como una verdad que el campo freudiano sólo era posible cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano, por el hecho de que la ciencia moderna empieza después del paso inaugural dado por Descartes” (Lacan, 1993b, p. 55). La “diferencia entre conocimiento y ciencia” (Miller, 1986, p. 41) es el punto de partida para la epistemología de Lacan, en tanto la operación de la ciencia supone que no hay armonía ni continuidad entre el sujeto de la ciencia y el objeto que se construye.

Miller presenta el contexto científicista de Freud como un positivismo naturalista porque el positivismo lógico relacionado al lenguaje aparece un tiempo después, entonces lo llama positivismo no lógico. El positivismo de Freud es el esfuerzo por recurrir a los modelos de la naturaleza para explicar el desarrollo del ser vivo, la regresión como recorrido inverso y la fijación como punto de detenimiento. Esta diferenciación le permite señalar que “este positivismo naturalista de Freud ha probado su inadecuación al objeto mismo de su descubrimiento. Es lo que muestra, por otra parte, la historia de las ciencias de tales fenómenos: las condiciones mismas que presiden el nacimiento de una disciplina constituyen un obstáculo para una adecuada conceptualización de su objeto. El retorno a Freud, entonces, acentúa y subraya, en la elaboración freudiana, la producción de conceptos paradójicos respecto de los propios criterios de ese positivismo naturalista” (Miller, 1998, p. 207).

A partir del término “pulsión de muerte” extraído de la tradición naturalista (que fue rechazado por los contemporáneos a Freud) tenemos un ejemplo clave para entender este rebasamiento de la posición naturalista, a su vez necesaria para dar lugar a lo nuevo.

Encontramos similitudes en las lecturas de ambos autores señalando la dificultad de los posfreudianos respecto de lo pulsional. Para incluir al psicoanálisis como ciencia de la naturaleza (fiscalización) es necesario o bien dejar a un lado lo pulsional (la experiencia clínica) o integrarlo a un desarrollismo perdiendo su especificidad (trabajos psicoanalíticos de tradición inglesa).

Para finalizar, subrayemos los nombres dados a esta articulación/disyunción del campo de la ciencia y el psicoanálisis: *racionalidad contradictoria* (Assoun) y *producción de conceptos paradójicos* (Miller).

Psicoanálisis e interpretación

En el texto inaugural de Freud *La interpretación de los sueños* afirma: “la interpretación del sueño es la vía regia hacia el conocimiento de lo inconsciente dentro de la vida anímica” (Freud, 2005, p. 597) su especificidad nos permite dar cuenta de lo inconsciente: “Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior” (Freud, 2005, p. 600).

La interpretación puede indicar un nuevo sentido a ese desconocimiento: “sustituirlo por algo que se inserte como eslabón de pleno derecho, con igual título que los demás, en el encadenamiento de nuestras acciones anímicas” (Freud, 2005, p. 118).

Hasta ese momento, la opinión científica consideraba los sueños como manifestaciones somáticas, Freud los reintroduce en el psiquismo presentando dos posibilidades interpretativas: el simbolismo (sueños bíblicos de carácter profético) o el desciframiento (sueño como escritura donde cada elemento se articula con un signo de significación desconocida). Le interesa este segundo método porque recae sobre algún elemento particular del sueño y permite considerar críticamente la arbitrariedad del intérprete con relación a lo que se presenta. “Mis pacientes, a quienes yo había comprometido a comunicarme todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos

sobre un tema determinado, me contaron sus sueños y así me enseñaron que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico” (Freud, 2005, p. 122).

La interpretación como desciframiento implica al soñante en el relato del sueño, su discurso descubre la escritura cifrada de algún *fragmento* del sueño y no de la totalidad. Freud propone: “la técnica que expongo (...) defiere al propio soñante el trabajo de interpretación. No quiere tomar en cuenta lo que se le ocurre al intérprete, sino lo que se le ocurre al soñante sobre el elemento correspondiente del sueño” (Freud, 2005, p. 120), lo que diferenciaría la posición del analista de un hermeneuta.

Para demostrarlo Freud procede con un sueño propio, el sueño de la inyección de Irma, en el que reconoce la realización de un deseo: la venganza hacia un colega que ha criticado la incompleta curación de la paciente (Irma) y el deslindarse de responsabilidad sobre el descuido de ciertos factores orgánicos en la paciente. Este sueño lo concierne en su lugar de analista, surge del “deseo de no tener culpa por la enfermedad de Irma” (Freud, 2005, p. 140).

Se pregunta por el dormir y el despertar. “El deseo de dormir presta su apoyo al deseo inconsciente” (Freud, 2005, p. 562). El sueño realiza el cumplimiento de un deseo, pero este se diferencia del deseo inconsciente activo e indestructible que produce su formación. En relación a ese deseo inconsciente el dormir cumple su función mediante la deformación y sustitución de lo inconsciente por nuevos enlaces. Esas representaciones permiten la satisfacción del cumplimiento del deseo infantil facilitado por el estado de reposo.

La interpretación de los propios sueños es producto del trabajo del analizante en el despliegue de sus asociaciones, sin embargo Freud descubre que hay un nudo imposible de desatar mediante conexiones asociativas, un tope que no es resistencia y en su sueño está formulado en el auscultar la garganta de Irma: “Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es insondable, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido” (Freud, 2005, p. 132).

Cuando aborda el despertar en el sueño, en una nota al pie agregada en 1919 afirma: “Un cumplimiento de deseo tendría sin duda que brindar placer, pero también cabe preguntar: ¿a quién? Desde luego, a quien tiene el deseo. Ahora bien, sabemos que el soñante mantiene con sus deseos una relación sumamente particular. Los desestima, los censura; en suma, no le gustan. Por lo tanto, un cumplimiento de ellos no puede brindarle placer alguno, sino lo contrario. La experiencia

muestra entonces que eso contrario, que hemos de explicar todavía, entra en escena en la forma de la angustia” (Freud, 2005, p. 572).

Nos muestra por la vía de la interpretación de los sueños una teoría del deseo, del cumplimiento del deseo y del “más allá” desarrollado en 1920 en *Más allá del principio del placer* en el que reformula la conceptualización de la teoría pulsional a partir de la pulsión de muerte. Uno de los caminos indicadores son los sueños que interrumpen el dormir, sueños que repiten una vivencia traumática. Lo que despierta no está en el exterior sino en la pulsión de muerte como interna al soñante, en el despertar angustiado surge la evidencia de lo imposible de representar en la cadena asociativa.

En *Los límites de la interpretabilidad* de 1925 agrega que los sueños logrados son los que no se recuerdan, los que sí se recuerdan tienen lugar por la “irrupción de lo inconsciente reprimido en el yo normal” (Freud, 2011, p. 130), en tanto “Un solo propósito útil, una sola función, es preciso atribuir al sueño: está destinado a impedir la perturbación del dormir” (Freud, 2011, p. 129).

En el texto de 1926 *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial* afirma: “¡Interpretar! Peliaguda palabra. (...) Si todo depende de mi interpretación, ¿quién me asegura que interpreto correctamente?” (Freud, 2006b, p. 205). La respuesta a este interrogante está en el propio análisis del analista, en la obligación que la interpretación no esté influenciada por sus cualidades personales y en la escucha analítica sin prejuicios, en tanto “su propia anormalidad le impediría aprehender sin deformaciones los cuadros de la vida anímica” (Freud, 2006b, p. 206), en referencia a los *puntos ciegos* del analista como obstáculos a la función interpretativa. Con respecto al trabajo del analizante el analista tiene que aguardar el momento oportuno para interpretar: “hasta que él (paciente) se haya aproximado tanto a lo reprimido que no le haga falta sino dar unos pocos pasos bajo la guía de su propuesta de interpretación” (Freud, 2006b, p. 206).

El *efecto de la interpretación* se manifestará en relación a ese sujeto que quiere y no quiere curarse, condición que hace a la ganancia de enfermedad en la neurosis y que interviene en todo tratamiento analítico. “Tales luchas requieren tiempo también en la vida anímica. Y por desdicha tengo que dejar constancia de que todos los empeños por apresurar sustancialmente la cura analítica

han fracasado hasta hoy. El mejor camino para abreviarla parece ser el de su correcta realización” (Freud, 2006b, p. 210).

Jacques Lacan en el inicio de su enseñanza introduce: *lo simbólico, lo imaginario y lo real* como claves de lectura en su *retorno a Freud*. En muchos pasajes de su Seminario señala la diferencia entre interpretación y comprensión: “No es lo mismo interpretar que imaginar comprender. Es exactamente lo contrario. Incluso diría que las puertas de la comprensión analítica se abren en base a un cierto rechazo de la comprensión” (Lacan, 1992, p. 120), esta última como efecto imaginario de la ilusión de aprehender la subjetividad del paciente que obtura su relato singular. El orden simbólico es la herramienta que de la mano de la interpretación puede contrarrestar el espejismo de la comprensión.

Se ocupa del sueño de la inyección de Irma y de la interpretación de Freud para subrayar que “la única palabra clave del sueño es la naturaleza misma de lo simbólico” (Lacan, 1993, p. 242) a partir del cual el sujeto se constituye.

Lo real en el sueño es la “aparición angustiante de una imagen que resume lo que podemos llamar revelación de lo real en lo que tiene de menos penetrable, de lo real sin ninguna mediación posible, de lo real último (...) el objeto de angustia por excelencia” (Lacan, 1993, p. 249) que se manifiesta en la imagen de la garganta de Irma. Lacan señala el coraje de Freud porque el sueño no se interrumpe aun cuando pone en juego la sexualidad y la muerte.

“En medio de la marcha de las cosas, en medio del funcionamiento de la razón, el sujeto se encuentra desde el comienzo del juego con que ya no es más que un peón” (Lacan, 1993, p. 255) señalando las determinaciones simbólicas del lenguaje del que es efecto sujeto “hay un más allá del ego, un inconsciente, un sujeto que habla, desconocido para el sujeto” (Lacan, 1993, p. 259).

Ese desconocimiento de lo inconsciente, esa sujeción del hablante al lenguaje puede abordarse mediante el modo privilegiado de intervención en el tratamiento analítico: la interpretación, que sostenida en el trabajo del analizante y la puntuación del analista despliega nuevos sentidos apuntando al más allá de ellos; que hemos mencionados en estos textos inaugurales como el ombligo del sueño, el no querer saber del neurótico, el punto de desconocimiento inaccesible, el objeto de la angustia, el punto de detenimiento, lo insondable.

Concluimos con la indicación freudiana: “Nadie puede practicar la interpretación de los sueños como actividad aislada; ella es siempre una pieza del trabajo analítico” (Freud, 2011, p. 130) para recordar el nudo de la investigación, la teoría y la terapéutica en la práctica del psicoanálisis. La interpretación analítica rebasa las consideraciones hermenéuticas de la época de Freud establecidas alrededor de la comprensión y permiten un tratamiento de lo pulsional, que sin agotarse, empuja su realización.-

Referencias bibliográficas

Assoun, P.-L. (1982) *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI Editores.

Freud, S. (2005) “La interpretación de los sueños”. En: *_. Obras completas. Volumen IV y V*. Amorrortu Editores.

_____ (2006) “Dos artículos de Enciclopedia. ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la Libido’”. En: *_. Obras completas*, volumen XVIII. Amorrortu Editores.

_____ (2011) “Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto”. En: *_. Obras completas. Volumen XIX*. Amorrortu Editores.

_____ (2006b) “¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial”. En: *_. Obras completas. Volumen XX*. Amorrortu Editores.

Klimovsky, G. (2004) *Epistemología y Psicoanálisis. Volumen II: Análisis del psicoanálisis*. Ediciones Biebel.

Lacan, J. (1992) *El Seminario, Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Editorial Paidós.

_____ (1993) *El Seminario, Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Editorial Paidós.

_____ (1993b) *El Seminario, Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Editorial Paidós.

Miller, J.-A. (1986) “Elementos de epistemología”. En: *El recorrido de Lacan. Ocho conferencias*. Manantial Ediciones.

_____ (1998) *Los signos del goce*. Editorial Paidós.

El analista y su interpretación en tiempos de urgencias subjetivas

Nicolás Katzer

“...para confirmar lo bien fundado de una interpretación lo que cuenta no es la convicción que acarrea, puesto que se reconocerá más bien su criterio en el material que irá surgiendo tras ella”

(Lacan, 1958, p. 575)

1. Introducción

Al interior de un proyecto de investigación que propone cruces interdisciplinarios entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas en el abordaje de la interpretación, este trabajo tiene por objeto poner de manifiesto la especificidad de la interpretación en psicoanálisis. Para tal fin se hará uso de una entidad clínica específica, las llamadas “urgencias subjetivas”, para poder delimitar no sólo los principios propios del psicoanálisis en su acto interpretativo, sino también poder abordar la eficacia de los mismos a la hora de abordar la subjetividad contemporánea.

La subjetividad actual se encuentra atravesada por coordenadas sociales, culturales, económicas y políticas que perfilan nuevas formas de malestares, sufrimientos y síntomas en la civilización. Entre estas nuevas formas se encuentra lo que se ha denominado la “urgencia subjetiva”. Bajo este título Sotelo (2007) caracteriza la presentación más frecuente en guardias y admisiones de hospitales e instituciones de salud y de salud mental. Propone que la urgencia subjetiva se entienda como una entidad clínica que se corresponde con el nuevo régimen social, producto de un mundo transformado por la ciencia y la globalización económica. En este sentido, dicha conceptualización enmarca a la urgencia subjetiva como una entidad clínica que se presenta como una irrupción sintomática, como un exceso de sufrimiento insoportable para el sujeto que lo padece, que en muchos casos lo empuja a la ruptura de los lazos sociales donde el sujeto se encuentra alojado. Se trataría de

un momento, de un *impasse*, donde el sujeto se encuentra con un real que no se anuda con lo simbólico ni con lo imaginario.

Teniendo en cuenta estas características podemos ubicar, siguiendo a Laurent (1999) las modalidades de presentación más frecuentes:

- Acting-out
- Pasaje al acto
- Adicciones
- Anorexias
- Ruptura de los lazos sociales, que provoca –a veces- la judicialización de los casos.

Si bien las presentaciones clínicas descritas son generalizables, la intervención del psicoanalista en este tipo de casos busca lograr un deslizamiento de lo general de la urgencia a la subjetivación de la misma, para poder realizar la lectura del acontecimiento sintomático como algo singular y único, no clasificable.

En efecto, intervención, lectura, singular, son los significantes a partir de los cuales se puede definir y trazar una idea que oriente a la hora de pensar la interpretación como acto del psicoanalista en su praxis y particularmente, en los casos de urgencia subjetiva.

2. La interpretación como una operación de reducción: localización de la urgencia

Siguiendo a Miller (1998), la interpretación del analista es una operación de reducción en tanto tiene en el horizonte la localización de un significante enigmático del sujeto que nombre su ser. Si bien el propio dispositivo analítico tiende a provocar la cadencia discursiva del sujeto que consulta, vale decir, abre el campo de los diversos sentidos enunciados por él respecto de lo que sucede en ese momento particular de su vida, la interpretación analítica atenta contra dicha cadencia. Más bien el analista con su acto de interpretar busca introducir en la temporalidad cronológica del deslizamiento de sentidos metonímicos que el habla produce, un tiempo lógico

–subjetivo. Es decir, introducir un antes y un después de eso que aparece como irrupción sintomática real en tanto se sostiene con cierta extrañeza por parte del sujeto. Introducido ese tiempo lógico, la interpretación busca localizar ese significante inconsciente que determina al sujeto, que le permite subjetivar la urgencia.

3. La interpretación es una cuestión de tiempo

En efecto, el tiempo se nos presenta como un elemento central en la resolución de la urgencia. Muchos casos no sólo están determinados por la prisa que requiere una urgencia a resolver, sino también por la rápida resolución que demanda el Juez, la familia, la comunidad, las instituciones por donde atraviesa el sujeto. Vale decir, se le exige al profesional tratante una decisión rápida.

Ahora bien, ¿no es esta prisa la que ubica a los analistas en su propia urgencia? Es decir, el tiempo (cabe aclarar, cronológico) es un problema a dialogar en estos casos. Pero más allá del tiempo cronológico que empuja, la resolución de la urgencia queda ligada al tiempo lógico-subjetivo: en muchos casos, es la propia prisa del tiempo cronológico la que lleva al profesional actuar de una determinada manera sin que la urgencia esté resuelta. Por ende, citando a Sotelo (2007), el tiempo de la interpretación implica imponer una pausa en la prisa, una pausa en la prisa subjetiva:

"Es invitarlo a que en este tiempo, cuando se le pregunte por su mamá, por su papá, su hijo, su amante, su trabajo, sus lazos, sus inquietudes el sujeto pueda abrir un tiempo de comprender. Nuestro trabajo tiene mucho que ver con permitir la instalación de este tiempo, en el que pueda decir algo de sí en relación a otros y en relación a nosotros como terapeutas, pero también armando una trama de su propia vida" (Sotelo, 2007, p. 33)

En otras palabras: es abrir en la emergencia de la prisa de una urgencia un espacio, una posibilidad, para que otro tipo de tiempo, un tiempo lógico-subjetivo pueda ubicarse y constituirse en sostén de la resolución de la situación apremiante para el sujeto y sus lazos.

4. Responsabilidad subjetiva

En el encuentro con un analista, localizar la urgencia, leerla, y resolverla, no tiene otra función más allá que la apropiación por parte del sujeto de su sufrimiento, que logre hacerse responsable de aquello que parece una inercia repetitiva en su vida.

Por este motivo la intervención apunta a “provocar un punto de basta, esto es un freno que permita la localización de un instante de ver su propia urgencia, un tiempo de comprender las coordenadas en las que ésta emerge con el horizonte puesto en un momento de concluir. Es el primer paso para que el sujeto pueda hacerse responsable de sus actos, separarse de la historia de sus padres, apropiarse de su propia historia, de su propia posición” (Sotelo, 2007, p. 37).

En este punto cabe hacerse la siguiente pregunta: ¿cuándo una urgencia está resuelta? La urgencia se resuelve (en una o más entrevistas) cuando el sujeto puede armar un relato de lo que emerge en su vida como urgencia, a su vez cuando el sujeto logra ubicar los acontecimientos que configuraron el contexto en donde dicha urgencia aparece, y por último, cuando a partir de lo relatado y los acontecimientos ubicados, el sujeto produce una hipótesis subjetiva de las posibles causas que confluyeron en que en ese momento de su vida se haya presentado una urgencia.

5. Conclusiones

En la actualidad se presentan nuevas configuraciones clínicas que requieren una atención eficaz por parte del psicoanalista, siendo la urgencia subjetiva una presentación que va en aumento.

Los analistas debemos enfrentarnos con la subjetividad producto de lo Lipovetsky (2000) ha llamado la “Hipermodernidad” en tanto caídas de los grandes relatos sociales e identificadorios, y la asunción al protagonismo de la escena social de una nueva figura, la del consumidor. Este marco hipermoderno nos pone en la pista de las nuevas configuraciones sociales y subjetivas que, mezcladas con el capitalismo tecno-científico, nos traen nuevos desafíos.

Entre estos nuevos desafíos, destacamos el de una clínica orientada no solo por la descripción de los fenómenos y su clasificación, sino por la subjetividad anudada a la emergencia de

la urgencia. Una urgencia ha finalizado cuando se ha subjetivado, cuando ésta ha dejado de ser algo ajeno al sujeto, cuando el sujeto que sufre logra ubicar acontecimientos como posibles causas, armar un relato de los mismos, y construir una hipótesis subjetiva respecto de lo que le pasa.

Al concluir, cabe subrayar la especificidad de la interpretación en psicoanálisis o más precisamente, la interpretación como acto del analista: ésta permite por un lado alojar al sujeto en tanto lee el padecimiento como un mensaje: interpretar el grito del sufrimiento como un llamado. Miller dice: “¿y qué es lo que hace de un grito un llamado? El acuse de recibo del Otro”. Por eso el grito deviene en llamado cuando el Otro lo interpreta como tal. Es decir, en la urgencia, la intervención apunta abrir la vía significativa, la vía del sentido y su campo. Pero también la interpretación debe apuntar a lo que del sentido se fuga, aquella presencia real y libidinal en donde el sujeto se produce y que configura los bordes del vacío de la cadencia discursiva.-

Referencias bibliográficas

Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En: *Escritos 2*. Siglo XXI Editores.

Laurent, E. (1999) “Pluralización actual de las clínicas y orientación hacia el síntoma”. *El Caldero de la Escuela. Buenos Aires, Revista de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, N° 74, pp. 29-40

Laurent, E. (2000) *Psicoanálisis y Salud Mental*. Tres Haches.

Lipovetsky, G. (2000) *Tiempos hipermodernos*. Anagrama Editorial.

Miller, J.- A. (2013) *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Editorial Paidós.

_____ (1998) *El hueso de un análisis*. Tres Haches.

Sotelo, I. (2007). *Clínica de la urgencia*. JCE Ediciones.

_____ (2015) *DATUS: Dispositivo analítico para tratamiento de urgencias subjetivas*. Grama Ediciones.

III c- La interpretación, desde las Ciencias Humanas

Traducción y Psicoanálisis

Anna Laura Federico

“El psicoanalista no es un explorador de continentes desconocidos o de grandes fondos, es un lingüista: él aprende a descifrar la escritura que está allí, bajo sus ojos, ofrecida a la mirada de todos, pero que permanece indescifrable mientras que de ella no se conocen las leyes, la clave”

(Jacques Lacan, *Las claves del psicoanálisis*. Entrevista de Madeleine Chapsal, *L'Express*, 31 de mayo de 1957).

1. Introducción

Al inicio, elegimos el epígrafe de una entrevista a Jacques Lacan en el año 1957. En dicha ocasión, dirigiéndose al gran público, Lacan explicita qué surco ha sido abierto por el genio de Freud y a qué exigencias debe responder la formación de los analistas para recuperar el retraso que su disciplina tiene en relación a los avances de su fundador. Lacan no cesará de trabajar en retomar este proyecto freudiano, asegurando así las bases de la reconquista del campo freudiano y el porvenir del nuevo racionalismo que él implica. Además de la relevancia de lo allí expresado, la elección de este epígrafe se debe a que allí se señala una suerte de proximidad entre el psicoanalista y el lingüista, lo cual nos remite a nuestro tema: la traducción y el psicoanálisis.

2. En torno a la traducción y la interpretación

Comenzamos por la etimología del término “traducción”. La etimología inglesa de la palabra “*translator*” procede del latín *transfero*, y significa “*atravesar*”. En francés, la palabra, “*traducteur*”, que también procede del latín, pero de un verbo diferente, el verbo “*traducere*”, cuyo

sentido es “*transportar*”. La esencia de tales sentidos etimológicos sugiere que la tarea de la traducción es análoga a un sistema de intercambio y que el traductor es un “*transportador*”, alguien que traslada las ideas desde un idioma a otro. También se utiliza el verbo *verter*, cuyo significado literal es: “hacer pasar un líquido de un recipiente a otro, *derramar, trasvasar, traspasar, vaciar, echar*, así como *interpretar, adivinar, explicar, comentar, glosar, aclarar, traducir*. Es asimismo interesante observar que el verbo latín *traducere* en inglés *translate*, puede referirse también al acto de decir algo malicioso o de difamar. Es decir, esta dualidad etimológica - el traductor como *transportador* y como *traidor* - señala un rasgo inevitablemente implícito en el *acto de traducir*, esto es, que el concepto de *fidelidad* y el de *traición* están inextricablemente vinculados.

El modelo esquemático de la traducción es el de un mensaje proveniente de una lengua-fuente que pasa a través de una lengua-receptora, luego de haber atravesado un proceso de *transformación*. El *lector*, el *escritor*, el *crítico*, el *editor* son otros tantos traductores. Gadamer (1992), por su lado, hace hincapié en el concepto de “*historicidad de la comprensión*” (p. 115), puesto que tanto la *comprensión*, así como la *lectura* y la *interpretación* varían a lo largo del tiempo y según *quién, por qué, por qué y para quién* se traduce.

Tal como asevera Steiner (1995, p. 247), cuando traducimos, fundamentalmente estamos interpretando, leyendo, comprendiendo algo y ello confiere a la traducción un status filosófico. También según Domenico Iervolino (2000, p. 79-93), el eminente estudioso italiano de Paul Ricœur, el hecho de considerar el lenguaje como el aspecto fundamental de la condición humana y la traducción como paradigma de las múltiples formas de interacción humana sitúan la problemática lingüística y antropológica de la traducción en el ámbito de un debate filosófico muy amplio (pp. 659-668). Arguye Iervolino (2004), las investigaciones sobre el lenguaje y su significación del hermeneuta francés Paul Ricœur (2006) culminan en una filosofía de las lenguas y en una filosofía de la traducción (pp. 229-238). La traducción supone una pluralidad de las lenguas, de las culturas, de las visiones del mundo y simboliza la pluralidad inmanente al ser humano como tal.

Iervolino (2004) ha propuesto una manera interesante de organizar el desarrollo del trabajo de Ricœur. Desde su punto de vista, el pensamiento de Ricœur puede identificarse en tres paradigmas sucesivos: *símbolo, texto y traducción* (p. 663). En el primer paradigma, Ricœur descubre la naturaleza polisémica de los símbolos, tal como se pone de manifiesto en *La symbolique du mal* (1960). En la medida en que los símbolos contienen múltiples significados, estos requieren un trabajo

de interpretación que revele su significado oculto y evite posibles causas de malentendido. Después de su primera fase de descubrimiento, Ricœur llega a considerar que todo discurso es polisémico y que por lo tanto exige un trabajo de interpretación. El paradigma del texto, que combina palabras y oraciones en un todo coherente, emerge en trabajos como *Le Conflit des Interprétations* (1969) y *Du texte à l'action* (1961). En esta segunda fase de su pensamiento, el trabajo de interpretación y de hermenéutica es aplicado a textos literarios, así como a símbolos que pueden ser susceptibles de lectura, tales como acciones, monumentos, producciones culturales. Hay en esto un “hecho de estructura”, como sostiene Héctor Yankelevich (2014, p. 127), que homologa el “bilingüismo del inconsciente” con el “binario lingüístico” constitutivo de la instalación del psicoanálisis. Más tarde, en su ensayo titulado “El paradigma de la Traducción” (1999), Ricœur describe la tarea de traducir como un modelo de la hermenéutica, marcando así la emergencia de un tercer paradigma en su pensamiento. En esta tercera etapa, Ricœur concibe la traducción como el modelo de todo tipo de proceso de *comprensión* (el subrayado es nuestro) y respalda la afirmación de George Steiner (1995), para quien “traducir es comprender” y toda comunicación es una forma de traducción. El paradigma de la traducción, así como la tarea interpretativa de la hermenéutica, agrega un mayor énfasis a la intersubjetividad, lidiando con las dificultades de pasar de un lenguaje a otro. Ricœur tematiza explícitamente el encuentro entre uno mismo y el otro, entre lo propio y lo ajeno. La diversidad de lenguajes, en este sentido, puede también ilustrar la diversidad humana. Después de la exploración del desafío presentado por la tarea de traducir de un lenguaje a otro, Iervolino (2006) muestra que en Ricœur el *paradigma de la traducción* provee un modelo fructífero para el entendimiento de los desafíos de todo trabajo interdisciplinario (p. 667). En *Sur la traduction* (2004), su último libro, Paul Ricœur observa que los teóricos de la traducción y los filósofos del lenguaje persiguen la posibilidad de la elaboración de una filosofía de la traducción de inspiración fenomenológico-hermenéutica.

Paul Ricœur rechazaba la identificación de una idea unificadora de su trabajo para dejar esta tarea a sus lectores. Según Scott Davidson (2010, p. 1), el estilo de Ricœur puede ser descrito generalmente como “*close “reading of texts”* (lecture de texte), o exégesis textual, concepto que desarrolla brillantemente el crítico literario belga Paul de Man en su conocido ensayo *Blindness and Insight*, (1971). Desde estas perspectivas, la lectura, la interpretación y la traducción son entendidas como lo que da vida al lenguaje más allá del lugar y el momento de su enunciación o transcripción inmediatas, lo que nos lleva al punto siguiente.

3. Traducción y temporalidad

Del mayor interés cobra el sentido del tiempo en la intelección de un texto literario, hecho puesto de relieve por la teoría de Bajtin (1990) y por la hermenéutica filosófica de Gadamer (1960), que se refieren a las variaciones de su interpretación en el transcurso del tiempo. Con el paso del tiempo los textos se revelan y se ocultan, así como la metáfora que, en palabras de Nimis (1968, p. 216 y ss.) “oculta lo que oculta en la medida en que muestra lo que muestra”. Ya Valéry (1944), reflexionando sobre la duración de las obras literarias en el tiempo decía que el tiempo es un rebelde y explicaba: “[...] si alguien parece que se le resiste, si hay alguna obra que flote y fluctúe sin ser punto tragada, siempre resultará que se trata de una obra del todo diferente de la que su autor había creído dejar. La obra dura en la medida en que es capaz de parecer bien diferente de cómo su autor la había hecho. Parte de lo que es un texto, hasta más allá de sí mismo, se manifiesta, se deja entender en esta época y no en aquella, y parte de lo que es, que se deja ver en aquella, resulta opaco en ésta” (p. 18).

Como afirma Ballard (1995:172): “Les différents temps veulent non seulement des paroles, mais aussi des pensées différentes”. La mayoría de las veces, las traducciones forman una tradición en una lengua; lo que es la obra de origen lo comparten en la literatura de llegada diversas traducciones. (p. 172) Ninguna de ellas vale del todo por la obra original. Borges se ha referido a la polifonía de las traducciones en de *Las traducciones homéricas* al inglés (1932) y en las versiones occidentales de *Las mil y una noches* (1936). En palabras de Bajtin (1982, p. 393): “No existe nada muerto de manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del gran tiempo” (p. 393).

3. En torno a la hermenéutica y la traducción

Se considera que la palabra hermenéutica deriva del nombre del dios griego Hermes, el mensajero de los dioses a quien los griegos atribuían el origen del lenguaje y de la escritura, es decir, el saber explicativo o interpretativo, el arte de explicar, descifrar, interpretar escritos, textos, especialmente las Sagradas Escrituras.

Según destaca Iervolino, el enfoque hermenéutico –o sea, el análisis de lo que significa ‘comprender’ y el intento de elucidar este proceso de acuerdo a un modelo general de la significación – tuvo un hito fundamental en 1813 con la obra de Schleiermacher (2000) y luego fue continuado por Schlegel y por von Humboldt. Inicialmente Schleiermacher presentó a la *hermenéutica* como un saber práctico que permite la interpretación de los contenidos, sean éstos escritos u orales, partiendo de la reconstrucción del contexto del autor, hecho que, a su vez, nos permite colocarnos en su lugar y realizar una mejor comprensión de la información.

En la filosofía contemporánea, tal como afirma Grondin (1994, p. 2), el término *hermenéutica* hace referencia principalmente a las reflexiones iniciadas por Martin Heidegger y desarrolladas por Hans-Georg Gadamer, así como a las teorías de Paul Ricœur. Heidegger inaugura un abordaje ontológico de la hermenéutica, según el cual entiende a la comprensión como un modo existencial originario y propio del “estar” humano en el mundo; conforme a este abordaje, la interpretación es un desarrollo de la comprensión. Por su parte, Gadamer renueva el concepto de hermenéutica como teoría de la verdad y cómo método interpretativo. En su libro *Verdad Y Método* (1960), Gadamer nos ofrece una nueva fundamentación de la hermenéutica filosófica sobre la correcta manera de *leer* que es, en último término, una discusión sobre el modo y la manera en que el propio lector debe implicarse en la lectura. Nosotros al leer no podemos hacer abstracción de nuestro yo, no podemos descartar nuestros varios condicionamientos y, en consecuencia, nosotros mismos somos un factor determinante en el proceso de la lectura. Ello apareja el concepto de lectura al concepto de interpretación, comprensión, comunicación. Si esto es válido para toda clase de lectura, lo es aún más en el caso de una traducción literaria. Cada lectura es una traducción, y cada crítica es, o comienza por ser, una *interpretación*. Pero la lectura es una traducción dentro del mismo idioma. En efecto, como ha escrito Octavio Paz (1971) “quién lee es otro que quien ha escrito, hasta si fuera el mismo, su lectura alteraría inevitablemente el texto” (p. 16).

Estas cuestiones nos llevan a prestar nuevos oídos a los términos “intérprete” y “traductor” y a lo que implican estas complejas prácticas. En francés la palabra “*Interprète*” condensa una pluralidad de valores. Por ejemplo, un actor es *intérprete* de Racine; un pianista hace una *interpretación* de una sonata de Beethoven. En virtud del movimiento por el que ve comprometida su propia identidad, el crítico se convierte en un *intérprete* —un ejecutante que da vida— de Montaigne o de Mallarmé. El término inglés *interpretar*, observa Steiner (1995, p. 49) posee mucha menos

fuerza, pues no incluye el mundo del actor y si incluye el del músico, sólo lo hace por analogía. Pero es congruente con el término francés cuando se proyecta en un sentido también esencial: *intéprète/interpréter* se usan comúnmente para referirse al acto de *traducir* y viceversa

La etimología inglesa de la palabra *translator* procede del latín *transféro*, y significa *atravesar*. La etimología de la palabra “*traducteur*,” que también procede del latín, procede de un verbo diferente, o sea, el verbo “*traducere*”, cuyo sentido es *transportar*. La esencia de tales sentidos etimológicos sugiere que la *tarea de la traducción* es análoga a un sistema de intercambio y que el traductor es un “transportador”, alguien que *traslada contenidos* lingüísticos de un idioma a otro. En castellano se utiliza el verbo *verter*, cuyo significado literal es: *hacer pasar un líquido de un recipiente a otro, trasvasar, traspasar*, así como *interpretar, adivinar, explicar, leer, comentar, glosar, aclarar, traducir*. De allí que cuando se habla de *traducciones* se hace referencia a las distintas *versiones* de una determinada obra a lo largo del tiempo.

Es asimismo interesante observar que el verbo *traducere* en inglés puede referirse también al acto de decir algo malicioso o de difamar. Es decir, esta dualidad etimológica - el traductor como *transportador* y como *traidor* - señala un rasgo inevitablemente implícito en el *acto de traducir*, esto es, que el concepto de fidelidad y el de *traición* están inextricablemente vinculados.

El debate *Literal/libre* ha sido una constante en los estudios sobre traducción, incluso desde tiempos remotos. Cicerón, traductor del griego al latín de los *Discursos de Esquines y Demóstenes*, dice que él no ha traducido como un mero traductor (*ut interpres*), sino como un verdadero “orador” (*ut orator*). En el mismo sentido se pronunciará San Jerónimo (384 d. C.) en la epístola *Ad Pamachium*, en donde leemos: “*non verbum e verbo, sed sensum de sensu.*”

Observa Steiner que después de dos mil años de discusiones, (1995: 248) los preceptos, las ideas y los desacuerdos sobre la naturaleza de la traducción siguen siendo los mismos. Casi sin excepción, desde Cicerón y Quintiliano hasta nuestros días, reaparecen en el debate las mismas tesis y refutaciones. Esto es: *ciencia o arte, literal/libre, forma/contenido, fidelidad/traición*. Cary (1963), en *Les Grands Traducteurs français* sitúa el problema de la ‘fidelidad’ al centro del debate central de la Teoría de la Traducción. En sus palabras: “la fidélité al original, principe invariablement proclamé par tous les traducteurs et qui n’en mène pas moins aux plus étonnantes contradictions est, sans doute, la notion centrale du débat autour de la traduction et dont chaque siècle

exhume à nouveau le dossier” (p. 21). Efectivamente, y tal como nos recuerda Deslile (2001): “Toute oeuvre étrangère est porteuse d’une altérité et que, selon les époques, les circonstances historiques et la *doxa* du moment, une société se montre plus ou moins ouverte à l’Autre.” (pp. 209-226).

Según Gaitero (1995), la esencia del acto traductor es la *apertura a la alteridad*. El trabajo hermenéutico implicado por la traducción es una respuesta a la *alteridad* que se encuentra adentro y afuera de nosotros. La traducción no requiere tan solo un trabajo intelectual, teórico y práctico, sino que plantea también un problema *ético* en cuanto al concepto de la *hospitalidad lingüística*, que se opone a la tendencia de tomar posesión del otro, y constituye el modelo de otras formas de aceptación de lo ajeno, de lo diferente a nosotros. En palabras de Ricœur (2004): “La traduction devient ainsi le moment privilégié d’une reconstruction de l’unité plurielle du discours humain ouvrant la voie à une éthique de l’hospitalité langagière et de la convivialité” (pp. 19-20). El tema de la traducción está llamado a renovar y a esclarecer el método fenomenológico, cara a las tres tesis de la *significación*, del *sujeto* como portador de *significación* y de la *reducción* (pp. 42-43).

La tarea de traducir implica la renuncia al sueño de una traducción perfecta, de una lengua única, y es una búsqueda de equivalencias sin identidades. Ello tiene algo en común con el trabajo del “luto” en el sentido freudiano de la palabra y con el trabajo de la memoria. Cualesquiera que sean las causas subyacentes, el resultado de la tarea de la traducción es siempre aproximado. La traducción es tan sólo una aproximación al texto original. La traducción existe desde siempre, ya que siempre hubo viajeros, mercaderes, embajadores, espías y políglotas, el eterno debate tendría que desplazarse de los antiguos binomios literal/libre, forma/contenido, etc. al binomio *fidelidad/traición*, según señala Paul Ricœur (1999, pp. 8-19).

Aunque la traducción existe desde siempre y, a pesar de su incalculable importancia para la cultura universal, ha sido siempre menospreciada. Como pone de manifiesto Ortega y Gasset en su famosísimo ensayo de 1936 *Miseria y esplendor de la traducción*:

El traductor suele ser un personaje apocado. Por timidez ha escogido tal ocupación, la mínima. Se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará ante el texto rebelde? ¿No es pedirle demasiado que lo sea él también y por cuenta ajena? Vencerá en él la pusilanimidad y, en vez de contravenir los bandos

gramaticales, hará todo lo contrario: meterá al escritor traducido en la prisión del lenguaje, es decir, que le traicionará “Traduttore, traditore”.[...] Me importaba mucho subrayar las miserias del traducir, me importaba sobre todo definir su dificultad, su improbabilidad, pero no para quedarme en ello, sino al revés: para que fuese resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte de traducir. Es, pues, el minuto para gritar: ¡La traducción ha muerto! ¡Viva la traducción!” (Ortega y Gasset, 1983, pp. 431-448).

Una de las razones por las cuales una obra “original” persiste en el tiempo, pervive o sobrevive (*Überleben*), es precisamente por su traducción. La literatura sólo puede vivir gracias al juego de una traducción constante en el interior de la lengua propia; lo que Éluard (1950) llamó *le dur désir de durer*.

Es innegable que la vitalidad de una cultura está en función directa del número y de la calidad de traducciones que esa misma cultura es capaz de generar. Tal como recuerda Steiner (1995, p. 245), Goethe decía que “toda literatura acaba por aburrirse de sí misma si no se regenera por la participación extranjera”. Según Apter (1984), Ezra Pound también tenía muy presente este fenómeno cuando afirmó que una gran época literaria es siempre una época de traducciones. Estas no garantizan nada por sí solas, claro está, pero su abundancia y su calidad muestran bien a las claras la *apertura a la alteridad*, es decir, la negación del ensimismamiento y de la autosuficiencia cultural, condición ineludible para que las culturas fecunden y se enriquezcan.

El paradigma de la traducción influye en la constitución de una posible identidad ético-política a nivel mundial. En ausencia de la traducción, asevera Steiner (1995) en el sentido múltiple y sin embargo aceptado del término, no habría cultura: sólo un silencio sin eco a nuestras espaldas (p. 247). Y sigue:

No es exagerado decir que poseemos una Civilización porque hemos aprendido a traducir más allá del tiempo. Si no existiera la traducción, habitaríamos altivas villas lindantes con el silencio (...). La historia es un *acto verbal*, un uso selectivo de los tiempos pretéritos. Aun vestigios tan concretos como los edificios y monumentos históricos deben ser “leídos”, es decir, reubicados en un contexto de identificación verbal antes de que puedan cobrar presencia real” (p. 248).

A este propósito es digno de mención el controvertido filósofo francés Jacques Derrida (1967) quien, en *L'écriture et la différence*, aprovechando la homofonía con el sustantivo 'différence', introdujo el término 'différence' para referirse al hecho de que cada texto, distinto de cualquier otro, reenvía inevitablemente a otros textos. El verbo 'diferir' tiene dos sentidos: i) *Diferir* en el sentido temporal y ii) *diferir* en el sentido de 'ser distinto'. Entonces captar el significado no es algo estable, dado de antemano, sino algo errante ('*errance*') que el lector, sea éste escritor o simplemente lector, no puede de ninguna manera dominar. Cada texto *difiere*, reenvía a otros textos ('différence'), es una cita de otras citas, en un proceso que no tiene inicio ni fin. Según Derrida, el lenguaje literario es autorreferencial. Vodicka (1970), discípulo de Mukarovsky, afirma que la única manera de captar el verdadero sentido de una obra de arte literario es mediante el estudio de sus *concreciones*, o sea, de sus traducciones, o sea, que reflejan la *recepción* de la obra en cuestión en un lugar y una época determinados (pp.47-61). Indgarden, discípulo de Husserl, en su volumen *Investigaciones lógicas*, también se refiere a la necesidad de indagar la vida de los productos literarios a través de sus concreciones. Efectivamente, como pone de relieve Vodicka (1970): "una obra tiene un eco diferente entre los lectores y los críticos de un ambiente extranjero y, a menudo, es completamente diferente del eco encontrado en el país de origen porque la norma es diferente" (pp.50-59). *Lectura y escritura* están en una situación *dialógica*, por usar un término de Bajtin, es decir, en una relación de interdependencia. La relectura de un mismo texto produce innovaciones, ya que el modo de procesar *la lectura* evoluciona constantemente. El recuerdo de lo leído determina así la óptica para una nueva *interpretación*, como pone de relieve Gadamer en *Verdad y Método* cuando se refiere al *movimiento circular de la comprensión*: "La recepción de una obra literaria, a través del oído interior que escucha en la lectura, es un movimiento *circular* en el que las respuestas se tornan preguntas y provocan nuevas respuestas. Esto hace que una obra de arte perdure, [...]. Ninguna obra de arte nos habla siempre del mismo modo" (Gadamer, 1992, p.15).

Wolfgang Iser (1989, p. 149) pone de relieve que cada *lectura* es un proceso irrepetible. Las frases inician un proceso que preside la formación del objeto imaginario; y esto significa que lo recordado se proyecta en un nuevo horizonte que no existía en el momento en que fue aprehendido por primera vez.

Como destaca Husserl (1970) el momento dialéctico juega un papel central en el *proceso de lectura*. Es decir, en el proceso de lectura se produce una actualización múltiple de los

contenidos y esto significa que lo recordado se proyecta en un nuevo horizonte que no existía en el momento en que fue aprehendido por primera vez. El filósofo italiano Gianni Vattimo (1998) concibe la *interpretación* como un proceso indefinido, “en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el otro del diálogo, cambia y modifica el carácter de la llamada y, además de cerrar el discurso, hace surgir nuevas preguntas” (pp. 15-39).

Al círculo hermenéutico se pueden remitir en esta esquemática formulación los tres elementos constitutivos de la llamada, siempre con un término de origen gadameriano, ontología hermenéutica: el rechazo de la “objetividad” como ideal del conocimiento histórico. Es decir, el rechazo del modelo metódico de las ciencias positivistas); la generalización del modelo hermenéutico a todo conocimiento histórico, o no, y la *lingüística* del ser. El hecho de que para Heidegger (1999) la interpretación no sea que la articulación de lo comprendido, que ella presuponga siempre una pre-comprensión de la cosa, significa simplemente que, antes de cualquier acto explícito de conocimiento, el conociente y lo conocido, ya se pertenecen mutuamente: lo conocido ya está dentro del horizonte del conociente, pero sólo porque el conociente está dentro del mundo que lo conocido co-determina. Gadamer y su "neo-hermenéutica" u "ontología existencial" como "filosofía de la comprensión de sentido" encuentra la articulación de perspectivas y metodología filosófico-hermenéutica cuyo problema central, a saber, la concepción del lenguaje y de la razón como interpretación -comprensión- de ese lenguaje o ser del lenguaje, es considerado de forma universal, pues la hermenéutica gadameriana emprenderá una meditación fenomenológica sobre el enraizamiento esencial de la comprensión como aquella condición histórica y existencial del sujeto. Este giro o torsión a la habitual manera de entender la acción humana con su palabra -lenguaje- y a la acostumbrada forma de recepción del flujo histórico -sentido- «apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje.*” (el subrayado es nuestro).

Reflexiona Geireola (2018): ¿Qué realidad material tiene la historia fuera del lenguaje, fuera de nuestra fe razonada en registros esencialmente lingüísticos (el silencio no conoce historia)? El arte muere cuando perdemos o ignoramos las convenciones en virtud de las cuales puede ser leído, gracias a las cuales sus enunciados semánticos pueden ser trasladados a nuestro propio idioma: quienes nos han enseñado a releer el barroco han aumentado el alcance de las antenas que proyectamos hacia el pasado. En ausencia de la interpretación, en el sentido múltiple y sin embargo

aceptado del término, no habría cultura: sólo un silencio sin eco a nuestras espaldas En una palabra, la existencia del arte y de la literatura, la realidad de la historia sentida y vivida en el seno de una comunidad, dependen de un proceso continuo, aunque a menudo inconsciente, de traducción interna. Cuando los gusanos, los incendios, o los regímenes totalitarios destruyen esos testimonios, nuestra conciencia del pasado se convierte en un espacio en blanco. En una palabra, la existencia del arte y de la literatura, la realidad de la historia sentida y vivida en el seno de una comunidad, dependen de un proceso continuo de traducción (p.41).

Esta constante transformación de las lenguas, tanto de la lengua de llegada como de la lengua de partida, es la que crea la necesidad de *retraducción* de los clásicos de la literatura. Una obra es “clásica” en parte por haber sido traducida a varios idiomas, porque en ella está, por así decirlo, la “exigencia” de ser traducida. Dentro de la historia de nuestra civilización, no tenemos que olvidar que las mayores obras surgieron del encuentro entre culturas extranjeras. Por ejemplo, asevera Bedard (2017), en el siglo XI, el rabino Maimónides, el filósofo árabe Averroes, la poesía sufí, la teología cristiana se encuentran en Córdoba en una atmósfera de tolerancia. Seguirán luego Tomás de Aquino, Marguerite Porète, Maestro Eckhart, el amor cortés. La tolerancia no consiste en yuxtaponer mundos aislados, sino en ponerlos en diálogo más bien que en intentos de mutuales conversiones.”

Traducir, como afirma Schleiermacher y siglos después Antoine Berman (1995) implica “servir a dos maestros”: el autor que escribe en un idioma extranjero y el lector que lee en su propio idioma. El ensayo de Schleiermacher: *Sobre los diferentes métodos de traducir* (2000), se atribuye el mérito de ser uno de los primeros en apuntar a cuestiones como ésta y en intentar resolver el problema eterno de si el lector debe ir al encuentro del autor o viceversa, algo que por cierto, también apuntaba Ortega en él arriba citado *Miseria y esplendor de la traducción*. Schleiermacher, tras un razonamiento secuenciado y estructurado lógicamente, se inclina por que sea el lector quien vaya al encuentro del escritor (p. 141).

El poeta, traductor y profesor titular de literaturas comparadas Franco Buffoni (1948), afirma que la aproximación a una teoría de la traducción de poesía, puede tener lugar tan sólo a través de la creación de un *encuentro poiético*, es decir, de un encuentro entre la *poética del traductor* y la *poética de lo que traduce*. Para lograr el *encuentro poiético*, afirma Buffoni (1999), la teoría de la traducción literaria, en primer lugar, tiene que reconsiderar los conceptos de *intertextualidad* y de *poética*. Todo ello contribuiría a proporcionar una cierta autonomía al texto

traducido y suavizaría la rigidez del acto traductológico; aboliendo el prejuicio que tiende a juzgar la traducción como un subproducto literario e invitando, por el contrario, a considerarla como *Überleben*, es decir, un *afterlife* del texto original. Pero el *encuentro poiético* puede tener lugar tan solo una vez que se toma conciencia del dinamismo de las lenguas. Este concepto es de capital importancia para la teorización de la traducción literaria. Y sólo en una concepción dinámica de las lenguas, es decir, de su desarrollo y de su constante movimiento en el tiempo, puede tener lugar el ya mencionado encuentro poiético. En el artículo *Eppur si traduce*, Federico (2012) hace hincapié en la capital importancia que reviste en la traducción literaria el aspecto sonoro del lenguaje y plantea en qué sentido se puede decir que la traducción de un poema, debido a la dificultad que implica la recreación de su aspecto musical, es parecida a la solución de un problema matemático. Traducir de una lengua a otra es una tarea matemática, y la traducción de un poema lírico, por ejemplo, a una lengua extranjera es bastante similar a un *problema matemático*. Afirma Steiner (1980) que este problema se podrá abordar así: ¿Cómo traducir (esto es: reemplazar) esta broma, por ejemplo, con otra broma en otra lengua? Y el problema puede ser resuelto; pero no hay ningún método sistemático para hacerlo (p. 283).

En su brillante obra, titulada *Poe, Baudelaire, Mallarme. Matemática tiniebla*, el autor, Antoni Marí (2011) dedica su investigación a las ideas estéticas, literarias y musicales imperantes en los siglos XVIII y XIX centra su análisis no sólo en señalar la magnitud de la figura de Edgar Allan Poe como poeta y teórico de la literatura, sino también en subrayar su innegable influencia en la literatura francesa de la época, y muy particularmente, en autores como Baudelaire, Mallarmé y Valéry, quienes, a la par del poeta norteamericano, en lugar de elegir las palabras por la adecuación de su *sentido*, las elegían por su *sonoridad*.

En el caso de la ejecución musical, recalca Steiner (1995, p. 27) la recreación no puede ser más fecunda y radical. Cada ejecución musical es una nueva *poiesis*. Ésta difiere de todas las demás ejecuciones de la misma composición. Es doble su relación ontológica con la partitura original y con todas sus interpretaciones anteriores: es simultáneamente reproductiva e innovadora.” ¿Hasta dónde puede reconocerse la intención original del autor, después de diversas interpretaciones sucesivas? Como más adelante veremos, aquí se conjugan dos movimientos fundamentales del espíritu; el logro de la "empatía" (*Einfühlung*) es un acto lingüístico tanto como afectivo. Roger W. Savage (2010) examina la potencial contribución del extenso trabajo de Ricœur al campo de la

musicología. Contrariamente a la concepción de los Románticos, según quienes la música era “un lenguaje más allá del lenguaje, “la etnomusicología y la musicología cultural tienen en común el hecho de considerar que la música sea un campo autónomo, independiente, así revirtiendo este principio y sugiriendo que la fuerza de la música está siempre culturalmente y socialmente condicionada. Este punto de vista, sin embargo, eclipsa el poder de la obra musical en sí, para reconfigurar la experiencia humana. Savage ilustra asimismo como la teoría de Ricœur acerca de la imaginación y su meditación acerca de los límites de la narrativa puede contribuir a una correcta concepción del carácter afectivo de la música. Extendiendo la teoría ricœuriana de la *mimesis* al campo de la música, Savage sugiere que la música tiene el poder de reconfigurar nuestra experiencia afectiva del mundo. Para Poe, por ejemplo, dice el autor, la música es esencia sin forma, puesto que la “música no requiere hablar sobre las cosas, sino que es ella la que habla de la esencia de las mismas”. En otras palabras, para Poe, el *ritmo* y la *entonación* sin sentido poseen una fuerza insistente y el contenido aparece después de la forma. A este propósito, señala Marí (2011) el nobel de literatura, el poeta y traductor sueco Tomas Tranströmer, en su reflexión acerca de la traducción poética, entrevé dos posibilidades: la primera depende de si la poesía, en la precisión de su estructura lingüística, representa un sentimiento o un movimiento del alma; en este caso, cada traducción estaría inevitablemente abocada al fracaso, porque el sentimiento está esculpido en el idioma en el cual ha nacido y ha sido escrito; es la pura esencia de éste. La segunda posibilidad, radica en que la estructura lingüística en la cual el poema está expresado no es sino una imagen, la sombra, el reflejo de algo, una suerte de vestido que encubre algo más hondo, más profundo, independiente del lenguaje que lo expresa. Entonces, el uso de un idioma en lugar de otro se volvería absolutamente indiferente. En otras palabras, en este segundo caso, las lenguas serían barreras superables, puesto que se trataría de expresar ese algo que subyace al lenguaje, ese reflejo, en modalidades distintas.

Como afirma Steiner (1980, p. 283), la poesía, en su esencia, no es traducción a un lenguaje comprensible, puesto que la poesía es lo que está detrás del mismo, lo que se deja entrever una vez eliminado el obstáculo del lenguaje. Esta característica, pone de manifiesto una cierta similitud entre el lenguaje poético y el lenguaje matemático. Según Steiner, el primero en sostener que traducir es un problema matemático, ha sido Ludwig Wittgenstein. En el lenguaje matemático, fórmulas, ecuaciones, teoremas, son, tal y como ocurre para el lenguaje poético, formas exteriores de algo más profundo, de conceptos que raramente emergen a la superficie. Tal como sostiene Marí

(2011), el lenguaje poético es pues un “reflejo”, un “vestido”, tal como el lenguaje ordinario lo es para el lenguaje matemático.

Sagredo Fernández e Izquierdo Arroyo (1983) afirman que si carecemos de una historia total, de una historia que pudiésemos definir como objetivamente real es porque sería capaz de contener literalmente la suma total e indivisa de la vida pasada. Recordarlo todo es condición de la locura. Recordamos en el plano cultural e individual, a través de medios convencionales que establecen el énfasis, los cortes y las omisiones. El paisaje configurado por el tiempo pasado, la organización semántica del recuerdo y la memoria, está estilizada y ha sido codificada de distintos modos por las diversas culturas. Una pintura china donde se representan algunas siluetas en un jardín no es lo mismo que un Poussin. Las sucesivas composiciones del pasado forman una hélice de aspa múltiple donde las cronologías imaginarias van girando en espiral alrededor del eje neutro del tiempo biológico "real". La Edad Media vivida por Walter Scott no era la que intentaban crear los prerrafaelitas. Para la época de la reina Ana, al igual que para Ben Johnson y para los autores teatrales isabelinos que se inspiraban en Séneca, "Roma" fue una ficción activa, un modo de hacer vida con las letras. Con todo, los dos modelos eran muy distintos. Cuenta la leyenda que en los años 284-246 a.C, Ptolomeo II Filadelfo, monarca griego de Egipto, 72 sabios judíos enviados por el Sumo sacerdote de Jerusalén, trabajaron por separado en la traducción de los textos sagrados del pueblo judío y la comparación del trabajo de todos, reveló que los sabios habían coincidido en su trabajo de forma milagrosa. Pero ésta es sólo una leyenda. En realidad, no existen dos traducciones iguales porque cada traducción es una interpretación diferente, puesto que los seres humanos percibimos el mundo que nos rodea de forma diferente, según la historia personal, la época en qué se traduce, el por qué y el para quién se traduce. La traducción es siempre un trabajo mejorable, puesto que no existe la traducción perfecta. Toda obra literaria se construye sobre las obras literarias anteriores, ya sea para continuar sus características o para rebatirlas, y en ese sentido todo texto es un intertexto¹⁴.

Paradigmático, a este respecto, es el conocido relato de Borges intitulado *Pierre Menard, autor del Quijote*, que constituye un precedente claro de la teoría de la recepción y del posestructuralismo. En el cuento, un narrador relata la obra de un autor simbolista francés, Pierre Menard, cuyo propósito es reescribir el *Quijote*. Dice su comentarista:

¹⁴ Cabe destacar aquí que Julia Kristeva plantea una analogía entre la noción de “intertextualidad” y la noción de “intersubjetividad” abordada por Mijail Bajtin, y al respecto expresa: “Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte. A la place de la notion d’intersubjectivité s’installe celle d’intertextualité, et le langage poétique se lit, au moins, comme double” (Kristeva, 1969, p. 146).

Quienes han insinuado que Menard dedicó su vida a escribir un Quijote contemporáneo, calumnian su clara memoria. No quería componer otro Quijote —lo cual es fácil— sino el Quijote. Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción mecánica del original; no se proponía copiarlo. Su admirable ambición era producir unas páginas que coincidieran —palabra por palabra y línea por línea— con las de Miguel de Cervantes.

En su elaboración de un *Quijote* idéntico pero propio, Menard barajó dos posibles métodos:

El método inicial que imaginó era relativamente sencillo. Conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años de 1602 y de 1918, ser Miguel de Cervantes. Pierre Menard estudió ese procedimiento (sé que logró un manejo bastante fiel del español del siglo diecisiete) pero lo descartó por fácil.

Menard pretende seguir siendo Menard y llegar al *Quijote* a través de las experiencias de Pierre Menard. Lo que parece un enigma adquiere un nuevo significado si interpretamos el proyecto del autor imaginario como una alegoría de la lectura, entendida ésta como proyecto de reescritura permanente. La conclusión del relato abre una nueva perspectiva en el análisis de lo que podríamos considerar como la reversibilidad del fenómeno intertextual. La posibilidad de leer obras anteriores desde nuevos puntos de vista acaba por modificar la obra original, multiplicando hasta el infinito su potencial significativo.

El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza. Es una revelación cotejar el Don Quijote de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno capítulo: la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.

Toda obra literaria se construye sobre las obras literarias anteriores, ya sea para continuar sus características o para rebatirlas, y en ese sentido todo texto es un intertexto¹⁵.

Según afirma Buffoni (1999), hasta hace unos treinta años, el ámbito de la teoría de la traducción literaria y, muy especialmente, el de la teoría de la traducción de poesía, estaba

¹⁵ Recuérdese la ya comentada propuesta de Harold Bloom, quien basa su idea de la intertextualidad en el concepto de *misreading* o mala lectura. Bloom opina que toda poesía es un escenario de intertextualidad, de forma que cada nuevo texto se enfrenta siempre a los textos anteriores en una dialéctica regida por la angustia de la influencia. Cf. Bloom, H. (1973 y 2003)

bastante olvidado puesto que todo el sector de la teoría de la traducción estaba aún bajo el dominio de la lingüística teórica. La lingüística teórica sí puede proporcionar los instrumentos para *decodificar* y *recodificar* en un idioma extranjero un texto técnico, pero ésta no tiene - porque realmente no los posee - los instrumentos adecuados para teorizar sobre la traducción literaria y la *traducción de poesía* en particular. Por extraño que parezca, también las lenguas de partida cambian, evolucionan. Los versos de Shakespeare, por ejemplo, hoy no suenan como hace cuatro siglos.”Buffoni: (1999). De Marsilio Ficino a Freud, la imagen de Grecia, el icono verbal compuesto a partir de las traducciones sucesivas de las letras, la historia y la filosofía griega, ha orientado algunas de las corrientes fundamentales de la sensibilidad en Occidente. Como asevera Steiner (1995: 51), “No es exagerado decir que poseemos civilización porque hemos aprendido a traducir más allá del tiempo.” El famoso ensayo de Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzer*, (“La Tarea del Traductor”), originalmente publicado en 1923, sumado al poderoso ascendente de Heidegger y a la influencia de Gadamer, ha dado nueva vida a las investigaciones hermenéuticas sobre la traducción y la interpretación. Aún más que en la década de 1950, el estudio y la práctica de la traducción se ha convertido en un punto de contacto entre las disciplinas ya establecidas y las más recientes. Asimismo, sería muy difícil que el propósito de Benjamin, tanto en el ensayo de 1916 sobre el lenguaje (“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje humano”) como en éste sobre la traducción, se admitiera o incluso se tratara en el marco de la lingüística –excepto para objetar sus fundamentos epistemológicos en función de las tesis expuestas–, ya que ese propósito se acerca más a una metafísica del lenguaje. Falta indagar si los parámetros de una ciencia que dispone de un aparato metodológico vasto, pero específico, bastan para invalidar una reflexión que, insuficientemente analizada aun en sus contradicciones aparentes, por lo cual se presta a lecturas erróneas o parciales, se ha confinado en el limbo de la excepción o se ha envuelto en una aura mística que ella misma no reivindica en principio y que sirve para alimentar las especulaciones y los devaneos de los teóricos de todos los horizontes ideológicos. No es fortuito que Benjamin haya elegido tal forma textual para exponer sus ideas sobre la traducción. Ello corresponde a la dignidad epistemológica que el autor, fiel a cierta corriente de pensamiento de la modernidad, le otorga a la forma-comentario y que se explica por su filosofía de la historia. En el horizonte de una historia en ruinas, donde las transmisiones tradicionales se han roto, la modestia superficial del comentario traduce la imposibilidad de un texto lleno, que trascienda las contingencias de la enunciación. Eso refleja la inquietud de una palabra crítica que solo tiene como fundamento su propia duda. Además, el tema de la traducción requería esa estrategia y esa forma, porque, según Benjamin, heredero del pensamiento de los románticos alemanes en este aspecto, crítica y traducción están

vinculadas; se unen en su consagración común a la “supervivencia”¹⁶ de la obra, noción iluminada por la posibilidad misma y por la necesidad de sus ejercicios.

Para Benjamin, la esencia de la vida solo se puede aprehender mediante la experiencia del lenguaje. La inconmensurabilidad entre la esencia de la *Reine Sprache*, el puro lenguaje, y su diseminación en la pluralidad de las lenguas es la tensión creadora de la vida misma, la cual recibe su sentido de la historia. La imposibilidad de comunicar este sentido, pues es imposible fijarlo, es la esencia misma de la comunicabilidad: la obra y su traducción no comunican nada más que la historia de la relación intensa entre las lenguas, relación que se muestra en obras que provocan una traducción de la cual bien podrían prescindir; el “sobrevivir” de estas obras aparece como crecimiento. Por esa razón, el ejercicio de la traducción en Benjamin -al contrario de las lecturas tendenciosas -se opone e incluso es extraño a todo éxtasis místico, reforzado con algún excedente pentecostal causado por la fusión idílica de los idiomas dispersos. El abismo entre el “puro lenguaje”, que no comunica nada, y la pluralidad de las lenguas, donde las obras figuran esa ex-comunicación, es la esencia de la vida. Por tal motivo, esta solo se puede comprender con ayuda de la historia.

Radicalizando la situación del traductor, se podría afirmar que el original tiende a desheredar a su traducción, mientras que esta tiende a la orfandad respecto al original, al contrario de las teorías tradicionales que plantean como principio soberano una relación transparente e imperturbable entre el texto fuente y el texto meta. Paul de Man (1991), señala: “Aunque el texto se titula “*Die Aufgabe des Übersetzers*”, debemos leer ese título más o menos como una tautología: Aufgabe, “*La Tarea*”, también puede designar a quien debe abandonar. Si alguien participa en la Vuelta a Francia y abandona, eso será la Aufgabe: “*erhataufgegeben*”, él ya no continúa la carrera. En este sentido, la Aufgabe también es la derrota, el abandono del traductor. El traductor debe abandonar la tarea de encontrar lo que se hallaba en el original” (p. 33). Por su parte, Jeanne-Marie Gagnebin señala lo siguiente: “El título mismo del ensayo, *Die Aufgabe des Übersetzers*, generalmente traducido como *La tarea del traductor*, destaca que la traducción no es una técnica de proyección biunívoca, sino un don (Aufgabe) que se impone (Aufgabe) al sujeto que habla (pp.21-52).”.

¹⁶ *Überleben* es el término que usa Benjamin en *La tarea del traductor*, y alude a la supervivencia meta-física de algo; por su parte, *Fortleben* alude a la supervivencia en sentido físico, como puede ser la persistencia en el tiempo de un objeto, o una persona (física) que ha sobrevivido a algún acontecimiento catastrófico, por ejemplo.

4. Psicoanálisis y traducción

A partir de 1900, con *La Interpretación de los sueños*, Freud ha llegado a tratar los hechos clínicos tanto como datos objetivos y a la vez, como hechos del discurso. La disciplina de la interpretación que procede de ello, hace valer todos los recursos que permiten la gramática, la lógica, así como el mito y la tragedia. El símbolo, puesto que es de lo que se trata, a través del mensaje portador del significado que vehiculiza, bajo la apariencia de los *simbolizantes*, es un auxilio, un remedio, es decir, una compensación a las limitaciones, a veces mutilaciones, presentes. Éste es prospectivo, puesto que su *desencriptación* es la obra de un “algo que está por-llegar”. El así llamado método de la *amplificación*, que consiste en aumentar la carga significativa del mensaje transmitido por la imagen propuesta en el sueño o en las asociaciones cargadas de imágenes, especie de “explicación textual”, de un texto imaginario, hace del sueño la propedéutica de toda forma de creatividad, de toda poética. La terapéutica es aquí una hermenéutica (un esfuerzo de descifración) del mensaje simbólico. Considerando la naturaleza de los sueños, de los síntomas histéricos, fóbicos, obsesivos, como poseedores de la misma naturaleza de los mensajes cifrados, Freud justifica que el paciente sepa más de lo que admite saber, aún sin ser consciente de ello. Admitiendo así una ciencia incluida en el inconsciente, un saber de lo *cifrado*, la interpretación se vuelve homogénea a la estructura del mensaje que el síntoma contiene: ella revela la cuestión, la dirección, incluso la comicidad (pp. 29-31) Es el origen de la tesis lacaniana del “inconsciente estructurado como un lenguaje”. En otras palabras, el significante produce unos efectos completamente ajenos a toda cogitación subjetiva. Freud (1973) decía que la histeria era una “obra de arte deformada”.[i] ¿El psicoanálisis, nacido de una respuesta a la histeria, puede llegar a pensar la histeria “lograda” que serían el arte y la literatura? (p.3004). Dostoïevski, a finales del siglo XIX, abre con Edgar Allan Poe, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Mallarmé, Nietzsche, el espacio sin garantías de nuestra modernidad convulsionada, modernidad que ahonda abruptamente en los interrogantes más inmemoriales de la especie humana. Freud empieza así: “En la rica personalidad de Dostoïevski, podemos distinguir cuatro aspectos: el escritor, el neurótico, el moralista y el pecador. ¿Cómo no extraviarse en tal desconcertante complejidad? El escritor es el menos contestable, él tiene su lugar no muy lejos de Shakespeare. *Los Hermanos Karamazov* es la novela más bella que haya sido escrita nunca. ¿De dónde procede entonces la literatura para ser así el único lenguaje capaz de develar, a veces, el homicidio del padre? ¿De dónde proceden Sófocles, Shakespeare, Dostoïevski? (p. 3004). Si

consideramos el edificio dejado por Freud después de su muerte, parece que hoy en día, el campo abierto por él no se ha cerrado, a pesar de los intentos de anular las consecuencias de ello.

Serge Cottet (2006) observa que la autenticidad del descubrimiento freudiano del inconsciente es tal que ningún saber anterior, ni tampoco ninguna disciplina nueva, ha logrado tomar posesión de ello o de integrarlo en una doctrina más amplia. Irreductible a la psicología, ésta lo es también al conjunto de las ciencias humanas. Adversario de las visiones del mundo, Freud no ha permitido tampoco a la filosofía valerse de ella (p. 3012). Reducir la extrañeza del sueño a la deformación resultante de la censura, tratarlo como un criptograma, reduciendo el mensaje latente del inconsciente a pensamientos, tal como lo demuestran los *lapsus*, *actos fallidos*, etc., hacen que el inconsciente sea antes que nada, el discurso a través del cual el sujeto se traiciona a sí mismo. Considerando el sueño, el síntoma histérico, fóbico, obsesivo a la par de un mensaje, arguye Serge Cottet (2000), Freud justifica que el sujeto sepa más de lo que admite saber sin que sea consciente de ello. De tal manera que, la interpretación se convierte en algo homogéneo a la estructura del mensaje contenido por el síntoma: ésta, la interpretación, revela la cuestión, la dirección e incluso la comicidad. Es esto el origen de la tesis lacaniana del inconsciente estructurado como un lenguaje. En otras palabras, el significante produce unos efectos ajenos a toda cognición subjetiva (pp. 3011-3012).

En el caso de la sesión analítica, el modelo de la traducción asigna roles muy precisos: el traductor es el analizando. Primero, porque cuando llega al análisis ya trae consigo las traducciones que ha efectuado a lo largo de su vida, traducciones que se trata justamente de analizar, de descomponer; luego, porque a partir de la descomposición analítica es siempre el analizando quien se construye nuevas traducciones. Dominique Scarfone (2012, p 17), en su estudio sobre Laplanche, observa que el analista, por su parte, en un principio, trabaja únicamente del lado de la traducción. Una dimensión esencial del pensamiento de Laplanche, sigue Scarfone, que se desprende automáticamente de la teoría de la traducción es aquella de la temporalidad en *après-coup*. Vimos que la represión originaria, concebida como fracaso de traducción de significantes enigmáticos, deja como residuo no-traducido lo que Laplanche llama “objetos-fuente” de la pulsión. Esos restos no son inertes; su naturaleza pulsional implica que ejercen una incitación constante a la traducción, o a la de-traducción/retraducción de traducciones previas (p. 19). Vimos que la represión originaria, concebida como fracaso de traducción de significantes enigmáticos, deja como residuo no-traducido lo que Laplanche llama “objetos-fuente” de la pulsión. Esos restos no son inertes; su naturaleza

pulsional implica que ejercen una incitación constante a la traducción, o a la de-traducción/retraducción de traducciones previas.

Ahora bien, a partir de este modelo traductivo nos hallamos en mejor posición para entender el episodio *princeps* que Freud eligió para ilustrar, en su *Proyecto de psicología* (1895, p. 19), la temporalidad en *après-coup*. La represión se concibe como una de las modalidades de la *función traductiva* que resulta de la confrontación del sujeto humano a la parte enigmática del mensaje del otro; que toda traducción comporta una cara de éxito y una cara de fracaso, y que el fracaso de traducción es lo que el propio Freud concibió como constitutivo de la represión. Ahora bien, siguiendo esta línea de pensamiento resulta fácil entender por qué lo *sexual*, es decir lo sexual infantil, es necesariamente objeto de represión. Una parte del mensaje del otro adulto, que transporta como una suerte de pasajero clandestino el enigma de lo sexual, no llegará a simbolizarse plenamente en la psique infantil debido a la asimetría inherente a la situación antropológica fundamental (véase más arriba). Y es el “hueco” de este enigma lo que constituye el implante, ese “cuerpo extraño interno” que es lo *sexual*. La represión no es, pues, un mecanismo *ad hoc* que se aplicaría a un contenido sexual. Desde el inicio la represión está indisolublemente ligada a lo *sexual*, puesto que la traducción-represión es lo que *crea* lo *sexual* (pp.20-21). La práctica de Laplanche, la experiencia de los tres grandes componentes de su obra psicoanalítica (método [freudiano] de lectura de Freud; teoría y práctica de la traducción; teoría de la seducción generalizada) se conjugan de modo que, operando en los dos primeros registros. Laplanche es también un “traductor” –como cualquier sujeto ubicado en el lugar de receptor de un mensaje enigmático- que retoma por su cuenta la búsqueda del objeto que Freud persiguió durante toda su vida. En este sentido, se sobreentiende que la obra de Laplanche no está acabada y que los “mensajes teóricos” que nos deja traen consigo varios significantes que ahora nos toca a nosotros intentar traducir mejor (p.22).

En una carta (6/12/1896) a su amigo Wilhelm Fliess, Freud (1950) expone una teoría sobre las múltiples inscripciones de la memoria. Entre cada una de esas inscripciones, que serían *traducciones* o *transcripciones* sucesivas, se produce –escribe Freud- un *fracaso de traducción*, lo que clínicamente conocemos como represión (p. 276). Laplanche retoma este modelo y lo integra a la teoría de la seducción que Freud abandonara en septiembre de 1897. Así, integrando la idea de seducción y el mecanismo de la traducción, Laplanche logra construir un modelo de la génesis del inconsciente que puede considerarse estrictamente fundado en una lectura crítica de Freud. La

represión concebida como fracaso de traducción tiene pues dos caras: 1) una cara traductiva que permite al niño construirse, en la medida de sus posibilidades, una versión de eso que le afecta en la relación asimétrica con el adulto, y que podemos ubicar del lado del yo en formación; 2) una cara que corresponde a la represión propiamente dicha, donde lo que no puede ser integrado en la traducción se deja de lado en calidad de residuo, “espina irritativa” que seguirá presente en el aparato psíquico del niño demandando nuevos intentos de traducción. Laplanche llamará a esos restos los “objetos-fuente” de la pulsión. Vemos entonces que, para él, el niño no viene al mundo con un inconsciente reprimido ya constituido, y que las pulsiones sexuales tampoco se encuentran presentes de entrada. En cambio, lo que sí está presente es lo sexual reprimido del adulto, cuyas manifestaciones aparecen, en circunstancias ordinarias atenuadas, “inhibidas en cuanto a la meta”, como decía Freud, pero que sin embargo consiguen provocar en el niño la percepción de un significante (en el sentido de “significar a”) que suscita un esfuerzo de traducción, de integración. Lo que el adulto vehiculiza en ese significante es algo así como una excitación que perturba oscuramente la relación de apego: es lo que Laplanche llamó *implantación* de lo sexual en la “dermis” psico-fisiológica del niño. Implantación de algo que permanece y que desde entonces la psique del niño intentará metabolizar lo mejor posible, dejando siempre, sin embargo, residuos inmetabolizables: cuerpos extraños, atacantes internos que resultan de ese proceso de implantación que el adulto realiza sin saberlo. Como resultado del trabajo de *traducción*, y de acuerdo con las dos caras del proceso de *represión*, la psique del niño se divide pues en dos áreas distintas. En el área del sentido construido (lo que es traducido) están los núcleos del yo en vías de integración progresiva (pp. 11-12).

Por último destacamos que, en su frecuentemente mencionado “retorno a Freud”, el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) destaca que el psicoanálisis implica una nueva forma de saber acerca de las diferentes realidades sociales y culturales. El retorno de Lacan a los textos originales de Freud es un intento de liberar el psicoanálisis del “dogmatismo, interpretaciones simplistas y sus descuidadas traducciones, y revitaliza la teoría y la práctica del inconsciente”. Sus trabajos consisten no sólo en un histórico retorno al origen de una escuela de pensamiento, sino también y principalmente en un esfuerzo para revelar “una lógica más profunda en los textos freudianos, una lógica que dota tales textos de una mayor consistencia a pesar de sus aparentes contradicciones”. Este retorno de Lacan a Freud señala también un “giro lingüístico” originariamente inspirado en el trabajo antropológico de Claude Lévi-Strauss. Mediante los conceptos de signo, significante y significado, y la distinción entre *langue* y *parole* tomado prestado de la lingüística,

Lacan pone de manifiesto la “base lingüística de la subjetividad humana”. En todo caso, el interés de Lacan en los tradicionales objetos de las humanidades no termina aquí: él fue asimismo conscientemente literario, produciendo un sinfín de formas de *juego de palabras*, *ambigüedades* y *neologismos* en sus ponencias, haciendo constantemente comentarios filológicos y escribiendo artículos sobre escritores tales como Marguerite Duras, Edgar Allan Poe y James Joyce. Esta tendencia, sin embargo, ya estaba presente en el trabajo de Freud, en el cual una de cada tres páginas contenía referencias filológicas, mientras que el análisis lingüístico se aplicaba al estudio de las manifestaciones del inconsciente.

A modo de conclusión

Al final de nuestro recorrido, volvemos a subrayar que la traducción es sinónimo de interpretación, de comprensión y de lectura. Esperamos haber mostrado algunos aspectos fundamentales de la complejidad de la traducción y las principales similitudes entre las tareas del lector, del intérprete, del psicoanalista y del traductor. Y esperamos también haber puesto de relieve que, en la vida cotidiana, todos, indistintamente, estamos continuamente traduciendo, aunque no nos demos cuenta de ello.-

Referencias bibliográficas

- Apter, R. (1984) *Digging for the Treasure. Translation After Pound*. Ediciones Heidelberg.
- Bajtin, M. (2003) *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI Editores, 11ª edición en español
- Ballard, M. (1995) *De Cicéron à Benjamin, traducteurs, traductions et réflexions*. Presses Universitaires de Lille.
- Bédard, J. (2017) *Brindar hospitalidad al extranjero... aun cuando este extranjero está en sí mismo*. Jornadas Nacionales de Literatura francesa francófona, Universidad Nacional de La Plata.
- Berman, A. (1995) *L'Épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique. Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*. Gallimard (coll. TEL).

- Borges, J. L., (1939) “Pierre Menard, autor del Quijote”. *Sur*; Nº 56, mayo de 1939.
- Bloom, H. (1973) *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*. Oxford University Press.
- _____ (2003) *A Map of Misreading*. Oxford University Press.
- Buffoni, F. (1999). Citado por Federico, A.L., *Hacia un encuentro poiético* (2015), CVC.
- Cary, E. (1963) *Les Grands Traducteurs français*. Genève, Georg & Cie S.A.
- Cicerón (1989) “De optimo genere oratorum”. En: __. *Rhetorica*, II. Ediciones A. S. Wilkins, Oxford, University Press.
- Cottet, S. (2000) “La découverte de Freud”. *Magazine Littéraire, hors-série n° 1, Freud et ses héritiers, l'aventure de la psychanalyse*, pp. 29-31.
- _____ (2006) “El descubrimiento de Freud”. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, Número Extraordinario Mayo-Junio 2006, pp. 2-5.
- Davidson, S. (2010), *Ricœur Across the Discipline*, Bloomsbury Publishing PLC.
- Derrida, J. (1967) *L'écriture et la différence*. Éditions du Seuil.
- Delisle, J. (2001) “L'évaluation des traductions par l'historien”. *Meta, Journal des Traducteurs*, Vol. 46, n° 2, Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 209-226.
- De Man, P. (1975) *Cecità e visione: Linguaggio letterario e critica contemporanea*, Liguori.
- _____ (1971) *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism* Nueva York, Oxford University Press.
- _____ (1991) “Conclusions: ‘La Tâche du traducteur’ de Walter Benjamin”. *TTR*, vol. IV, n° 2, 2ème semestre de 1991, pp. 21-52.
- Éluard, P. (1950), *Le dur désir de durer*. The Grey Falcon Press/The Trianon Press.
- Federico, A. L. (2004), Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, <http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0629107-133711/>

- _____ (2012) “Eppur si traduce”. *CVC, Trujamán*, España, ISSN: 1885-5806.
- _____ (2014) “Hacia un encuentro poiético (I)”. *CVC, El Trujamán, Revista Diaria de Traducción*.
- _____ (2015) “Hacia un encuentro poiético (I) (II)”. *CVC, El Trujamán, Revista Diaria de Traducción*.
- Freud, S. (1992) “Fragmentos de La correspondencia con Fliess (1950 [1892-99])”. En: __. *Obras Completas, Vol. I*, Amorrortu Editores.
- _____ (1973), *Obras Completas*. Biblioteca Nueva, Tomo III.
- Gadamer, H.-G. (1984) "Texto e interpretación". En: __. (2004) *Verdad y Método II*. Sígueme.
- Frey, D. (2019) “Symbolic Function and Truth in Paul Ricœur’s *The Symbolism of Evil*”. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses 99/1, Qu’est-ce que la vérité? Hommage à André Birmelé*, 2019, pp. 83-97.
- Gaitero, R. M. (1995). *V Encuentros Complutenses en torno a la traducción*. Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores, Editorial Complutense, Madrid.
- Geirola, G. (2018) *El espacio regional del mundo de Hugo Foguet*. Argus-a, Artes & Humanidades, Arts & Humanities.
- Grondin, J. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Yale University Press.
- Heidegger, M. (1999) *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2006) *Investigaciones lógicas*. Alianza Editorial.
- Iervolino, D. (2000) “Herméneutique et traduction. L’autre, l’étranger, l’hôte”. *Archives de philosophie*, n° 1, p. 79-93.
- _____ (2004) “La question de l’unité de l’œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction”. *Archives de philosophie*, no 4, pp. 659-668.

- _____ (2004) “La question de l’unité de l’œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements: Le paradigme de la traduction”. *Archives de Philosophie* 6, pp. 659-668.
- _____ (2006) “Pour une philosophie de la traduction, à l’école de Ricœur”. *Revue de métaphysique et de morale*, n° 50, págs. 229-238,
- Iser, W., (1987) “El proceso de lectura: enfoque fenomenológico”. En: José A. Mayoral (Comp.) *Estética de la recepción*. Arco.
- Kristeva, J. (1969), «Bakhtine, le mot, le dialogue et le roman». *Critique*, 239, 1969, pp.438-465.
- Mari, A. (2011) *Matemática tiniebla, genealogía de la poesía moderna*. Galaxia Gutemberg, Círculo de Lectores.
- Mari, A., citado por Federico, A. L., (2012), “Eppur si traduce”, *art. cit.*
- Meschonnic, H. (1973) *Pour la poétique II*. Éditions Gallimard.
- Nimis, S.(1968), “Aristotle's Analogical Metaphor”. *Arethusa* 21, p. 216 y ss
- Ortega y Gasset, J. (1983) “Miseria y esplendor de la traducción (1937)”. En: __. *Obras Completas*, Tomo V, Alianza Editorial, pp. 431-448.
- Paz, O. (1971) *Traducción: Literatura y Literalidad*. Tusquets.
- Ricœur, P. (1999) “Le Paradigme de la Traduction”. *Revue Esprit*, juin 1999.
- _____ (1960) *La Symbolique du mal*. In: __. *Finitude et culpabilité, Philosophie de l'esprit, Volumen 2 de Philosophie de la volonté* , Aubier.
- _____ (1961) *Du texte à l'action*, Éditions du Seuil.
- _____ (1969) *Le Conflit des interprétations*. Éditions du Seuil.
- _____ (2001) *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica.
- Sagredo Fernández, F., Izquierdo Arroyo, J. M., (1983), *Concepción lógico-lingüística de la documentación*. Ibercom, Red Conmet de la UNESCO.
- Sánchez Robayna, A.(1998) “Traducción y Literatura”. *Revista de Libros*, n° 14. 1998.

- Savage, R. (2010), Ricœur and Musicology. In: Davidson, S. (ed.), *Ricœur Across the Disciplines*. Continuum, Bloomsbury Publishing PLC.
- Scarfone, D. (2012) “Breve introducción a la obra de Jean Laplanche”. *Revista de Psicoanálisis*, Alter, N°7.
- Schleiermacher, F. (2000) *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Editorial Gredos. Traducción y comentarios de Valentín García Yebra, Edición bilingüe.
- Steiner, G., (1995), *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica.
- Valéry, P.(1944), Prólogo a una traducción de *Cantiques spirituels de Saint Jean de la Croix*, en Variétés, Hachette, París.
- Vattimo, G. (1998) *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Editorial Península.
- _____ (1992), *Ética de la interpretación*. Editorial Paidós.
- _____ (2003) “Comprender el mundo-transformar el mundo”. En: VVAA *El ser que puede ser comprendido es lenguaje'*. Homenaje a Hans-Georg Gadamer. Síntesis.
- Steiner, G. (1995) *Después de Babel*. Fondo de Cultura Económica.
- Vodicka, F., (1970) “Historia de la repercusión de la obra literaria”. En: Garroni, E. et al. *Lingüística formal y crítica literaria*. Alberto Corazón Editor.
- Yankelevich, H. (2014) “Lo imposible de traducir”. *Lapsus Calami. Revista de Psicoanálisis*, 4, pp. 127-132.



Este libro reúne algunas producciones elaboradas en los marcos de dos Proyectos de Investigación Promocionados (PROIPRO) de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis: el PROIPRO 4-03-12 código 22/H249 -

“Epistemología y Psicoanálisis. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas” durante los años 2012 y 2013, y el PROIPRO 4-2014 código 22/H449

“Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Humanas. La interpretación: debates teóricos y consecuencias prácticas” durante los años 2014 y 2015.

En la Introducción se presenta la historia de tales Proyectos, sus objetivos, sus supuestos básicos, así como los ejes fundamentales del trabajo teórico y de la problematización realizada en torno a la interpretación, en los cruces interdisciplinarios entre epistemología, psicoanálisis y ciencias humanas. En los tres apartados propuestos, con sus correspondientes capítulos, se exponen algunos resultados de tales indagaciones. Entonces como ahora, apuntamos a i) brindar contribuciones a debates vigentes en torno a la interpretación, ii) poner de manifiesto las principales consecuencias prácticas que se siguen de estos debates para el ejercicio epistemológico, la praxis psicoanalítica y las prácticas en ciencias humanas, así como iii) plantear las condiciones de posibilidad para hacer de otro modo en torno a la interpretación en epistemología, en psicoanálisis y en ciencias humanas.

La reunión de estos trabajos en este libro ha implicado para nosotros retomar un pasado desde este presente y reanudar con lo más vivo de un proyecto. Resta ahora esperar que este libro encuentre sus lectores y que de este modo podamos compartir con otros lo realizado, promover intercambios y disponernos a crear lo necesario, ante las complejas e impostergables contingencias actuales.-



RED DE EDITORIALES
DE UNIVERSIDADES
NACIONALES



nueva editorial universitaria



Universidad
Nacional
de San Luis